إشراف وتحرير

د.علي عبود المحمداوي

المفكرون العرب

مشاريع وتطلعات

سؤال الفلسفة والدين والسياسة في العالم العربي

دراسات
Studies

تأليف: مجموعة من الأكاديميين العرب

تقديم

أ.د. علي عبد الهادي المرهج

دار الرافدين

المفكرون العرب:

مشاريع وتطلعات

المفكرون العرب: مشاريع وتطلعات

Arab Intellectuals: Projects and Aspirations

تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب

إشراف وتحرير: د. علي عبود المحمداوي

تقديم: أ.د. علي عبد الهادي المرهج

الطبعة الأولى: بيروت ـ لبنان، 2017
First Edition: Beirut - Lebanon, 2017

لبنان ـ بيروت / الحمرا
تلفون: 345683 1 961+ / 541980 1 961+

daralrafidain@yahoo.com
info@daralrafidain.com
www.daralrafidain.com
dar alrafidain
Dar.alrafidain
DAR ALRAFIDAIN@maassourati

تنويه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 1 - 77322 - 195 - 3

إشراف وتحرير:

د. علي عبود المحمداوي

المفكرون العرب:
مشاريع وتطلعات

سؤال الفلسفة والدين والسياسة
في العالم العربي

تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب

تقديم: أ.د. علي عبد الهادي المرهج

الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع

الإهداء:

إلى آل العقلانية في عالمنا رغم كل الجنون الذي يحيط به

د. علي عبود

المقدمة

واحدة من أهم مشاكل الفكر العربي أنه يعاني من ضغط الآيديولجيا،آيديولوجيا السلطة من جهة والآيديولوجيا الدينية من جهة أخرى، وآيديولوجيا الطبقات المعارضة بكل تمظهراتها وتنوعاتها، وهناك آيديولوجيا المفكرين العرب التي ربما تعبر بتنوعاتها هي أيضا عن تنوعات آيديولوجيا المجتمع العربي بكل فئاته وطبقاته وإن كانت هذه الآيديولوجيا تستخدم مفايم الفلسفة التي عادة ما تكون مستنسخة على غرار نموذج سبق من ماضي الفكر (التراث) أو حاضره (الغرب).

لم تكن مهمة المفكر العربي مهمة نقدية معتمدة على التحليل والتركيب والكشف والتعرية والتي هي أصل مهمة الفيلسوف ولم تكن مهمته انتاج النظرية، بل كانت مهمته الدفاع عن مجموعة من المسلمات غير القابلة للنقد والتمحيص.

هكذا كانت أطروحات المفكرين النهضويين،إذ فقدث طابع البحث عن إمكانية تحقيقها الرؤية الفلسفية، وإن جاءت معبرة في كثير من مفاصلها عن هموم الفيلسوف الذي يريد طرح الأسئلة ومحاولة وضع الإجابة، إلا إننا نعتقد أن أسئلة الفكر العربي الحديث والمعاصر إنما جاء ت للإجابة عن سؤال أيديولوجيا محض هو «لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟» وكأننا جعلنا من الآخر علة التخلف، أو كأن نهضتنا وتقدمنا مرتبط بتأخر الغرب، والعكس صحيح، أن تقدم الغرب مرتبط بتأخرنا، وفي كل هذا وذاك وإن تسلح مفكرونا العرب النهضويين بعدة وسلاح مستعارين من الفلسفة، إلا أننا نعتقد أن طرح سؤال النهضة والجواب عليه لم يستطع التخلص من هيمنة الآيدولوجيا.

علما أن السعي إلى تحقيق هذه النهضة لا يتم إلا بالتشكيك بمعارفنا السابقة، ذلك المنهج الذي إختطه ديكارت ليس لرفض المعارف السابقة وإنما لفحص مدى قدرتها على البقاء والتحقق من صلاحيتها في ضوء تحولات العصر.

هذا العمل لا يقوم به إلا الفيلسوف الذي ينفتح على جميع الأفكار متجاوزا عقدة الايديولوجيا والدين والعقيدة، إذ ان مهمة الفلاسفة كما يقول علي حرب «انتاج افكار خلاقة ومهمة، تمتاز ببعدها عن الخصوصية الثقافية، وهذا ما فعله الفلاسفة في العصر الكلاسيكي العربي، ذلك ان المفكر العربي في تلك الفترة لم يفكر تحت تأثير وعيه لهويته الجمعية، كما تشهد على ذلك بعض الاعمال الفكرية البارزة، والتي لا تشير غالبا الى هوية عرقية او دينية او جغرافية، كالمدينة الفاضلة للفارابي، او الاشارات والتنبيهات لابن سينا، وهذا هو شأن الاعمال الفكرية الحديثة كما هو الحال في خطاب في المنهج لديكارت الذي لم يعد شأنا فرنسياً، بل اصبح ملكا لكل من يعنيه أمر المنهج، وكذلك الحال مع نقد العقل المحض لكانط، او الوجود والزمان لهيدكر، او حفريات المعرفة لفوكو، وكلها عناوين بعيدة عن الخصوصية القومية او الثقافية، لانها تشير الى انخراط المفكر في المشكلات الفكرية العامة المتصلة بالعقل، او الذات، او الوجود او السلطة وهذا ما آلت اليه أغلب المشاريع الفكرية التي تُعرف بهويتها من خلال نسبها العربي أو الاسلامي، والتي حملت سمة التجديد والاصلاح، وذلك لأنهم «لم يحسنوا سوى التقليد، تقليد الماضين من العرب والمسلمين، او تقليد المحدثين والمعاصرين. لأن من يبتكر ويجدد، هو من يشتغل على هويته وانتمائاته، على تراثه واصوله... تفكيكاً وتحويلاً، من اجل ازالة الركام الايدلوجي الذي يطمس الرؤية ويختم على العقل»

ونحن نعرّف الفلسفة بأنها «البحث عن الحقيقة» معنى هذا التعريف هو «أن الفلسفة لا تدعي معرفة الحقيقة وإنما تبحث عنها، ومايترتب على ذلك أن الفيلسوف لايمتلك الحقيقة وإنما يبحث عن طرق للوصول إليها اذ يقول ديكارت «أن لا أسلم بشيء على انه حق مالم يتبين لي انه كذلك»

أما المفكر العربي المعاصر فإنه يطرح مشاكل الإنسان العربي ويعالج مشكلة التخلف في المجتمع العربي، ويحمل في طياته نزعة إنوية تحمل طابع التقديس للذات والتشكيك بالآخر، «فالحمولة على الفكر الفلسفي تشكل عائقا ايديولوجياً امام التفكير الفعال. انها ستار يحجب أكثر مما ينير ويكشف، وتغليب ارادة الهوية على ارادة المعرفة، واستحواذ منطق العقيدة على منطق التفكير النقدي الحر» أما الفلسوف فهو الذي يتبنى فكرة كونية عالمية لا تنفى عنها صفة الخصوصية ولكنه في الوقت نفسه ينظر إلى الإنسان بوصفه إنساناً بمعزل عن جنسه أوقوميته. أما

النظر الى الانسان بوصفه عربي ـ فرنسي، إسلامي ـ مسيحي....إلخ، فهذا يدفع بإتجاه الخلط والمزج بين التوجه الفلسفي والتوجه الايديولوجي، وهذا التوجه هو الذي يحرك ذهنية المفكر العربي، ولنا ان نضع فروقات بين التفكير الفلسفي والتفكير الآيديولوجي، أهمها:

1ـ إن الفلسفة هي البحث عن الوجود بما هو موجود وذلك يدل على علاقة المعرفة بالميتافيزيقا أي انها ترتبط بمباحث الوجود، وهذا طابع يسم الفلسفة التقليدية برمتها، أما الفلسفة الحديثة فهي التي جعلت من الإنسان مركزا، اذ أكد ديكارت على اسبقية الفكرعلى الوجود، فأصبح الانسان مصدر المعرفة ولم يختلف فرنسيس بيكون بإهتمامه بالانسان.

2ـ إن الفلسفة تنطلق من جميع الجهات إلى جميع الجهات، أي ليس لها موطن، أما الايديولوجيا،فإنها تنطلق من جهة واحدة الى جميع الجهات بقصد إلغاء الأبعاد والإبقاء على بعد واحد هو البعد الذي يؤمن به أصحابها، وربما هذه إحدى مشاكل الفكر في الثقافة العربية.

3ـ الفلسفة تبحث عن الحقيقة ولا تدعي امتلاكها كما إنها تقبل الرأي الآخر، أما في الايديولوجيا فالحقيقة موجودة سلفا.وبالاطلاع البسيط على تاريخنا، نجده صراعا على الحقيقة وإدعاء لإمتلاكها، لاسيما في الفكر العربي المعاصر.

4ـ حينما تنغلق الفلسفة على ذاتها وتدعي أنها وصلت إلى الحقيقة، حينذاك تتحول الى آيديولوجيا،وكثيرة هي الفلسفات التي إدعت إمتلاكها للحقيقة بما فيها الماركسية التي نقدت الآيديولوجيا وعدتها وعيا زائفا، وهذه إحدى أهم ميزات الثقافة العربية المعاصرة، أنها ثقافة متحزبة تنزع نحو الدفاع عن آيديولوجيا الجماعة التي ينتمي لها المفكر.

من هنا كان هم الباحثين في هذا الكتاب وفي كل فصل من فصوله، البحث عن النزعة الفلسفية المتبناة عند أغلب مفكرينا العرب المحدثين والمعاصرين،ومحولة تخليص المشاريع الفكرية العربية من إسار الآيديولوجيا وحضورها الطاغي في ألب هذه المشاريع،لا سيما في محاولات الكثير منهم إيهام القارئ والمتلقي وخداعه

في معالجة إشكالية النهضة وإشكالية التراث والحداثة وكأنهما قائمتان فقط على إمكانية إستنساخ تجربة ما. إما تجربة الأنا (التراث) أو تجربة الآخر (الحداثة) أو بالتوفيق بينهما، وكل هذه الحلول هي حلول ترقيعية تلفيقية، لا تناقش ولا تقف عند أصل المشكلة التي يمكن تشخيصها بوقوف العربي متفرجا ومتلقيا سلبيا من الماضي أو الحاضر، وأن المشكلة تكمن في عدم نقد الذات، ورمي التخلف على شماعة الآخر وهنا نقصد بالآخر الغرب بحاضره والعرب بماضيه، والأمر نفسه يحصل في حال التقدم، فهو مرتبط بالآخر البعيد مكانا (حاضر الغرب) أو الآخر البعيد زمانا (ماضي العرب)، وكأن العرب اليوم محكوم عليهم اليوم أن لا يعيشوا لحظتهم وليس لهم القدرة على صناعتها.

ناقش الكتاب جملة من مفكري النهضة والمعاصرين، محاولين فيه الكشف عن ثمرات جهودهم التي دارت برأينا حول محور العلاقة بن الفلسفة والآيديولوجيا، مرة للدفاع عن الفلسفة وأخرى لنقد الآيديولوجيا، منطليقين من رؤية تحكم فصول الكتاب وحاولنا الكشف عنها، مفاده أن الفكر العربي كثيرا ما كان ينتصر للآيديولوجيا على حساب الفلسفة، وهذه هي المشكلة التي جعلت الانسان العربي عموما أسير الحس الجمعي الذي لعبت عليه الآيديولوجيا، عبر إستنهاض الهمم باللعب على الوجدان و(التهييج العاطفي) وتغييب فاعلية العقل.

د. علي عبد الهادي المرهج
استاذ الفكر العربي في كلية الاداب ـ
الجامعة المستنصرية

مسألة الحرية بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي خير الدين والطهطاوي أنموذجاً

د.عمر بن بوجليدة
باحث من تونس

استهلال:

إن مقدمة أقوم المسالك «وتخليص الأبريز» من أهم النصوص المؤسسة للخطاب السياسي المعاصر اشترك مؤلفاهما في اختيار منحى واقعي براغماتي أكثر منه خطابا فلسفيا تنظيريا. وكان الاقتباس عن الغرب والسير على منواله المفهوم المركزي.

فكان اختيارنا لخطابي «الطهطاوي» و«خير الدين» مقصودا باعتبارهما نموذجين يتمم أحدهما الآخر، فيمنحان معا نظرة شاملة، حول حركة الإصلاح التي تخللت القرن التاسع عشر، ذلك أنه كان لهما اتصال بالسلطة ـ وإن كان متفاوتا ومختلفة وظائفه.

ثم أنهما انتهجا «فن الرحلة»[1] ولهذا الفن مقومات وأهمها السماح بتسجيل يبدو مباشرا لتجارب ـ الغرب ـ ووصف لمؤسسات الممالك التي زارها كل منهما. وقد اتحدا في موطن الزيارة ـ فرنسا ـ التي صارت المثال والنموذج، والحلم لكليهما، رغم اختلافهما في توجيه النظر لمؤسسات دون آخرى، ولا شك أن هذا الأنموذج يبلور التوجه الإصلاحي في الكتابة السياسية ـ وينجز السؤال ـ الهاجس، كما وضح «ألبرت حوراني»: كيف يمكن للمسلمين إن يصبحوا جزءا من العالم الحديث دون إن يتخلوا عن دينهم[2].

---

(1) انظر منجية عرفة منسية: سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح، الدار التونسية للنشر ص31.

(2) أنظر ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (1789 ـ 1939) بيروت 1983 ص 121.

وبالتالي يصبح مضمون الخطاب المقارنة الضمنية بين مبادئ النهضة الاوربية وبين واقع الممالك العربية ـ الإسلامية وإبراز الهوة التي تفصل الحال عن الامكان. والتي أقنعت بضرورة إنجاز البدائل.

أما على مستوى الفروق فالطهطاوي ينتمي إلى جيل النصف الأول من القرن التاسع عشر أي أن العلاقة مع الحضارة الجديدة لم تتوضح حينها. فهو لم يعهد الاتصال بها إلا نادرا، بينما خير الدين يمثل جيل النصف الثاني من ذلك القرن، وقد تبينت العلاقة العدائية بالغرب وما تبنيه للحضارة الاروبية وعلومها إلا محاولة للخروج بالشعوب الإسلامية من أوضاعها ـ السالبة ـ وقد شملت الفروق كذلك الانتماء المكاني فإن كان الطهطاوي من أصيلي مصر الرائدة فيما سيعيشه الشرق من محاولات انفصالية مبكرة نسبيا. انتمى خير الدين إلى الحضارة التركية دما والتونسية تربية وموطنا. وقد نتجت عن هذا الانتماء الحيزي اختلافات إيديولوجية جذرية، كانت قومية بالنسبة للطهطاوي، وأكثر اتساعا وشمولا بالنسبة لخير الدين.

و قراءة النص، خير سبيل يتيح لنا النفاذ الناجع إلى مظانه، وإلى دلالاته الثاوية فيما وراء مقاصد الكاتب، ونواياه، ولعلنا بهذا الأجراء ننجح في التحرر من أحد العطالات، التي ظلت تسم الفكر العربي ـ الإسلامي، بميسمها ـ الصراع السياسي ـ وبالتالي يتوافر الحس النقدي لمسلمات الخطاب وفرضياته، ونحن نتسقط إيقاع النص الذي استند إليه كل من «الطهطاوي» و«خير الدين»، نتحسب من التورط في اتخاذ ذواتنا مرجعا ومعيارا، لا للمقارنة ولكن للمحاكمة، لا لتشديد الفوارق ولكن للإلحاق والإدماج أو الطرد والنبذ والإلغاء.

بطريقة في التفكير مغايرة، وبكلام آخر، لن نطلب من الطهطاوي ولا من خير الدين لا حقائق، ولا أخطاء، ولكن سنبحث في الآليات الذهنية التي تحكمت في انتاج ما اعتبراه «حقائق» وما قدراه على أنه أخطاء غيرهم.

وهكذا فنحن لا نريد أن نركز على الإصلاحات السياسية الفاشلة. أو الفاعلة في بنية التاريخ العربي المعاصر، إننا نريد الوقوف عند البنية العميقة للخطاب السياسي العربي: وكيف تجلى مفهوم الحرية؟ والتحولات التي طرأت عليه من مفهوم يرتبط بالفقه والأخلاق أي بما هو اتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل،

بمعنى انه حكم شرعي ولكنه كذلك إثبات واقع (=وهذا ما نهتم به في العنصر الأول أي الحرية بين الفقه والأخلاق) إلى اعتباره المبدأ والمنتهى كما في المنظومة الليبرالية ومن ثمة مصارعة الاستبداد وانجاز تنظيمات سياسية وإدارية تقوم على الحرية وبالتالي أصبحوا يحاولون قدر المستطاع التعبير عن أفكار ليبرالية في قالب فقهي تقليدي (= ويتوضح ذلك في العنصر الثاني أي الحرية الليبرالية أو العقلانية والنظام السياسي والإداري) لتأكيد قيمة الحرية (= والفصل الثاني يحاول إبراز قيمة الحرية ووظائفها) فقد نقلت لنا نصوص الطهطاوي وخير الدين مضامين، ومفاهيم ومصطلحات صادمة لجهاز التفكير مثل مفهوم التمثيل البرلماني والسلطات الثلاث والديمقراطية بما هي أشكال للحرية تجسد فوائد كثيرة، فقد فتشا لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية وذلك بإحياء بعض المصطلحات، فقيمة الحرية في المجتمع الغربي توازي ما عرف عندنا بالعدل والإنصاف ومجلس نواب العامة يسمى عندنا أهل الحل والعقد: لقد كان خطاب الرجلين تعبيرا عن مشروع إصلاحي يطمح إلى تحديث الدولة ومواجهة متطلبات الواقع (=وذلك ما نقف عنده في الفصل الأخير، بما هو لحظة نقدية واجهت الإصلاح: سواء على المستوى النظري أي ضيق المصطلح الفقهي واتساع المفهوم السياسي أو على الصعيد العملي أي ضرورات السياسة ومتطلبات الواقع).

فكانا رائدين في الدعوة إلى تبني القيم الغربية حيث تجلت لهما الحرية مكمنا من مكامن القوة الأوروبية وسببا أساسا في التقدم الاقتصادي والنهوض السياسي والاجتماعي: وكان التساؤل: هل الحرية حكرا على الغرب دون غيره من الأمم الأخرى لا سيما العربية الإسلامية التي لا تزال تعاني التأخر التاريخي الذي اقض مضجع رجل السياسة؟

ما الذي يخيف العربي ـ المسلم من الحرية؟ والأهم كيف يمكن إدراج الحرية في المجتمع وتفعيل ما يحف بها من المعاني في تغيير بناه وهياكله دون المس بالمنظومة المرجعية الشرعية؟

I ـ الحرية بين الفقه والسياسة:

لقد اتخذت الحرية في كل من «تخليص الابريز» و«أقوم المسالك» حضورا

مكثفا وإشعاعا قويا سواء من حيث تداول الكلمة ومتعلقاتها أو من حيث الاهتمام بمعانيها وأبعادها، فبدت للدارس شعارا للإصلاح في جميع وجوهه وشرطا ملازما لكل مراحله وأهدافه ولكن هذا الاستقطاب الجوهري يطرح أسئلة ملحة:

ما هي الخلفية التي جعلت الرجلين مهجوسين بهذا الموضوع، تحليلا وتأصيلا، وتنظيرا؟ وما العلاقة بين الحرية والتنظيم السياسي المنشود؟ وما العلاقة بينها وصلاح العمران؟ ثم ما مدى انسجام مفهوم الحرية لديهما والمرجعية الفلسفية الليبرالية التي هو سليلها المنطقي، من ناحية، والمرجعية الفقهية التي ينشد إليها الإطار الاجتماعي الذي يراد تنزيل الحرية فيه، من ناحية أخرى؟

1 ـ الحرية بين الفقه والأخلاق:

يقول «ابن أبي الضياف» «لذلك قالت حكماء الإفرنج ـ الرأي حر ـ ثم يعلق ولا يخفي أن الرق في نفسه غير قادح في الفطرة الإنسانية ولا ينافي أخلاق الكمال والدين، لأنه مصيبة نزلت بمن الحرية فيه أصل.»(1) ونفهم من التعليق أن المؤلف أوّل الجملة، كما يوضح «عبد اللّه العروي»(2) الرأي حر، على معنى ـ الرأي للرجل الحر ـ والأمثلة التي تدل على عدم استيعاب مفهوم الحرية الاروبية كثيرة وما يعنينا كون المجتمع العربي ـ الإسلامي كان لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوروبا الليبرالية.

إن كلمة حرية في اللغات الأوروبية كانت عادية لدى الغربيين في القرن التاسع عشر والمفهوم كان بديهيا إلى حدّ أنه لا يحتاج في الغالب إلى تعريف: أما علماء وفقهاء الإسلام فإنهم كانوا لا يستعلمون عادة الكلمة، التي تعرف رواجا، إلا كترجمة اصطلاحية للكلمة الاروبية، وكانوا كذلك لا يتمثلون بسهولة ودقة مفهوم الحرية، فهل معنى ذلك أن كلمة حرية في اللسان العربي الحديث لا تعدو أن تكون ترجمة اصطلاحية لكلمة أروبية تستعير منها كل معانيها دون أدنى ارتباط بجذرها العربي؟

---

(1) ابن أبي الضياف، الاتحاف ج 1 ص23

(2) عبد اللّه العروي، مفهوم الحرية ص 13

* ابن أبي الضياف يعتبر خير الدين زعيم الحركة الإصلاحية في عصره ويؤزر مواقفه مؤازرة تامة

تحمل مادة «حرر» أربعة معان متميزة:

الأول: معنى خلقي وهو الذي كان معروفا في الجاهلية وحافظ عليه الأدب، كأن نقرأ في اللسان: الحرة تعني الكريمة، يقال ناقة حرة ويقال ما هذا منك بحر أي بحسن

الثاني: معنى قانوني وهو المستعمل في القرآن مثلا تحرير رقبة مؤمنة (سورة النساء 92) أو نذرت لك ما في بطني محررا (آل عمران 35) وفي كتب الفقه مثلا: ولا يقتل حر بعبد ويقتل به العبد (رسالة القيرواني)

الثالث: معنى اجتماعي، وهو استعمال بعض متأخري المؤرخين: الحر هو المعفى من الضريبة

الرابع: معنى صوفي: ذلك أن الجرجاني يوضح في تعريفاته أن «الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والاغيار وهي على مراتب»

ونستخرج من هذا العرض فائدتين: الأولى: أن الصيغة المألوفة هي الصفة ومشتقاتها: حر، محرر، تحرير. أما المصدر الأصلي: حرية فإنه يستعمل للتمييز بين ما كان حرا من الولادة وبين ما كان عبدا ثم أعتق، في اللسان يقال «حر الرجل، حرية من حرية الأصل لا حرية العتق». والفائدة الثانية: هي أن المعاني الأربعة تدور حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته، أكان ذلك الغير فردا يتحكم فيه من الخارج أو قوة طبيعية تستعبده من الداخل، وبهكذا يحيلنا القاموس إلى مجالين يعبران عن النشاط الإنساني.

الفقه: الذي يحدد كيفية تعامل الإنسان مع الإنسان والأخلاق: التي تصف علاقة العقل بالنفس في ذات الإنسان. ويمكن أن نستنتج من هذا التحليل: أن اللغة: تعكس ثقافة مجتمع في حقبة من حقب التاريخ، فقد هدانا القاموس إلى ميدان الفقه من جهة والأخلاق من جهة ثانية. فالفقه يتعرض لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق، والحجر...وكفالة المرأة... والطفل... ونتنين أن الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة، لا تكتمل إنسانية الإنسان إلا إذا أصبح قادرا على الانضباط لقواعد وأوامر سماوية (=الطفل والمعتوه يسقط

عنهم التكليف) (= حريتهم واسعة، لكن إنسانيتهم ناقصة) والفقه لا يبرر الرق ولا وضعية المرأة الدونية، يسجل ذلك كواقع، لكن يسجل أيضا أن حالة العبد والمرأة تجلب نقصانا في العقل أي في المروءة، ولذلك تخفض من مسؤولية من لحقت به تلك الحالة: نلاحظ في كل الأحوال ترابطا بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة.

أن المجتمع الذي يصوره لنا الفقه مجتمع مجزأ إلى أحرار ورقيق: ينقسم فيه الأحرار إلى أكفاء ومحجورين والأكفاء إلى رجال ونساء والرجال إلى حكام ومحكومين، هذا سلم اجتماعي ينطلق من الأقل حرية وينتهي إلى الأكثر قدرة على التصرف شرعا، وفي نفس الوقت من الأقل إلى الأكثر مروءة وعقلا: فالحرية هي بالتعريف كما يقول «العروي» = الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل، والحرية حكم شرعي لكنه في نفس الوقت إثبات واقع:مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته وهذا التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون.

أما في مستوى الأخلاق فنطرح قضية الحرية من زاويتين الزاوية الأولى تشير إلى علاقة العقل بالنفس بالطبيعة بمعنى هل يستطيع العقل أن يتغلب على النفس ويغير ميولها الطبيعية؟

والزاوية الثانية: تطرح علاقة الإرادة الفردية بالمشيئة الإلهية بمعنى هل يمكن أن تعارض الأولى، الثانية؟ وأغلبية المسلمين اتخذوا في النهاية خطا وسطا عبرت عنه «الأشعرية». (=أي الفقه والأخلاق) بعيدا كل البعد عن المفهوم الليبرالي الحديث في الغرب[1] وهذا المفهوم عينه هو الذي تطلع إليه رواد الإصلاح باعتباره يربط بين الحرية والعقلانية والنظام السياسي والإداري: فكيف تمثل الطهطاوي وخير الدين هذه المرجعية الوافدة؟

2 ـ الحرية الليبرالية أو العقلانية والنظام السياسي والإداري:

إن الليبرالية تعتبر الحرية، المبدأ والمنتهى، ومن الطبيعي إذن أن يكون المفكرون العرب في العصر الحديث قد تلقوا مفهوم الحرية من خلال تعرفهم على الليبرالية.

---

(1) زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية (الفصل الأخير) مشكلة الحرية السياسية (ص258 ـ 296).

الليبرالية التي تقول بمفهوم الذات، والفرد العاقل المالك لحياته، أيضا التي تؤكدعلى مفهوم المبادرة الخلاقة وكذلك بمفهوم المغايرة والاعتراض: هذه هي الخطوط العريضة للمنظومة الليبرالية التي كانت تغذي اذهان الكتاب والسياسيين.

من الواضح أن المجتمع الإسلامي القائم آنذاك كان يتعارض في كل نقطة مع البرنامج الليبرالي فكان يبدو للملاحظين الغربيين غير منظم... غير معقول... غير إنساني، يلزم إصلاحه على أساس المبادئ المذكورة، من الواضح أيضا أن أغلب المفكرين العرب والمسلمين شاركوا الأوروبيين أحكامهم بل كانوا أكثر عنفا في النقد وأكثر حماسا في المطالبة بالإصلاح، إنهم قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية، إنهم جميعا لا يضعون قضية **الحرية** في إطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها.

إن ذلك يعني أن ثمة تباينا غليظا مع الفكر التقليدي الإسلامي الذي كان يطرح قبل كل شئ مسألة **أصل الحرية**، إنهم لم يعوا تمام الوعي أصل هذه **القطيعة**، لكنها موجودة في كتاباتهم وهذه الظاهرة هي التي تلحقهم بالفكر اللبرالي الذي يتميز بحصره لمشكلة **الحرية** في إطارها السياسي الاجتماعي يقول «الطهطاوي»»الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور وتنقسم إلى خمسة: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية وحرية سياسية وحرية مدنية»[1] في هذا التعريف تداخل واضح يبين أوصاف ليبرالية وتحليلات فقهية، كأن الكاتب يحاول جهد المستطاع أن يعبر عن أفكار لبرالية في قالب فقهي تقليدي عندما يكتب مثلا»الحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الإنسان وانطبع عليها فلا طاقة لقوة البشرية على دفعها بدون أن يعد دافعها ظالما[2] «هذه فكرة يصادق عليها الليبرالي ولا ينفيها الفقيه، قد يكون «الطهطاوي» قد وقف بين تكوينه الفقهي وبين تأثره بالأفكار الليبرالية وهذا هو الأرجح. بيد أن المهم بالنسبة إلى موضوعنا هو أنه يأخذ الحرية كمنطلق، كحق بديهي وهذا هو ما يميز الليبرالية على العموم.

---

(1) الطهطاوي: الأعمال الكاملة ج2 ص231.

(2) الطهطاوي: نفس المصدر ص 519.

وما يتميز به «المؤلفون» العرب اللبراليون عن زملائهم الغربيين ميزتين اثنتين:

فأما الأولى: فهي ناتجة عن دفاعهم عن الحرية ضد خصومها داخل مجتمعهم، يقولون أن الإسلام في صميمه دعوة إلى الحرية، ـ كل شيء في الحياة الإسلامية يناهض الحرية، فهو ليس من الإسلام الحقيقي:نقرأ مثلا عند «خير الدين»»إن الحرية والهمة الإنسانية التين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب»[1].

إن هذا الموقف جد سطحي بالنظر إلى أسباب معارضة الفقهاء لمفهوم الحرية الإنسانية المطلقة، لكن اللبرالي عامة لا يهدف إلى فحص مفهوم الحرية بقدر ما يريد إثباتها وتطبيقها فلا يرى نتائج إطلاق معنى الحرية الإنسانية في الميدان الفلسفي.

وميزة الليبرالي العربي الثانية: هي إرادة تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين لكي تنتشر الأفكار الليبرالية في المجتمع الإسلامي لا بد من إستخدام التاريخ واستحضار الأبطال، كان المجتمع العربي إذن في حاجة إلى نشر دعوة الحرية أكثر مما كان في حاجة إلى تحليل مفهومها. ومن هنا الخصوصية: من جهة إستعملوها كشعار ولم يتجاوزوا الشعار إلى التمثل الفلسفي ومن جهة أخرى تأثروا بها طويلا.

لقد أصاب وعيهم بالتاريخ، إنكسار عجيب، ذلك أن الحكم الإستبدادي الشرقي الذي عايشه خير الدين والطهطاوي يتميز باللاعقلانية لأنه كان خاضعا لأهواء السلطان ومصالح حاشيته والمناورات الخفية للمتنفذين. في السراي. وكان المواطن يخضع لهذا الحكم خضوعه لقضاء مبرم وقدر محتوم لا منطق له، وقد تفطن كل من خير الدين والطهطاوي إلى الخلل الكبير الذي يميز الوضع الإسلامي بالمقارنة مع «النظام» العقلاني الذي كانت تخضع له السلطة في أوروبا، وفرنسا بالتحديد.

---

(1) خير الدين التونسي: أقوم المسالك ص158 (= ويتضمن مقدمة نظرية وكتابة لتاريخ عشرين دولة أوربية).

*هذا النص لم يكن من تحرير خير الدين: صحيح أنه يتضمن تنظيرا وتبريرا لدعاويه وبرنامجه الإصلاحي إلا أن صياغته تعود إلى بعض المثقفين الذين كان يستعين بهم في بعض مهامه السياسية (=سالم بوحاجب مثلا).

فعكس السلطان الشرقي الذي كان يستمد شرعيته من قوة غيبية. كان الغربي يستمد شرعيته من الشعب عبر ميكانيزمات واضحة، تخضع لقانون موحد ومعلوم حسبما ضبطه «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي أقرته الثورة الفرنسية. وقد أبدى «خير الدين» في «أقوم المسالك» و«الطهطاوي» في «تخليص الإبريز» إعجابهما بهذا النظام العقلاني في السياسة والإدارة وتحمسا له أيما حماس فقال الطهطاوي متحدثا عن النظام البرلماني»وحيثما كانت رسل العمالات قائمة مقام الرعية ومتكلمة على لسانها كانت الرعية كأنها حاكمة نفسها وعلى كل حال فيها دافعة الظلم عن نفسها بنفسها أو هي آمنة منه بالكلية[1]«ثم عاد إلى هذا الموضوع في خاتمة كتابه «مناهج الألباب» حيث بين أن «الانتظام العمراني» محتاج إلى قوتين عظيمتين معا «القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة بالمفاسد»، والقوة المحكومة وهي القوة الأهلية المحرزة لكامل الحرية المتمتعة بكامل الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية «ويقسم القوة الحاكمة إلى ثلاثة «أشعة قوية» هي قوة تقنين القوانين وتنظيمها، وقوة القضاء وفصل الحكم، وقوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها: أي السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية: يسمى ذلك «فن السياسة» أو «فن الإدارة» أو علم تدبير المملكة ويعتبر أن هذا الفن ضروري ويحث على نشره وتعليمه وهو ما نسميه = التربية الوطنية.

وعلى غرار مفكري الأنوار وصانعي الثورة الفرنسية يعبر «الطهطاوي» عن إعلائه لشأن القانون واعتباره الناموس الأعلى الذي يجب أن يخضع له الجميع من حاكم ومحكوم ويرى أن «الممالك قد تأسست لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية، وصيانة الأنفس والمال...»[2] وهو ما يسميه بضرورة اتباع الملك «الأصول المربوطة حسب أحكام المملكة المشروطة» وعبارة المشروطة هنا مشتقة من عبارة الشرطة charte (=تعني النظام الأساسي أو الميثاق) الفرنسية هي التي تقوم مقام الدستور.

ويبين الطهطاوي أن الدولة في أوروبا أمكنها بلوغ هذا الشأو من النظام الجالب

(1) الطهطاوي: الأعمال الكاملة ج2 ص231.

(2) الطهطاوي: نفس المصدر ص519.

للعزة والقوة بفضل الخروج من ربقة نظام الإقطاع الذي كان أصحابه مستبدين بما تحت أيديهم، فلما قضى الأروبيون على نظام الإقطاع... «تواجدت عند الجميع الحرية وصارت ممالك أوربا بالتمدن حقيقة حرية».

وقد جعل الطهطاوي له هدفا من كشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية العجيب والتنويه بأحكامهم وقوانينهم وهو أن يكون «عبرة لمن اعتبر» أي أن يكون قدوة وهو بذلك يدعو إلى ضرورة إقرار نظام بديل للنظم الاستبدادية الشرقية. ولهذا قدم الطهطاوي عرضا مفصلا في كتابه «تخليص الإبريز» للنظام السياسي الفرنسي وقام بترجمة مفصلة لنص الدستور الفرنسي.

أما خير الدين فانه بعد أن بين بإعجاب معالم التقدم في أرويا أقر بأن أصل ذلك التقدم يعود إلى «أصول تنظيماتهم السياسية التي هي أساس التمدن والثروة» لأن «الأمم الأروباوية لما ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك ورجل دولهم بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد مجلبة للنظام الناشئ عنه خراب الممالك... جزموا مشاركة أهل الحل والعقد في كليات السياسة»[1] ويقول في موضوع آخر مؤكدا توجهه العقلاني في السياسة» وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون (=أي الدستور) المرادف للتنظيمات السياسية فاجتني أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم»[2].

وهكذا يمكن أن نفرق بين حرية نفسانية ميتافيزيقية، يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل وبين حرية سياسية اجتماعية يركز عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته، وينتج بالطبع عن اختلاف الاهتمام والنظرة، اختلاف في المفاهيم.

ولكن ما يتجلى واضحا في الخطاب تلك النزعة البراغماتية التي تنزع إلى التقريب والتوليف بين المرجعيتين المختلفتين، ذلك أن المفاهيم والإحالات التي التجأ فيها كل منهما إلى الفقه وعلم الكلام، تقترب ان لم تماثل الحرية كما نتصورها الآن:

---

(1) خيرالدين: أقوم المسالك ص 218.

(2) خيرالدين: أقوم المسالك ص 218.

تدور كلها حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالقه وأخيه في الإنسانية، فهي قانونية أخلاقية.

وإذا كان مفهوم الحرية كما تصوره القرن 19 يدور حول الفرد الاجتماعي كمشارك في هيئة إنتاجية، أي المجال التنظيمي الإنتاجي، وهو مصب اهتمام الليبرالي فان ذلك لا يتعارض مع المفهوم الفقهي.

هناك محاولة لتبيئة المفهوم إذن: فما هي أشكال الحرية التي سيركزان عليها؟ وما هي الوظائف التي يعول عليها في النهوض بها؟

II ـ قيمة الحرية ووظائفها

إن إحالة الحرية على مرجعيتين مختلفتين عند كل من الطهطاوي وخير الدين ووعي كل منهما بأصول ذلك الاختلاف وحرصهما على التوفيق والتقريب دون الإقصاء أو الإلغاء، منح مفهوم الحرية أكثر اتساعا، ومن هنا نجد عندهما حديثا عن أكثر من شكل للحرية ونجد في عملهما اشتغالا كبيرا على المصطلح، فهناك سعي ملح لإيجاد ما يقابل الحرية بأبعادها الليبرالية في الثقافة العربية الإسلامية، ثم إن المقاصد التي تحكمت في تفكيرهما جعلت خطابيهما ابعد عن التنظير الفلسفي العميق/اقرب إلى التوظيف العملي الناجع: فما هي أشكال الحرية وما هي وظائفها؟

1 ـ أشكال الحرية

لقد نقلت لنا نصوص «الطهطاوي» و«خيرالدين» مضامين ومصطلحات، صادمة لجهاز التفكير، مثل مفهوم التمثيل البولماني، السلطات الثلاث، الديمقراطية والحرية.

إن مضمون هذه الدعوة هو مقاومة كل سلطة تسلب الإنسان حقه في أن يكون سيد أفعاله، وكأن تحرير الفرد هو شرط تحرر المجتمع من تسلط الدولة المطلقة.

ومن أبرز هذه المفاهيم الديمقراطية، البرلمان، المجتمع المدني، والفصل بين

السلطات، في هذه الشبكة من المفاهيم ينتظم مفهوم الحرية؟ ويكتسب دلالاته وهي دلالات مرتبطة بالوجود السياسي والاجتماعي.

ولنا أن نلاحظ أن خطاب «الطهطاوي» و«خيرالدين» قائم على التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة للحرية، وبين محاولات الرجوع المطردة إلى معان ودلالات ومصطلحات تنسحب من المرجعية القديمة والتقريب بينها والمصطلحات الحديثة.

لقد تجلت محاولات الرجوع هذه بوضوح، فقد فتشا لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية وذلك بإحياء بعض المصطلحات القديمة وإعادة استخدامها، وقد وجد «الطهطاوي» المقابل في مصطلح العدل[1] الإسلامي فأعتبر أن قيمة الحرية في المجتمع الغربي توازي ما عرف عندنا بالعدل والإنصاف «ومن الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف»[2].

إذن قدم «الطهطاوي» ها هنا العدل ثم يأتي بعد ذلك بالتسوية بين الحرية عندهم والعدل والإنصاف عندنا وقد سبق أن مهد في نفس الفصل المخصص «في تدبير الدولة الفرنسية «ففيها أيضا يذكر العدل والإنصاف وهو يتحدث عن الدستور الفرنسي أو كما ترجمه حرفيا «الشرطة ««والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة «وبهكذا فإن الطهطاوي يأتي أولا على ذكر العدل والإنصاف في الإسلام ثم يذكر الكلمة في المادة الرابعة من دستور 1818 ثم يجمع المفهوم الإسلامي والكلمة الفرنسية في تعريفه للحرية عندهم بالعدل والإنصاف عندنا وبالتالي تتحد فكرة العدل بفكرة الحرية إتحادا إلى جانب فكرة «منع الظلم» أو «ضبط الجور» ذلك أن الظلم هو اعتداء على القانون ومن ثمة تترابط هذه المفاهيم وتتداخل وتتماهى في فكر «الطهطاوي» لتؤكد المفهوم الأول الذي تظهر عليه الحرية في «تخليص الابريز» إنها مبدأ سيادة القانون إلى جانب تصور للحرية ثاني يبلور «الحرية الشخصية» «وقد ضمنت الشريعة لكل إنسان التمتع

---

(1) قرني عزت: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة: سلسلة عالم المعرفة 1980.

(2) الطهطاوي: تخليص الإبريز ص148

بحريته الشخصية»[1] إنها «حرية الاعتقاد» وكذلك «الحرية السياسية» و«حرية الرأي» و«حرية الملكية «وبهكذا يتعدد مفهوم الحرية ويغتني إلى الدرجة التي لم تعد فيها مجرد مقابل «للعدل والإنصاف» الإسلاميين بل أصبح أخطر، إنها أصبحت تعني رفض حكم الاستبداد «أن يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة إلى الملك أصلا»[2] إن ما يحرك «الطهطاوي» هو الرغبة في الإقناع بأن الحرية ليست غريبة عن الفكر السياسي الإسلامي لذلك يتوسع في تأويل مصطلح الحرية وإعطائه أبعادا جديدة تماثل أو تقرب بينه وبين الممارسة السياسية الإسلامية وعلى هذا النهج سار خير الدين متأثرا بالطهطاوي وحاول المقارنة بين المفهوم الإسلامي للحرية والمفهوم الغربي الحديث بل وانتقل إلى اعتبارها ملازمة للعدل وأصلا من أصول الشريعة الإسلامية «**وهل يتيسر ذلك التقدم** دون إجراء تنظيمات سياسية، تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل والحرية اللتين هما أصلان في شريعتنا»[3].

نجد إذن ذينك الخطين المتوازيين: النقل عن الغرب، وتحديد المقابل الإسلامي: فعند الحديث عن «مجلس نواب العامة» ويقول أنه يسمى هكذا عند الأورباويين «**وعندنا بأهل الحل والعقد**»[4] ولكنه يدرك هنا اختلافا جوهريا: فمجلس النواب تنتخبه الأهالي، أما أهل الحل والعقد في الإسلام فإنهم غير منتخبين منهم «**وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقين وإذا تعين للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم**»[5] وأما مهمة «مجلس النواب» «فهي أن يتكلم بمحضر الوزراء وغيرهم من رجال الدولة بما يظهر له في سيرة الدولة من استحسان وضده»[6] وهو ما كان قد عبر عنه في تعريف الحرية السياسية «من أنها تداخل الرعايا في سياسة الدولة

(1) الطهطاوي نفس المصدر ص 83.
(2) الطهطاوي نفس المصدر ص 167
(3) خير الدين: أقوم المسالك ص 123.
(4) خير الدين: نفس المصدر ص75.
(5) خير الدين: نفس المصدر ص 59
(6) خير الدين: نفس المصدر ص75.

والمباحثة فيها هو الأصلح»[1] والاسم الإسلامي لهذه الوظيفة هو الشورى [2] وأحيانا ما يستخدم «المشورة»[3] ويسرع خير الدين إلى طمأنة السلطان أن تلك «الشورى «لن تأخذ من حقوقه الكثير، كما أن مشاركة أهل الحل والعقد للأمراء في كليات السياسة] = لن يكون فيها [تضييق لسعة نظر الإمام وتصرفه العام»[4].

ثم إن هذه الحرية قد تبلورت بالتركيز على الفرد وحريته الجوهرية في الوجود، فحق الفرد حق طبيعي يصونه القانون وحرية التصرف في المال والنفس والجسد = الحرية الشخصية وتضمن حرية الاعتقاد وإبراز الرأي والتعبير وهي حرية المطبعة وهذا التعبير ترجم حرفية للتعبير الفرنسي حرية الكتابة والنشر ويقول «الممالك الأوروبية التي أقرت هذه الحرية تمت لها الحرية المطلقة»[5] ومقابلها الإسلامي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وجب على علماء الأمة وأعيان رجالها تغيير المنكرات، ونصب الأورباويون المجالس وحرروا المطابع. فالمغيرون للمنكر في الأمة الإسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي أوربا المجالس وأراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع»[6] إلى جانب حرية الإنتاج وكنز الثروة (= الحرية الاقتصادية).

إن مقاصد خير الدين هي مقاصد الطهطاوي نفسها، من هذه المنهجية التوفيقية، وهي الأخذ بهذه القيمة الأساسية للتقدم والتمدن الغربيين، وتعميم ممارستها في المجتمع الإسلامي ولذلك حرص على أن ينقل إلى قرائه بالأسلوب المناسب وفي الثوب المألوف قناعته باتفاق القانونين الشرعي والوضعي في الأصول وإن اختلفا في الفروع وهو في ذلك كله يصدر عن انبهار بمظاهر الحرية كما مارسنها الممالك الأورباوية»... تأسست بها عروق الحرية»

ولكن كليهما كان على وعي باختلاف الأسس النظرية والفلسفية التي أفضت إلى إحلال هذه القيمة في المجتمع والفكر الغربيين (= أسس عقلانية علمانية

---

(1) خير الدين: نفس المصدر ص75.

(2) خير الدين: نفس المصدر ص 16.

(3) خير الدين: نفس المصدر ص 12 ـ 13 ـ 32 ـ 42.

(4) خير الدين: نفس المصدر ص 76.

(5) خير الدين: نفس المصدر ص75.

(6) خير الدين: نفس المصدر ص 12

قامت على القطع مع الكنيسة) عن الأسس التي استندت إليها الممارسة السياسية الإسلامية (= أسس شرعية دينية) وهذا ما نجده صريحا في بعض المقاطع من كتابي الطهطاوي وخير الدين إذ يقول صاحب «التلخيص» قوانين هذه البلاد محض سياسية ووضعية بشرية وتمدن الممالك الإسلامية مؤسس على التحليل والتحريم الشرعيين بدون مدخل للعقل»[1] وكذلك رفض خير الدين المبادئ العلمانية التي رآها تناقض الإسلام، ولذلك يبدي بعض الاحتراز على «فولتر» مع اعترافه له بالفضل «روسّو هو ونظيره فولتر هما اللذان أنشأ ثورة فرنسا وهيأ أسبابها واستعجلا وقوعها ولو لم يحمله فولتر انحلال العقيدة على عدم احترام الشرائع والديانات لكان النفع بمعارفه أعم»[2] إن هذه الملاحظات تقودنا إلى التساؤل عما إذا كان هذا التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة والعودة إلى استرجاع المعاني التي ارتبطت به قديما دليلا على أن الخطاب التوفيقي وبحكم أسبقيته التاريخية في اللقاء مع الحداثة الغربيّة لم يتمثل المفاهيم الجديدة والتي قامت لتعلن القطيعة. والتي خلخلته شديدا.؟

ثم إنها تقودنا إلى تساؤل أهم مفاده إلى أي حد تستطيع الحرية بلبوسها الفقهي ومضمونها الليبرالي، وبهذه المعاني المتعددة، وبهذه الازدواجية المرجعية ـ أن تؤدي الوظيفة الإصلاحية؟ والرهان الحضاري الذي يتطلع إليه رواد الإصلاح؟

2 ـ فوائدها:

لقد شاع عند الدارسين الربط بين خطاب الطهطاوي وخطاب خير الدين لأسباب عديدة لعل أهمها توظيفهما لمفهوم الحرية في إصلاح نظام الدولة وصلاح العمران فكلاهما مشبع تماما بمعنى الحرية كما هي عند الغرب الذي سيطر على أوربا الرأسمالية ابتداء من القرن الثامن عشر ودعامته حرية المبادرة الفردية.

فخير الدين من موقعه كرجل سياسة ودولة لم يكن معنيا بالمعنى الفقهي القديم بل هو معني بما يحف بالحرية من دلالات اجتماعية واقتصادية واسعة ووجود هذا الأصل السياسي للمجتمع الإسلامي القديم (= العدالة، المساواة،

---

(1) الطهطاوي: التلخيص ص 123

(2) خيرالدين: أقوم المسالك ص 209

الشورى) فنجد عنده حثا وتحريضا على التمسك بهذا المعنى الحديث لمفهوم الحرية وتجسيمه في هياكل الدولة الإسلامية العثمانية «إنما يهمه أن ينقل إلى معاصريه بالأسلوب المناسب قناعته باتفاق القانون الشرعي والوضعي في جوهر الأمور» على حد تعبير معن زيادة[1] وكذلك الطهطاوي لا يخرج عن هذا الخط فهو يرى أن «الأمة لا يمكن أن تستعيد قوتها إلا إذا عرفت مكامن القوة في أوربا وتبنتها، ولكن ما الذي يجب أن نعرفه عن قوة أوربا؟

والحرية في اعتقاده مركز للنظام السياسي الفرنسي وإنها هي «مقصد رعية الفرنساوية»[2] كما أن السبب المباشر لعزل «شارل العاشر» والدفاع عنه حيث حاول هذا الملك أن يضع نهاية لحرية التعبير والصحافة.

وبهكذا فإن الرجلين يوظفان الحرية لمقاومة الاستبداد والحكم المطلق وهو ما تقتضيه المرحلة التاريخية التي كان يعيشها المجتمع الإسلامي آنذاك فسلطة الدولة مطلقة لا يحدها شيء، من هنا كان بحث خير الدين في التراث الإسلامي عن شاهد[3] يناهض هذا الضرب من نظام الحكم ويتمثل في سياسة «عمر بن الخطاب» يقول «وهذا على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه» من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليقومه ـ يعني انحرافا في سياسة الأمة وسيرته معها»[4] ثم يحيل إلى نظام الحرية وتقنينها في أوربا وصولا إلى المجالس النيابية المنظمة فمطلب خير الدين إصلاحي نفعي ـ براغماتي، لذلك يميز بين الحرية المطلقة التي تكون فرصة «لتشتيت الآراء وحصول الهرج»[5] والحرية المنظمة التي يكفلها الانتخاب وتتيح للأهالي التداخل في السياسات.

وكذلك يبدو جليا في «تخليص الإبريز» معارضة الطهطاوي للحكم المطلق يقول «الملك ليس مطلق التصرف»[6] فالممالك تأسست لحفظ حقوق الرعايا والملك

(1) مقدمة أقوم المسالك: تحقيق معن زيادة ـ دار الطليعة بيروت 1978 ص 65.
(2) الطهطاوي: تخليص الابريز ص 172
(3) قراءات في الفكر العربي: محمد صالح المراكشي ص199.
(4) خير الدين: أقوم المسالك ص 207.
(5) خير الدين: أقوم المسالك ص 208.
(6) تخليص الإبريز ص 72.

يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين فصلاح ورشاد المسلمين لن يتم في غياب الحرية ومن يضع حدودا على ممارسة الحرية يجوز إمكان الاستبداد الذي لا يعتبر رأي الجماعة: فيخاطب الطهطاوي «الخديوي إسماعيل» «إن من ملك أحرار طائعين كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين»[1] ولأن الاستبداد لا يراعي «مصلحة الأمة فهو يؤدي إلى الظلم ومن ثمة إلى خراب العمران يقول خير الدين» ولا شك أن العدوان على الأموال يقطع الآمال وبقدر انقطاع الآمال تنقطع الأعمال إلى أن يعمّ الاختلال المفضي إلى الاضمحلال»[2] ومن هنا تتجلى الأهمية القصوى التي أعارها الطهطاوي وخير الدين للبرالية الاقتصادية التي هي مكمن قوة أوربا، فالتقدم الاقتصادي مرتبط عند هما بوجود حكومة عادلة تتوفر فيها أجواء الحرية بأشكالها المختلفة وتنعدم مبررات الاحتكار الذي كان القاعدة الأساسية في النظام الاقتصادي للاستبداد الشرقي، فيلاحظ خير الدين «أن من ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة المتجرية فإن الناس إذا فقدوا الأمان على أوالهم يضطرون إلى إخفائها فيتعذر عليهم تحريكها وبالجملة فالحرية إذا فقدت من مملكة تنعدم فيها الراحة والغني ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة»[3] وقد أكد الطهطاوي على هذا المعنى بالإشادة بما بلغته الزراعة والتجارة والصناعة التي يسميها المنافع العمومية في أوربا من تقدم لما اعتمدته من دقة وترتيب في كنف العدل والحرية يقول «ولا تزال أخذة في الدقة والرواج بحسن ترتيب الحكومات العادلة وإعطاء الحرية الفاضلة وعمل الميزانيات اللازمة وإبعاد الاحتكار»[4].

وعلى هذا الأساس دعا كل من الطهطاوي وخير الدين على غرار الثورة الفرنسية إلى الانتفاع بالحرية الاقتصادية في التعامل والعمل تشجيعا للمبادرة الفردية وتوفيرا للآمن لها. وقد دعا هذان الرائدان إلى ضرورة تكوين شركات مساهمة على غرار ما تكون في أوربا وإلى ضرورة إقرار النظام البنكي.

---

(1) مناهج الألباب ص 289.

(2) خير الدين:أقوم المسالك ص 76 ـ 77

(3) خير الدين:أقوم المسالك ص 210.

(4) الطهطاوي: الأعمال الكاملة ج1 ص475.

وباختصار فلا مناص في اعتقادهما، للبلاد الإسلامية إذا أرادت أن تنهض من تحرير الحياة الاقتصادية ذلك أن أعظم حرية حسب ما كتب الطهطاوي هي حرية الفلاحة والتجارة والصناعة[1].

وبالجملة فالحرية هي الوسيلة العظمى لإسعاد أهالي الممالك وحبهم لأوطانهم.

من هنا يمكن باعتبار النصين علامات أولى في درب الدعوة «التغريبية»[2] في الخطاب السياسي العربي ويوضح كمال عبد اللطيف بأن نص المقدمة يتحول إلى «مؤشر أول لفكر وممارسة أتاتورك ولطفي السيد وعل عبد الرازق».

III ـ لوازم الوقت أو مفارقات اللاتوازن:

لقد تأرجحت المصطلحات بين مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي ومفاهيم السياسة الشرعية التي تبلورت في إطار الإحكام السلطانية. فالطهطاوي رغم مقامه بباريس لم يتخلص من الشيخ الأزهري الذي يسكن رأسه: فلا يفكر في مفهوم الملك مثلا في إطار نظرية فصل السلطة كما بلورها مونتسكيو بقدر ما يفكر فيه بواسطة لغة السياسة الشرعية «من مزايا الملك أنه خليفة اللّه في أرضه وأن حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به» وكذلك الشأن مع خير الدين الذي كان من موقعه السياسي والفكري ميكافيلي النزعة، فالاستفادة من الغرب ضرورية في حدود ما يحقق المصلحة ويضمن الأمن والنظام، فلم يكتفي كالطهطاوي بالإشارة إلى الشكل البدائي للحرية فقط بمعنى المساواة القانونية مع الغير بل ارتفع إلى مستوى جوهري هو ما سماه الحرية السياسية التي تتيح مشاركة الرعية في توجيه نظام الحكم. ولكنه لا يتركها مطلقة فيدعو إلى التحفظ في درجة الفتح والإطلاق واشترط إن تمنح للصفوة والنخبة.

لقد كان خير الدين على وعي بالمجابهة العنيفة بين المصطلح الفقهي والمفهوم

(1) مصطفى التواتي: اثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة ص38.
(2) كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة ص16.

السياسي لذلك حاول أن يظهر عدم التناقض بين المرجعيتين حيث خلق نسيجا من المماثلات المستحيلة: فالشورى حكم نيابي وأهل الحل والعقد نواب: فإذا به يفقر المفاهيم ويكسر المنظومتين معا على حدّ تعبير كمال عبد اللطيف[1] فخطابه خطاب توفيقي وتوجّهه ازدواجي دون أن يرتقي إلى إنتاج نظرية في السلطة أو في الدولة مثل كتابات (= هوبز، لوك، سبينوزا) فجاء الخطاب متوترا، مهتزا، هشا.

إن ما تقوله خطابات «الطهطاوي» و«خير الدين» يقوم ضمنا وصراحة على الإحساس بالهوّة بين «دار الحرب» ـ أوربا ـ و«دار الإسلام» هذه الهوّة التي أشعرتهم بانهيار عظمتهم وبالخطر «الكابوسي» المحدق فأوربا وبما ظهر عندها من آليات القوة والسيطرة أصبح بإمكانها تهديد «دار الإسلام» ولذلك كان شغلهم الشاغل ومطمحهم الأساس نقل ما عند أوربا يقول الطهطاوي ـ الحق حق في أن يتبع ـ هكذا تحدث الطهطاوي ليحرك الهمم حتى تستعيد القوة والمجد وهو نفس المعنى الذي يصرح به خير الدين في أكثر من موضع كقوله «إن القصد إنما هو حث أهل ديارها على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس»[2].

لقد كان خطاب الرجلين تعبير عن مشروع إصلاحي يطمح إلى تحديث الدولة وكلاهما يحلم بأن يفتح عيني مواطنيه على ما رأى ودفعهم إلى إصلاح ما يمكن إصلاحه. فكلا النصين يتملك جذورا واقعية إنهما ليسا مجرد تجريد فارغ وإنما خطاب متجاوب مع وقائع محددة اكتنفتها مرحلة تاريخية معينة.

فنص خيرالدين واكب عصر «التنظيمات» إي واكب تعديل أسلوب الحكم والجباية والجيش والتعليم مواجهة متطلبات الواقع. والرجل من موقعه يفكر في حسن تدبير الإمارة التي ترزح تحت ضغوطات مختلفة (= الضغوط الفرنسية ـ الانقليزية) كما يفكر في سبل التقدم والتمدن وهو على وعي بأن عمله الإصلاحي ظل مرتبط بشخصه لأنه «كان ثمرة جهود شخصية»[3] وخير الدين يخشى أن تعود الأمور إلى ما كانت عليه بمجرد مغادرته منصبه» فتعم الفوضى والتجاوزات من جديد.

---

(1) كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة ص18.

(2) الطهطاوي: تخليص الإبريز ص 263.

(3) خير الدين: أقوم المسالك ص 120

أما نص الطهطاوي فوصف دقيق لعالم متقدم مغاير في مفاهيمه وعلاقاته وأساليبه للعالم الإسلامي ولكن مطمح الرجل أن يبلغ مجتمعه تلك الدرجة من الرقي والتقدم يقول «فما قصرت في أن قيدت في سفري رحلة صغيرة»[1] فكانت دعوته إلى اقتباس بعض المؤسسات التي أثمرت في أوربا وهو ما يعبر عنه خير الدين في «أقوم المسالك» وهو يكدس جملة من الينبغيات «يجب إحاطة السلطة بالمؤسسات ويجب تعميم التعليم، ويجب القضاء على الفساد «على حد تعبير مصطفى النيفر.

إن تركيز خير الدين والطهطاوي على أوربا الأنوار غيّب عنهما أوربا المتوثبة للاستعمار وقد وسم حسن ظنهما بالتمدن الأوروبي ومشروعهما بالسذاجة السياسية وجعل محاولة الإصلاح عملية فوقية، سطحية. رغم أنهما يدركان في العمق أن ما وصلت إليه أوربا كان نتيجة تطور حصل عبر القرون، فالدولة الحديثة تتويج لعمل طويل النفس وتنازل الملك المطلق عن إمتيازاته كانت استجابة لواقع جديد.

و لكن أنّى لمالك آلاف أشجار الزيتون ورجل الدولة الذي يتقلد أعلى المناصب الجرأة على إدخال تغيير على البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ذلك أنه من المفارقات الهامة التي يجب الانتباه إليها ونحن بصدد الحديث عن رواد النهضة العربية أن هؤلاء الرواد الذين تبنوا فكر الثورة البرجوازية وبشروا به كانوا ينتمون في جملتهم إلى «الإقطاعية «بكل خصوصياتها الشرقية أي إلى تلك الطبقة التي جاءت هذه الثورة للإطاحة بها.

فهل كان الرّجلان يصدقان بإمكانية إصلاح دون مس البنية الاقتصادية والاجتماعية والهيكل السياسي القائم ـ وهما من نعرف: ثقافة وتجربة ووعيا ـ؟ هل قدرا الطموح المتزايد لأوروبا الصناعية؟كيف أمكن لهما تصور بناء هيكل سياسي حديث على أسس اقتصاد سياسي قديم مغاير ومتخلف؟

إن الإجابة على هكذا سؤال تفسر سبب التعثر في بناء الدولة الحديثة[2].

---

(1) خير الدين: مذكرات إلى أبنائي ص 39

(2) انظر مصطفى النيفر: خير الدين: حسن الإمارة أم دولة حديثة؟

خاتمة:

هكذا تشكلت الحرية في مقدمة خير الدين وتخليص الإبريز للطهطاوي في غياب التأصيل والسؤال فأحدثت بذلك نوعا من القطيعة مع حيزها الدلالي في الفكر العربي الإسلامي التقليدي أدى إلى تغيير حذري لهذا المفهوم وقيمته عند العرب المسلمين لكن حرص المفكرين على تفعيلها والاستفادة من ثمارها تسريعا لدخول الحداثة (كواقعة كونية لا مجال للشك فيها)، دفعهما إلى الوصل بين هذا النموذج الحديث للدولة الليبرالية القائمة على الحرية والعدل وبين مفاهيم السياسة الشرعية.

فرأى معاصروا خير الدين من الشيوخ والعلماء أن مجمل أفكاره الإصلاحية تندرج في صلب الشرعية الإسلامية ولا تتعارض معها.

فشكل هذا الخطاب لحظة «خيانة» مزدوجة للمنطق التقليدي وللمنطق الليبرالي معا لكنه نجح في تأسيس حساسية جديدة في الفكر العربي المعاصر على حد عبارة أنور عبد الملك[1] كما أنهما ساهما في كسر نظام الكلمات وتحوير المصطلحات وفتح المفاهيم على أبعاد مختلفة تساهم في تحريك المجتمع دون الانفصال عن البعد الواقعي، ذلك أن واقعة الحداثة قد وقعت[2] وشكلت صدمة روحية جذرية لجهاز التفكير التقليدي اهتزت بمقتضاها كل مفاهيمه وأساليبه، ورؤاه وتصوراته.

«فالأمة» تواجه ظروفا وأحوالا جديدة، غير مسبوقة لا يتيسر لها استيعابها إلا بتأويل، أو تطوير، أو تعديلا أو تبديلا، يطال نظريتها في الحكم. ثم أنها تجابه فجأة عالم أوروبا الحديث. وقد أصبح عنوان للحضارة والتقدم. وأضحى يجتاح بأفكاره ونظمه ومؤسساته بسرعة تفوق سرعتها مما يزيد الهوة اتساعا.

ولعل الحل يكمن في البحث عن أرضية للحوار بعيدة... عن الانبهار والإحساس بالدونية قائمة على الإيمان بإنسانية الحضارة، والحق في صنعها.

---

(1) أنور عبد الملك: (الفكر العربي في معركة النهضة: أورده كمال عبد اللطيف).

(2) فتحي المسكيني: الهوية والزمان: دار الطبيعة للطباعة والنشر ـ بيروت 2001 ص 56.

ذلك أن تشظي الأصل يدفع المرء إلى مواجهة رعب التشرد، وفقدان الحضور في الوجود، ويدفعه إلى الانصراف وحيدا إلى «الخارج» دون وجهة معلومة.

ثمة صدام لا ريب فيه، ومواجهة لا فكاك منها تهز نظام الأشياء القائم هزا وتدك جسد الوجود دكا، انخراطا في صياغة نص جديد يحترف آداب المناظرة éthique de la discussion (habermas) وابتكار أساليب جديدة لفعل في التاريخ... راشد.

الديـــن وتفعيل الإنـسان
قراءة في مشروع محمد عـبده

بقلم: أ بلخير محمدي
جامعة مولود معمري ـ تيزي وزو

ثمة لحظات متميزة في تاريخ الفكر الفلسفي، وعلامات فارقة بما هي لحظات يستجمع العقل فيها كل ما أنتجه، في صيغة تأليف/ تركيب [بين المتناقضات] يندرُ ألا تتكرر، بفعل أن القفز [الإبداع] لا يحصلُ إلا بتحققها [صيغة]، ذلك ما علمنا إيّاه الفيلسوفُ الألماني هيغل [القضية ـ النقيض ـ التركيب] في قراءته لتاريخ الفكر، ربّ قراءة تكون هي بالذات قد حددت تلك الصيغة في جوفها ودون أن تخرج هي عنها [الصيغة ـ بما هي (القراءة) تركيب] في الوقت ذاته [مثل قراءة هيغل]، لتكون هي علامة فارقة يجبُ تجوزها، ما إن يحصل [التجاوز] تبدأ هي تطرح في اليومي الثقافي إمكاناتها الخاصة مبعثرة على يد قارئيها، [مثلما حدث لهيغل فيما بعد على يد ماركس وكوجيف وغيرهما كثر] دون أن يتنكر لها احدٌ من حيثُ هي رافده، طبعا على الرغم من التعارض الواضح فيما بينهم، نعم تلك هي الحقيقة مكشوفة في المثال الذي حصرناه بين عارضتين، وهذا ينطبقُ في العالم العربي ـ الإسلامي على الإمام المجدد محمد عبده الذي يعد بمثابة ذروة التركيب بين الإسلام والحداثة الغربية، والذي بدأ مع الطهطاوي بخطوات متعثرة، ثم خير الدين التونسي مركزا على المجال السياسي فيه، ليصل إلى الأفغاني الذي دفع بالتركيب الى الأمام، ليقع بين يد أنجب تلامذته محمد عبده [الوريث الشرعي للأخير] الذي بلغ معه [التركيب] حدوده المنطقية القصوى، ما إن مات حتى تفكك وتشظت عناصره، مشكلة في النهاية تيارات متباينة لا يجمع بينها سوى اسم عبده [ليس إلا]، انه يشكل لحظة حاسمة تتوسط الفكر العربي ـ الإسلامي الحديث

والفكر العربي الإسلامي المعاصر، لو لها لما كان الأخير قد بانت معالمه، ولا الأول [الفكر العربي الحديث] قد بلغ ذروته.

ثريٌ ما قدمه عبده للحياة العربية الإسلامية [وان كان قصده مصر]، من أفكار ورؤى عميقة تنم عن تفعيله للعقل في زمن هيمنة الشرح وشرح الشرح، وبالأحرى زمن هيمنة طبيعة البقرة على كل المؤسسات التعليمية، اعني الاجترار ليس إلا، تفعيل قاده في النهاية الى البحث عن طريقة تمكنه من تفعيل العقل في اليومي العربي ـ الإسلامي، ولم يجد طريقا غير الدين والتربية، الأول لأنه الأصل [أصل الحضارة الإسلامية]، والثاني لأنها الأداة الناجعة التي تحقق الهدف، بمعنى ما أن المسألة بدأت من تفعيل الذات لتصير فيما بعد دعوة الى تفعيل العقل الجمعي، في دعواه تلك ألف بين قيم الدين الإسلامي وقيم الحداثة الغربية، تأليف لم يتكرر فيما بعدُ، طبعا ساهم في تشكيلها [دعواه] عدد غير قليل من الفلاسفة والمفكرين، من الغرب ومن العالم العربي ـ الإسلامي، أشهرهم الأفغاني الذي يعتبر الأب الروحي له، بل يمكن عدّ عبده الوريث الشرعي له بدون منازع، وأنجب تلامذته والأقرب الى قلبه في مصر [وإن شئت في العالم الإسلامي]، لقد أورثه الخطوط العامة للمشروع الذي أراد تحقيقه دون كلل أو ملل، أهمها العودة بالإسلام الى المرونة التي كان عليها من قبل والتي مكنته من استيعاب الثقافات السابقة عليه، وطرحها في زي ساعد أوروبا فيما بعد على التقدم الذي لم يتوقف الى الآن، طبعا مع وجود فارق بينهما يكمن في شمولية الأستاذ فضلا عن ثقافة موسوعية قلّ نظيرها في اليومي العربي ـ الإسلامي أما الوريث فقد كان جهوي النظرة والطموح، ثقافة الأول وغناها هي بالذات من كانت تهزّ في العمق كل من يقترب منه [وإن طال النقاش]، لقد كان تصيبُ الكل بالدهشة والحيرة، مقوضة في الحين ما قد دشنته المؤسسات القائمة في العقل من معارف كانت الى ذاك الحين مسلمات ويقينيات لا يطالها الشك، هي بالذات [الثقافة ـ طريقة العرض] من نقلت عبده/ الوريث من حال الى حال، من الغفلة الى اليقظة، ومن الحلم الى الواقع، باعثة فيه جذوة التفكير وحسن التدبير، يقول عبده عن أستاذه: «... لقد أعطاني حياة أشارك بها محمدا وإبراهيم وموسى وعيسى (ص) والأولياء والقديسين [بينما أعطاني أبي حياة يشاركني فيها أخوي «علي» و«محروس]، ما

رثيته بالشعر لأنني لست بشاعر، ما رثيته بالنثر لأنني لست الآن بناثر، رثيته بالوجدان والشعور لأنني إنسان أشعر وأفكر...»[1]، انه يرسم نقلته من الوجود بالبيولوجي الذي حدث بفعل الاقتران بين الوالدين الى الوجود الروحي الذي حدث بفعل الأفغاني فكانت ولادته مرتين جسدية وروحية، الثانية كانت أرقى وأعنف [لما صاحبها من وعي]، بدلالة التوصيف الذي وصفه به حيث كتب يقول: «...وكأنه [يقصد الأفغاني] حقيقة كلية تجلت في كل ذهن بما يلائمه، أو قوة روحية قامت لكل نظر بشكل يشاكله،ولرجل في صفاء جوهره، وزكاء مخبره، لم يصبه وهم الواهمين، ولم يمسسه حرز الخراصين...»[2]، هكذا هي طباع العقل ـ الإسلامي، طبع التقديس والتعالي بالأشياء مثلما فعل ابن رشد بأرسطو من قبل [والأمة العربية ـ الإسلامية مع الأزمنة القديمة، ورجال المذاهب كأحمد بن حنبل، الإمام مالك، الشافعي، أبو حنيفة وغيرهم]، تقديس/ تعالي يجعل من كل اقتراب نقدي بمثابة هتك للمقدس، وبالأحرى يحرم العقل ذاته من حق الالتفات وممارسة حقه الشرعي اعني النقد والفحص ليس إلا.

لقد مارس الأفغاني سحره على كل «...مريد أو غير مريد [للحكمة] [كان] يجذب مخاطبه الى ما يريده وان لم يكن من أهله...»[3]، وانجر عنه كيدٌ وحسدٌ من جهات عديدة، الطريف في هذا أن عبده كان من بين حساده باعترافه هو شخصيا»...وكنت احسده على ذلك [في قدرته الرهيبة على جذب الخصوم وتنوير الأفهام، فضلا عن كثرة المردين]...»[4] لقد مارس سحره بكل تأكيد دون أن يتجاوز حدود العقل، وهو بالذات ما يجعل خطابه في كثير من الأحيان يلامس الواقع الذي غرّبته الثقافة المتسيدة في اليومي، وهو ما فضحه الأفغاني ونقله الى عبده الذي أدرك بوعي تام»...الحالة الداخلية في مصر من سوء معاملة الحكومة للفلاحين، ومن الاستبداد السياسي القائم في الحكم، وهي حالة انطبعت في

(1) ـ محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905م)،ج01،ط02، دار الفضيلة للنشر، القاهرة، 2006: 03ج، ص ط بتصرف.

(2) ـ المرجع نفسه: ص 27.

(3) ـ المرجع نفسه: الموضع نفسه بتصرف.

(4) ـ المرجع نفسه الموضع نفسه بتصرف شديد.

نفسه منذ أن نشأ في قريته (...)، ولكنه ربما لم يستطع أن يدركها، ويعبر عنها تعبيرا واضحا، (...)، [وفضلا عن ذلك] جعله يدرك التعقيد السياسي والاقتصادي في مصر، وتسرب النفوذ الأجنبي في المشاكل المصرية، باسم الإصلاح القومي وباسم المصلحة الأوربية...»[1]، وهذا يعني أن اشتغال الأفغاني في السياسة وكثرت النماذج المتسيدة التي خالطها جعله يمتلك حسا قويا مكنه من معرفة دهاليزها، وأكثر المناطق فسادا فيها، وطرق علاجها، وذلك ما مكنه من فتح وعي عبده على تلك العوالم المتقلبة، واخذ زمام المبادرة، أن الذي حصل بالفعل بين الأفغاني وتلميذه يشبه عملية التفعيل، تفعيل قدره الذي خص به[إمكان] اعني بأن يكون مفكرا من طراز خاص، ويشكل في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر لحظة متميزة، وعلامة فارقة بين حديث ومعاصر، لحظة بلغ التركيب فيها بين الحداثة والإسلام ذروته ومداه الأقصى.

إن الذي حدث بين التلميذ والأستاذ هو تفعيل للقدرة بدلالة أن الذي حدث في لحظة الالتقاء والتلمذة يشبه الهزّة التي يصاحبها تدمير لما تم تشييده على الأرض، وبالأحرى أن الذي حصل حقيقة هو تخليص العقل من تحت الركام مخلفات ما دشنته القوى المهيمنة على الأزهر، الذي يجب إعادة النظر فيما يحتويه من ثقافة ومواد تدرس، وبالأحرى انه مجتاح لإصلاح جذري برأي عبده»...إن نفسي توجهت الى صلاح الأزهر منذ كنت مجاورا فيه بعد التلقي عن السيد جمال الدين [الأفغاني]...»[2]، قد لا يحملُ هذا القول معنى تحرير العقل الذي اشرنا إليه من قبل، بقدر ما يحمل بين ثناياه الهم الذي ورثه عن الأفغاني اعني فكرة إصلاح الأزهر، والحق أن الذي يحمل ذلك المعنى هو قوله: «...إذا كان لي حظ من العلم الصحيح (...)، فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من سخافة الأزهر وهو الى الآن لم يبلغ ما أريد له من النظافة...»[3]، وهذا

---

(1) ـ محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث، وصلته بالاستعمار الغربي، ط04، مكتبة وهبة، القاهرة، د/ت: ص 110 بتصرف.

(2) ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، تح محمد عمارة، ط01، دار الشروق، بيروت، 1993، 05ج: ص 193.

(3) ـ المصدر نفسه: ص 194 بتصرف.

يعني ضمنيا أن الكنس عمليا فضلا عن فكرة الإصلاح قد تحددت معالمهما منذ التتلمذ على يد الأفغاني [نقصد ظهورهما للعلن]، وهما في الحقيقة [كما نعتقد] يمتدان الى ما قبل ذلك [اعني كإمكانين] بدلالة الامتعاض الذي كان يبديه»...من أساليب التدريس العقيمة [في المسجد الأحمدي]، [وقراره] هجران الدراسة بعد عام من شروعه فيها...»[1]، طبعا لم يتحقق له الانفلات من الدرس في المسجد الأحمدي إلا لفترة من الزمن بفعل الصد ـ الضغط الذي تلقاه/ تعرض له من والده الذي كان حريصا على تعليمه، يقول عبده: «...بعد أن تزوجت بأربعين يوما جاءني والدي ضحوة نهار، والزمني بالذهاب الى طنطا لطلب علم، وبعد احتجاج وتمنع وإباء لم أجد مندوحة عن إطاعة الأمر...»[2]،

ربّ مسافة قد فعلت فعلها في جسد لا يحتملُ طولها فضلا عن حرّ الجو الذي زاد من بؤسه[عبده] وقسوتها [الطريق]، فارضة على صاحبه [عبده] بأن يقسم المسافة الى شطرين يبدأ احدهما من قريته وينتهي عند»...كنيسة أورين بلدة غالب سكانها من خؤولة أبيه...»[3]، والثاني يبدأ من الكنيسة الى المسجد الأحمدي [اقصد طنطا]، في الشطر الثاني وتحديدا في النقطة الفاصلة [المنتصف ـ الكنيسة] حدث له تغيير جذري، تجاوز به مرحلة الطفولة التي تكثرُ فيها [وتطول] فترات اللعب واللهو، الى مرحلة الوعي [البلوغ] والإنشداد الى ما هو ثقافي، في زمن قياسي لا يتعدى مدة خمسة عشر يوما، يقول عبده: «...[لقد] بقيت في هذه القرية [تلك المدة] تحولت فيها حالتي وبدلت فيها رغبة غير رغبتي...»[4]، بفعل اللقاء الذي حدث بينه وبين المتصوف الشيخ درويش الذي عرّفه [طبعا دون أن يكون ذلك قصدا] على جزء من التراث التصوفي الخاص بالسيد المدني، وتحديدا الرسائل التي كتبها لمريديه يقول عبده عن تلك اللحظة: «..[لقد سألني الشيخ درويش] أن اقرأ له فيها [اعني الرسائل] شيئا لضعف بصره، فدفعت طله بشدة، ولعنت القراءة ومن يشتغل بها، ونفرت منه اشد النفور، ولما وضع الكتاب بين

(1) ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج01، في تفسير القرآن، المصدر نفسه: ص 23.

(2) ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة،ج 02، في الكتابات الاجتماعية، المصدر نفسه: ص 321.

(3) ـ المصدر نفسه: الموضع نفسه.

(4) ـ المصدر نفسه: 322 بتصرف.

يدي رميته الى بعيد، ولكن الشيخ تبسم وتجلى في ألطف مظاهر الحلم، ولم يزل بي حتى أخذت الكتاب وقرأت منه بضعة اسطر، فاندفع يفسر لي معاني ما قرأت بعبارة واضحة تغالب إعراضي فتغلبه وتسبق الى نفسي، وبعد قليل جاء الشبان يدعونني الى ركوب الخيل واللعب بالسلاح والسباحة في نهر قريب من القرية، فرميت الكتاب وانصرفت إليهم، بعد العصر جاءني الشيخ بكتابه، وألح عليّ في قراءة شيء منه، فقرأت وفسر، ثم تركته الى اللعب، وفعل في اليوم الثاني كما فعل في الأول، أما اليوم الثالث فقد بقيت اقرأ له فيه وهو يشرح لي معاني ما اقرأ نحو ثلاث ساعات لم أمل فيها، فقال لي: انه في حاجة الى الذهاب الى المزرعة ليعمل بعض العمل فيها، فطلبت منه إبقاء الكتاب معي، فتركته ومضيت اقرأه، وكلما مررت بعبارة لم افهمها وضعت عليها علامة لأسأله عنها، الى أن جاء وقت الظهر، وعصيت في ذلك اليوم كل رغبة في اللعب وهوى ينازعني الى البطالة، وعصر ذلك اليوم سألته عما لم افهمه فأبان معناه على عادته، وظهر عليه الفرح بما تجدد عندي من الرغبة في المطالعة والميل الى الفهم، كانت هذه الرسائل تحتوي على شيء من معارف الصوفية، وكثير من كلامهم في آداب النفس وترويضها على مكارم الأخلاق، وتطهيرها من دنس الرذائل، وتزهيدها في الباطل من مظاهر هذه الحياة الدنيا، لم يأت عليّ اليوم الخامس إلا وقد صار ابغض شيء إليّ ما كنت أحبه من لعب ولهو، وفخفخة وزهو، وعاد أحب شيء إليّ ما كنت ابغضه من مطالعة وفهم، وكرهت صور أولئك الشبان الذي كانوا يدعونني الى ما كنت أحب، وزهدونني في عشرة الشيخ رحمه اللّه، فكنت لا احتمل أن أرى واحدا منهم، بل أفر من لقائهم جميعا كما يفر السليم من الأجرب، في اليوم السابع سألت الشيخ ما هي طريقتكم؟، فقال طريقتنا الإسلام، فقلت: أوليس كل هؤلاء الناس بمسلمين؟، قال: لو كانوا مسلمين لما رأيتهم يتنازعون على التافه من الأمر، ولما سمعتهم يحلفون باللّه كاذبين بسبب وبغير سبب، هذه الكلمات كانت كأنها نار أحرقت جميع ما كان عندي من المتاع القديم ـ متاع تلك الدعاوى الباطلة والمزاعم الفاسدة، متاع الغرور بأننا مسلمون ناجون، وان كنا في غمرة ساهين ـ..»[1]، يتضمن المتن رسما لحقائق عدّة تتراوح بين موروث ديني متأصل في العمق داخل النسيج الاجتماعي،

(1) ـ المصدر نفسه: صص 322، 323 بتصرف.

وبين وصف لتحول عميق يقوض معه أقوى البديهيات التي تسكن العقل العربي ـ الإسلامي، الأول يتجلى في المسود في المتن والذي يعكس الالتزام بأوامر النص المقدس ألحديثي الذي يحثُّ على تعليم الأبناء الرماية والسباحة وركوب الخيل، أما الثاني فهي ملامح تحول جذري صاحبه تقويضٌ لفكرة نجاة المسلمين من العذاب لمجرد أنهم كذالك بدون فعل، وبتالي سقوط فكرة خيرية الأمة لسقوط شرطها في العصر الحديث.

لقد هزّ الشيخ وجدان الفتى وفتح وعيه على التصوف [النقي من ضروب الأسطرة] الذي كان يشكل جزءا مهما في [هامش] الحياة الثقافية والاجتماعية، طبعا في صورته النقية من شوائب الوثنية والأساطير يقول عبده: «...[لقد] أخذت اعمل على ما قال [لي الشيخ] فلم تمضي بضع أيام [على تطبيق ما قال] إلا وقد رأيتني أطير بنفسي في عالم آخر غير الذي كنت اعهد، واتسع لي ما كان ضيقا، وصغر عندي من الدنيا ما كان كبيرا، وعظم عندي من أمر العرفان والنزوع بالنفس الى جانب القدس ما كان صغيرا، وتفرقت عني جميع الهموم ولم يبق لي إلا هم واحد وهو أن أكون كامل المعرفة، كامل أدب النفس، ولم أجد إماما يرشدني الى ما وجهت إليه نفسي إلا ذلك الشيخ الذي أخرجني في بضع أيام من سجن الجهل الى فضاء المعرفة، ومن قيود التقليد الى إطلاق التوحيد،(...)[انه] مفتاح سعادتي، إن كان لي سعادة في هذه الحياة الدنيا، وهو الذي رد لي ما كان غاب من غريزتي، وكشف لي ما كان خفي عني مما أودع في فطرتي...»[1]، بمعنى ما انه اكتشف إمكانه الخاص كانسان يفكر وقادر على أن يصل الى الحقيقة التي ما بعدها حقيقة اعني التوحيد الخالص [عند المتصوفة] ليس إلا.

الغريب في المسألة هو تعاليه عن الواقع الاجتماعي الذي صار بالنسبة إليه واقعا مريضا ومليئا بآفات عديدة، لو طالته لأصيب أناه بالمرض الذي شفي منه على يد الشيخ درويش وبالأحرى لعاد الى وضعه الأول، بدلالة قوله: «...وفي منتصف شوال من تلك السنة ذهبت الى الأزهر، وداومت على طلب العلم على شيوخه، مع محافظتي على العزلة والبعد عن الناس حتى كنت استغفر اللّه إذا كلمت شخصا

(1) ـ المصدر السابق: ص 323 بتصرف.

كلمة لغير ضرورة...»[1]، ما الذي يمكن استخلاصه من التجربتين [الأولى مع الشيخ درويش والثانية مع جمال الدين الأفغاني] التين مرّ بهما عبده...؟، وبالأحرى كيف نقرأ الذي حدث لمحمد عبده بهدي التجربتين التين مرّ بهما...؟، وكجواب عنه نقول يمكن قراءة ما حدث له حقيقة بضرب من التأول يمس التجربتين، تجربته الأولى [مع الشيخ درويش] كانت تشبه ضرب من ضروب الانتشال من الضياع، بدلالة انه لم يكن يفهم ما يعطى له، بالإضافة الى كونه لم يكن يعي بحقيقة إمكاناته، طبعا هي تجربة ثرية وايجابية من جهة الانتشال والتوجيه لكن سلبية من جهة غربته [انعزاله] عن الواقع، وبالأحرى تعاليه عنه والعيش بعيدا عن فوضى الحياة الاجتماعية بكل أبعادها ومشاكلها، لتأتي التجربة الثانية مع الأفغاني لتعيده بعد أن ملك الوعي بحقيقته ككائن قدر على الفهم والفعل الى الواقع المعيش ومشاكله، طبعا مع تجدد لمعارفه وتزود بعلوم قلّ نظيرها في الأزهر الشريف في تلك الأزمنة، دون أن ننكر دور التجربة الأولى [مع الشيخ درويش] فهي أيضا فتحت عيناه على عدد غير قليل من العلوم التي لم تكن معروفة في الأزهر، يقول عبده: «...وكنت عند وصولي الى البلد أجد [الشيخ درويش] قد سبقني إليه، فكان يستمر معي يدارسني القران والعلم الى يوم سفري، وكل سنة كان يسألني ماذا قرأت؟، فاذكر له ما درست، فيقول: ما درست المنطق؟، ما درست الحساب؟، ما درست شيئا من مبادئ الهندسة؟، وهكذا، وكنت أقول له: بعض هذه العلوم غير معروف الدراسة في الأزهر، فيقول: طالب العلم لا يعجز عن تحصيله في أي مكان...»[2]، لتأتي التجربة الثانية وتدفع به الى تحصيل ما كان مهمشا في الأزهر، وذاك ما يؤكده عبده في قوله: «...كنت إذا رجعت الى القاهرة التمس [تلك] العلوم [التي كان الشيخ درويش يطلب مني تحصيلها] عند من يعرفها، فتارة كنت أخطئ في الطلب وأخرى أصيب الى أن جاء المرحوم السيد جمال الدين الأفغاني الى مصر (...) [حيث] أخذت أتلقى عنه بعض العلوم الرياضية والحكمية (الفلسفية) والكلامية...»[3].

---

(1) ـ المصدر نفسه: ص 324.

(2) ـ المصدر نفسه: الموضع نفسه بتصرف.

(3) ـ المصدر نفسه: صص 324، 325 بتصرف.

مع التجربة الأولى والثانية التين مرّ بهما عبده تحددت الخطوط العريضة لمشروعه الثقافي والاجتماعي الذي سيناضل من اجل تجسيده في الواقع، بان أولها مع الشيخ درويش وهو العودة الى النص القرآني الذي يشكل النص الحدث الذي بنيت عليه الحضارة الإسلامية، ونقل الإنسان العربي البدوي من طور الى طور، يقول عبده [في هذه تجربة الأولى]: «...سألت [الشيخ درويش] ما وردكم الذي يتلى في الخلوات أو عقب الصلوات؟، فقال: لا ورد لنا سوى القران، نقرأ بعد كل صلاة أربعة أرباع مع الفهم والتدبر، قلت: أنّى لي أن افهم القران ولم أتعلم شيئا؟، قال: اقرأ معك، ويكفيك أن تفهم الجملة، وببركتها يفيض اللّه عليك التفصيل...»[1]، يحيل المسود الى ضرب من التشيؤ للقدرة الإلهية يسكن وعي المتصوف الذي يعتقد يقينا بأن لها وجود في العالم وممرا إليه، طبعا في حال عبده تتجسد في بركة الجمل القرآنية المتحققة في الواقع [كتاب]، وهو [المتصوف] هنا ينقل ذلك الافتراض الى وعي عبده وكأنه يقين لا يطاله الشك، وهو افتراضٌ يمسكن الوعي الاجتماعي ويسكن في عمقه، وهو ذاته من يخنقُ الحياة الإنسانية من جهة كونه يزيح الإرادة ويصادر الحرية، أما ثاني الخطوط وبالأحرى البقية فقد بانت في لحظة تجربته [عبده] مع الأفغاني، وهي إصلاح الأزهر [بمعنى التوجه الى التربية] والنضال السياسي ضد الاستبداد والاستعمار، والحق أن الفعل الأخير [المسود] والذي يضمر/ يحمل الطابع الاجتماعي [اجتماعات ـ خطابات أمام العوام ـ مسيرات ـ توعية الناس دينيا] لم يتحقق [لا نقصد هنا النضال من حيث هو وإنما نقصد ما يضمره/ يحمله] مع لحظة الأفغاني وحدها، بقدر ما شارك الشيخ درويش في ذلك، فالعزلة التي كان فيها عبده بعد لقاء الشيخ لم تكن أبدا صنيعة التصوف/الشيخ، وإنما كانت اختيارا منه، بدلالة متن يقرّ فيه ضمنيا بذلك جاء فيه»...كنت في أوائل مدة طلب العلم [والقول لعبده]، بعد مجيئي الى الأزهر في عزلة عن الناس إلا من استفيد منه علما أو نصيحة، لكن بعد مضي سبع سنين على ذلك والشيخ يقودني في سبيل الرياضة وقهر النفس بالصوم تارة وبلبس الخشن والتعرض لإنتقاد الناس تارة أخرى، [وفي مرّة رجعت فيها الى محلة نصر وجدته هناك] قال لي: الى متى هذه العزلة؟، وما الفائدة في العم وتحصيله إذا

(1) ـ المصدر نفسه: ص 323 بتصرف.

لم يكن لك نورا تهتدي به ويهتدي به الناس؟، إن من المكروه أن تستأثر بالفائدة دون أهل ملتك، وإن من لم ينفع بما تعلم فقد أضاع أهم ثمرة تقصد من غراس المعرفة، فعليك أن تخالط الناس وتعظهم وترشدهم الى الطريق القويمة والسنة الصالح، فذكرت له اشمئزازي من الناس وزهادتي في معاشرتهم وثقلهم على نفسي إذا لقيتهم، وبعدهم عن الحق ونفرتهم منه إذا عرض عليهم، فقال لي: هذا من أقوى الدواعي الى ما حثثتك عليه، فلو كانوا جميعهم هداة مهديين لما كانوا في حاجة إليك، ثم اخذ يستصحبني في مجالس العامة ويفتح الكلام في الشؤون المختلفة ويوجه الى الخطاب لأتكلم فيتكلم الحاضرون فأجيبهم وانطلق في القول على وجل في أول الأمر، وما زال بي حتى وجد عندي شيئا من الألفة مع الناس والاستئناس بمكالمتهم، وفي شوال من تلك السنة ودعني وبكى بكاء شديدا، ومات في السنة الثانية رحمه اللّه [1289هـ]...»[(1)].

ربّ تجربة يُنتشل فيها الفرد/ المرء [عبده] من اليومي [الاجتماعي] الذي تهيمن فيه ثقافة تصادر ما يخصه من حقوق فضلا عن تعطيل لقدراته [فكر - إرادة] بإسم الموتى [ما ترك السلف للخلف من شيء يتكلم فيه] وباسم اللّه [تشييء القدرة في الوجود]، وتضعه وجها لوجه أمام ذاته ليكتشفها، وتجعله فضلا عن ذلك يستخلص مشروعه الخاص، بعد أن وعى وهضم ما كان يعطى له من علوم في الأزهر - وجوار الأزهر [مع الأفغاني - أو في البلد على يد الشيخ درويش]، بمعنى ما [وبلغة وجودية] يصير ما لم كان من قبلُ وعيا ← فكرا في اليومي المعاش، جاعلة [التجربة] المجالات السياسة والاجتماعية والوضع الدولي [الاستعمار] منضافا إليها النص القرآني أكثر فهما واستيعابا، نعم لقد فعلت تلك التجربة[(2)] فعلها في وعييه،

(1) - المصدر السابق: صص 325، 326 بتصرف.

(2) - يمكن عدّ الشيخ حسن الطويل والشيخ محمد البسيوني، الأول اخذ عنه قسطا من الفلسفة والمنطق حيثُ اضطلع على يديه على كتب ابن سينا ومنطق أرسطو، وهي كتب لم تكن مألوفة في الأزهر، أما الثاني فقد تعلم على يديه اللغة من فصاحة وبيان وغيرها من مباحث في الأدب العربي، طبعا بنوع من الجدّة، بعيدا عن التعقيد، مما مكنه من امتلاك ناصية الفصاحة والقدرة على صياغة الفكر بأسلوب سلس لا غموض فيه. للتفصيل نحيل الى: - منتهى عبد جاسم: جدلية العلاقة بين التربية والسياسة عند محمد عبده، رسالة ماجستير في الفلسفة، إشراف د. فضيلة عباس مطلك، مخطوطة غير منشورة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، السنة الجامعية (2002/2003م): صص 20، 21، 22.

وما قلناه عنها سلفا لم نخطئ فيه من كل الجهات ولم نغالي فيه أبدا، بدلالة [من باب القول المكرور أنها هي بالذات من حددت له معالم مشروعه] قوله [عبده]: «...[لقد] نشأت كما نشأ كل واحد من الجمهور الأعظم من الطبقات الوسطى من سكان مصر ودخلت فيما فيه يدخلون، ثم لم البث بعد قطعة من الزمن أن سئمت الاستمرار على ما يألفون، واندفعت الى طلب شيء مما لا يعرفون، فعثرت على ما لم يكونوا يعثرون عليه، وناديت بأحسن ما وجدت ودعوت إليه، وارتفع صوتي بالدعوة الى أمرين ـ الأول تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه الى ينابيعها الأولى(...) ـ [أما] الثاني فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير(...) وهناك أمر آخر كنت من دعاته والناس جميعا عمي عنه، وبعد عن تعقله، ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعها منه ذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة...»[1]، يحيل المسود في المتن الى ما قلناه سلفا عن التجربة التي مرّ بها صاحبه، المدهش هنا انه استعمل لفظ قطعة [من الزمن قاصدا منها فترة ـ مدة]، الذي يحيل ضمنيا الى فعل القطع ـ القطيعة بين الذي كان والآن، ففي تلك القطعة الزمنية حصل القطع بفعل وعييه بحقيقة المسألة، والحق لم يكن لها [القطعة/المدة الزمنية] أن تقطع وتصير [قطعة] متميزة عن سابقتها لو لم يحدث فعل الوعي الذي جعلها تحدس ذاتها [تعي] بأنها كذلك [قطعة متميزة] ليس إلا.

ثمة حقائق يحملها المتن السابق في عمقه، مطمورة بين ثناياه، واستخلاصها لا يمكن أن يكون إلا بتأويل يأخذ في الحسبان ما يحتويه من مفاهيم تحمل معها سمة/ خاصية ما أو تحيل الى وضعية تاريخية معينة، وأول المفاهيم/ أفاهيم التي يتضمنها ذاك المتن مفهوم/ أفهوم التحرير الذي يعكس بحق الوضعية التاريخية التي عرفتها أوروبا إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر، فهما قرنا تحرير بإمتياز [ويمكن عدّ احدهما (ق17) مع القرن السابق عليه بمثابة تمهيد أما القران الثاني

---

(1) ـ محمد رشيد رضا: تـاريخ الأسـتاذ الإمام الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905م)،ج01، مرجع سابق: صص 11، 12 بتصرف.

(ق18) فهو الذروة]، تحرير العقل من كل سلطة يمكن أن تعوقه في تأسيس/ بلوغ المعرفة اليقينية، والوصول بالإنسان الى الكمال [سياسيا واجتماعيا]، إن ذاك الفعل [التحرير] هو في الحقيقة صميم فعل التنوير الغربي تجرأ على استخدام العقل بدون معونة الغير[1]، وهو في صميمه دعوة الى التحرر من كل سلطة يمكن لها أن تفكر بدلا عن الإنسان [كتاب ـ اللّه ـ نبي]، بمعنى ما أن المسألة في نهاية الأمر هي فصل وانفصال← عن اليومي من جهة ما فيه من ثقافي مأفون، يخنق العقل الإنساني ويحد من إمكاناته ليس إلا.

نعود الى عبده ونقول بأن هم تحرير الفكر من يقيد التقليد يتضمن ما قلناه سلفا، بدلالة أن المسود [التقليد] يحيل الى وجود سلطة ما تفرض نفسها على العقل، جاء في قاموس محيط المحيط»...التقليد إتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، معتقدا الحقيقة فيه من غير نظر وتأمل في الدليل، وكأن المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه...»[2]، وبالأحرى كعقل يفكر له في كل شيء، ويرسم له موقفه من العالم والإنسان [الآخر]، وهو عين ما يعرف عند كانط بحالة القصور التي عانى منها الإنسان قبل عصر التنوير، والسبب [بالنسبة له] كما نعلم يعود الى»..[نقص] في الحزم والشجاعة في استعمال [العقل]، [وليس نقصا فيه]...»[3]، طبعا تبدو المماثلة بين عبده وكانط أمرا غريبا، أو هي في غير محلها، لكن ما يشد أزرنا هنا هو أن ما كتبه كانط في مقاله هو تتويج لفتوحات العقل في المجالات السياسية والطبيعية وغيرها، وبالتالي تكون دعوة عبده هي استجابة للعصر الذي هو عصر العقل ليس إلا.

يجيء بعد فعل التحرير فعلٌ آخر لا يقل أهمية عنه من حيثُ هو شرطٌ أساسي في تحقق فعل النهوض، وهو»...فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور

(1) ـ كانط إيمانويل: ما هي الأنوار؟، ضمن كتاب: إيمانويل كانط: ثلاث نصوص، تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟، تر محمود بن جماعة، ط01، دار محمد علي للنشر، تونس، 2005: ص 85.

(2) ـ نقلا عن: ناصر بن عبد الكريم العقل: التقليد والتبعية، وأثرهما في كيان الأمة الإسلامية، دراسة تاريخية تحليلية لأسباب تبعية الأمة الإسلامية وتقليدها لغيرها، وبيان ذلك، وموقف الناس منه، رسالة لنيل الشهادة العالية، إشراف د. محمد عبد اللّه أبو الفتح البيانوني، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الموسم الجامعي 1393 ـ 1394 هـ: ص 55.

(3) ـ كانط إيمانويل: ما هي الأنوار؟، المرجع نفسه: ص 85 بتصرف

الخلاف...»، يحيل ألما ـ القبلُ هنا الى الزمن الذهبي الذي كان خلوا من الفتن، والتي بدأت مع عثمان [رضي اللّه عنه] وأدت الى مقتله، مرورا بعلي [رضي اللّه عنه] [المقتول] وموقعة صفين، وانقلاب الخلافة الى ملك مع معاوية بن أبي سفيان، وبداية التنصيص الذي قاد في النهاية الى زرع عدد غير قليل من الاعتقادات التي جنت على الأمة الناشئة، مؤصلة التشرذم والتفكك في بنيتها، ويكفي هنا أن نورد حديثا[وهو التنصيص] يشرعن ذلك، جاء فيه»...قال علي رضي اللّه (...) سمعت رسول اللّه (ص) يقول: «...سيخرج قوم في آخر الزمان أحداث الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البريّة، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإن في قتلهم أجرا لمن يقتلهم يوم القيامة...»[1]، هكذا يتم التشريع وبنصوص مقدسة للعنف داخل المجتمع العربي ـ الإسلامي، وهو بالذات ما ساعد في تفشي النفاق في بنيته [المجتمع]، فضلا عن الفوضى ـ التمرد في الهوامش، بمعنى ما أن الوحدة التي كان يبدو عليها [في كل درس لتاريخنا] هي وحدة شكلية فقط، فما إن يحدث شيء كظهور قوة جديدة مهددة لما هو قائم إلا وتجد طبقات اجتماعية بعينها تساعدها في إزاحة المتسيد سياسيا/اقتصاديا ودينيا [مذهبيا]، وهذا كله يحيل الى أن مطلب العودة الى «فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الاختلاف» هو في الحقيقة من اجل تجاوز التنصيص الذي أدى الى التكفير ومنه الى تشظي المجتمع/ الأمة، وبالأحرى من اجل العودة به/ بها الى الوحدة المفقودة في الراهن، والحق أن ما قلناه هنا [وذلك بهدي أن الحضارة العربية ـ الإسلامية هي حضارة نص] هو احدُ الأوجه التي [يمكن أن] يُحمل عليها المطلب ليس إلا.

أما الوجه الثاني الذي يمكن أن يحمل عليه المطلب السابق هو التعامل مع النص القرآني مباشرة بدون وسيط، أي العودة الى الأرض البكر التي بدأ كل شيء معها، والغرض في النهاية هو إعادة بناء الواقع على أسس سليمة ومتينة، ربّ قفزة منه [عبده] تعود به الى عصر الرسالة الأول [النبوة ـ أبا بكر، عمر، عثمان وعلي

---

(1) ـ البخاري، أبي عبد اللّه محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول اللّه (ص) وسننه وأيامه، ترقيم وترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، تق احمد محمد شاكر، ط1، دار ابن حزم للطباعة والنشر، القاهرة، 2010: رقم الحديث 6930 ص 826.

(دون الفتن)]، وتفتح له من خلالها أبواب جديدة يفضح معها الراهن المعاش على حقيقته بما هو حالة مرضية يجبُ أن تعالج سريعا لحساسية الوضع الدولي [الظاهرة الاستعمارية]، حالة علتها التراث الكتابي السابق على الدين الإسلامي الذي أفقده حقيقته ومعناه، بفعل إسكانه بوعي أو بدون وعي في التفاسير الخاصة بالقران الكريم، فضلا عن تسربه الى قلب المدونة الحديثية، تراثٌ أشاع عددا غير قليل من العقائد الفاسدة، شكلت موقفا غير سوي من العالم والإنسان وحتى اللّه، طبعا ذلك ما يمكن استنباطه من المتن التالي الذي جاء فيه»... [إن] اكبر بدعة عرضت على نفوس المسلمين في اعتقادهم هي بدعة اليأس من أنفسهم ودينهم، وظنهم أن فساد العامة لا دواء له، وان ما نزل بهم من الضر لا كاشف له، وانه لا يمر عليهم يوم إلا والثاني شر منه، مرض سرى في نفوسهم، ولعة تمكنت من قلوبهم، لتركهم المقطوع به من كتاب ربهم، وسنة نبيهم، وتعلقهم بما لم يصح من الأخبار، أو خطائهم في فهم ما صح منها، وتلك علة من اشد العلل فتاكا بالأرواح والعقول...»[1]، يحمل المتن فضلا عن التهمة [التي يحملها المسود في العمق] أشهر اعتقاد شد العقل العربي ـ الإسلامي منذ البداية الى اليوم، اعتقاد مفاده أن حركة التاريخ هي حركة انحدار تبدأ من صدر الإسلام [النبوي ـ الراشدي] بما هو اللحظة التي اكتمل فيها كل شيء ويبدأ بعدها الانحطاط والتراجع بالتدرج لحظة بلحظة السابقة أفضل من اللاحق، الى يوم خروج الدجال، طبعا ما يعكس هذه الحقيقة هو أحاديث الفتن وعلامات الساعة التي شكلت مبحثا قائما بذاته داخل المدونة الحديثية.

ثمة علاقة وطيدة بين فعل التحرير [الفكر] من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة [قبل الاختلاف]، من حيثُ كون تحقق الثاني فعلا مشروط بتحقق الأول، فالذي أحال دون حصول الثاني هو وقوع الفكر في قبضة التقليد، الذي قاده في النهاية الى نسيان للأصول، والأخير [فعل النسيان] هو بالذات من أحال الأمة من المركز [الحضارة ـ التاريخ] الى الهامش، وبالتالي يكون التذكر بما هو رجعة للأصول [فهما وتدبيرا] بمثابة العودة الى مصادر القوة والمنعة»...

(1) ـ محمد رشيد رضا: تـاريخ الأسـتاذ الإمام الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905م)،ج02، مرجع سابق: صص 458، 459.

[فـ]ـالدين قوة من أعظم قوى البشر، وإنما قد يعرض عليها من العلل ما يعرض لغيرها من القوى، وكل ما وجه إلى الدين من [التهم] فتبعته في أعناق القائمين عليه، الناصبين أنفسهم منصب الدعوة إليه، أو المعروفين بأنهم حفظته ورعاة أحكامه، وما عليهم في إبلاغ القلوب بغيتها منه إلا أن يهتدوا به ويرجعوا به إلى أصوله الطاهرة الأولى، ويضعوا عنه أوزار البدع، فترجع إليه قوته، وتظهر للأعمى حكمته...»[1]، هناك ضربٌ من المماثلة مضمرٌ في المتن، وبالأحرى استحضار لتجربة الغربية في زيها اللوثري، الذي مرّ إليه [عبده] من خلال الأفغاني[2] ومن اضطلاعه على كتاب التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروباوية[3] لفرنسوا غيزو الذي كان مشبعا بروح المذهب البروتستانتي واشد المدافعين عن دوره في الحداثة ـ التمدن، معتبرا ما نجم عنه من حركة إصلاحية في الغرب المسيحي بمثابة ثورة/ حدث عظيم في التاريخ الحديث للغرب المسيحي يقول غيزو: «... إن كل الأماكن التي ظفرت فيها ثورة القرن السادس عشر الدينية إن لم تكن حصلت على تحرير العقل البشري بالتمام والكمال فقد حصلت على ازدياد حريته ازديادا كبيرا جدا [بفعل أنها] نسخت السلطة الروحية [وبالأحرى] سلبت منها سلاحها حال كونها الحكومة المنتظمة الرهيبة التي كانت تسوس الأفكار...»[4]، طبعا قوبلت الترجمة العربية للمؤلف من قبل عبده باحتفاء كبير، عادا إيّاها طوق نجاة، ففي مقال كتبه عبده [والأفغاني] في العدد 41 من الأهرام سنة 1877م

---

(1) ـ محمد عبده: رسالة الـتوحيد، تق محمد عمارة، ط 01، دار الشروق للنشر والتوزيع، بيروت، 1994: ص 117 بتصرف.

(2) ـ كان الأفغاني يعتقد جازما بأن تغيير الوضع الاجتماعي والسياسي والثقافي في البلاد الإسلامية يلزم حركة إصلاحية كالتي عرفتها أوروبا، يقول الأفغاني:"... لا بد من حركة دينية، (...)، [فلو] تأملنا في سبب انقلاب حال عالم أوربا من الهمجية الى المدنية نراه لا يتعدى الحركة الدينية التي قام بها لوثر وتمت على يده، فإن هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوربا زلت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدين والتقاليد لا تمت بصلة الى عقل أو يقين، قام بتلك الحركة الدينية، ودعا إليها أمم أوربا بصبر وعناد وإلحاح زائدين، فأصلح بذلك أخلاقهم، وقوم اعوجاجهم، وطهر عقولهم، ونبههم الى أنهم إنما ولدوا أحرارا فلماذا استعبدهم المستعبدون؟...". ـ راجـــع: ـ عبد القادر المغربي: جــمال الـدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث، ط03، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، د/ت: صص 98، 99 بتصرف.

(3) ـ تم تعرّيبه في العام 1877م على يد حنين خوري وصدر عن مطابع الأهرام في الإسكندرية.

(4) ـ فرانسوا غيزو: كـتاب التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروباوية، تر حنين خوري، ط02، دار الحمراء للطباعة والنشر، بيروت، 1990:ص 145 بتصرف.

جاء فيه: «...[لقد قام] الخواجا حنين نعمة الله خوري [بترجمة] كتاب جليل في [السياسة وتاريخ التمدن] لم يسبق سابق بمثاله، ولم ينسج ناسج على منواله، وهو ما ألفه الوزير الشهير كيزو [غيزو]، فإنه كتاب قد جمع فيه من نتائج السياسات ما تحار فيه الباب أرباب الرياسات، حقيق بأن يسمى سبيل النجاة، ومادة الحياة، وهو الكتاب المسمى بالتحفة الأدبية...»[1]، يبدو ذهول عبده بما جاء في الأخير، من جهة كونه يحمل بين ثناياه إجابة قطعية لإشكالية ظلت تؤرقه وهي هل يمكن الدخول بالأمة العربية ـ الإسلامية [ومصر على وجه الخصوص] للحداثة دون نكران/ تهميش الدين...؟، والإجابة التي استخلصها من التحفة الأدبية هي بكل صراحة نعم يمكن ذلك، وبصيغة أخرى أن الحداثة الغربية لم تكن لتتحقق لولا الإصلاح الديني يقول د. محمد الحداد: «... [لقد وجد عبده في مؤلف غيزو الرغبة التي يريد تحقيقها]، [فاتحا أمامه] آفاقا جديدة لأنه يجعله يأمل في أن يقود الإصلاح الديني المجتمعات الإسلامية الى الحداثة، [والحق أن] عبده [وبعد اضطلاعه على المؤلف ذاك شعر] بأنه مفكر حداثي تماما وان موقفه أكثر صوابا من موقف التحديثيين العلمانيين [العرب ـ المسلمين] الذين [اتهمهم] بالقفز على المراحل والوصول الى مرحلة الأنوار دون الاضطلاع بمهمة الإصلاح الديني، [لقد وجد] في تأريخ غيزو للحضارة الأوروبية دعما لقناعته بأن المجتمع يدخل رحاب الحداثة بتطوير الدين لا بمعاداته...»[2].

هناك خصيصة تجعل من العالم العربي ـ الإسلامي مختلف عن الغرب وهي أن الأول قاعدته دينية في كل لحظاته التاريخية منذ البدء كان الله ← النبي ← النص هو المحرك الفعلي لكل ثورة وانتفاضة حصلت فيه، أما الثاني فقاعدته مادية صرفة، ما إن تتحرك تبدأ معالم الوجود الاجتماعي تتبدل وتتغير، بمعنى ما لم يكن يشكل الديني دورا مهما فيه، فكل ثورة حدثت فيه كان الإنسان هو المحرك الفعلي لها، فلم تكن هناك ثورات أو حروب بإسم الرّب إلا في العصور

(1) ـ محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905م)، ج 02، مرجع سابق: ص 46 بتصرف.

(2) ـ محمد الحدّاد: محمد عبده، قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، ط01، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2003: ص 176 بتصرف.

الوسطى التي كانت دينية بإمتياز، والخروج منها لم يكن بإسم الرّب بقدر ما كان بإسم الإنسان [نزعة الأنسنة] والعودة إليه بعد طول نسيان [العودة الى التراث اليوناني ـ الروماني]، وهذا يحيل الى أن العودة الى الديني في حالة الأول [الشرق ـ العالم العربي ـ الإسلامي] تعد شرطا ضروريا بالنسبة لعبده للدخول في الحداثة، أما الثاني فلا، وبالأحرى يقتضى الأول الوصل بالدين جبرا، أما الثاني فيقتضي الفصل [العلمنة] لا الوصل، هكذا تبدو المسألة على حقيقتها، بعيدا عن طرح غيزو المشحون بشحنة إيديولوجية في مؤلفه المذكور سلفا والذي وجد فيه عبده سندا قويا لإنجاز مشروعه الإجتماعي والثقافي.

لا يمكن تصور حدث في العالم العربي ـ الإسلامي بعيدا عن الدين، فالأخير هو الأرض ـ الصخرة التي يقف عليها الإنسان العربي ـ المسلم وينظر منها للكون/ العالم وأيضا الى ذاته في أبعادها السياسية، الاجتماعية، انه لصيق به في كل شيء، ضاربا بجذره [النص الديني] في عمق وعييه، منعكسا على السطح بدلالة أن المشاكل التي عانى منها منذ القدم كانت تلبس لبوسا دينيا، وعلاجها يكون دينيا وبالأحرى العودة إليه في السياسة كرفع المصاحف في زمن الفتنة [علي ـ معاوية]، وفي عملية التحديث [محمد علي] كان كتاب ابن العنابي الجزائري «السعي المحمود في نظام الجنود» بمثابة فتوى تبيحها، هنا يجيء سؤال بقدر من الأهمية»...ما الذي تتضمنه دعوة عبده الخاصة بالعودة الى الدين، ونحن نعلم أن الإنسان العربي ـ المسلم متدين...؟»، أقول انه يتضمن اتهاما للإنسان العربي ـ المسلم، مفاده أن تدينه شكلي ليس إلا، يقول عبده: «... [إن] ما يعاب الآن على المسلمين ليس من الإسلام [في شيء]، وإنما هو شيء آخر سموه إسلاما، والقران شاهد صادق﴿لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ (فصلت 42)، يشهد بأنهم كاذبون، وأنهم عنه لاهون وعما جاء به معرضون...»[1]، الوضعية التي هم عليها [الانحطاط والتخلف الحضاري] الآن علتها البعد عن الدين الإسلامي الصحيح، وهذا يحيل ضمنيا أن إمكان الحداثة كامن في عمق الذات العربية الإسلامية، ونقصد بالحداثة هنا فعل العقلنة كما هو متسيد الحياة

(1) ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة،ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، مرجع سابق: ص 337 بتصرف.

الثقافية/ العلمية/ السياسية في الغرب، هكذا تبدو المسألة على حقيقتها العودة الى المواقع الخلفية هي عودة من اجل تفعيل الإنسان العربي ـ المسلم في الحياة ثقافيا/ علميا وعمليا، وبالأحرى هي عودة الى العقل والعلم ليس إلا، وهذا ما يؤكده عبده [ضمنيا] في قوله: «...إن المسلمين لما كانوا علماء في دينهم كانوا علماء الكون وأئمة العلم، [ولما] أصيبوا بمرض الجهل بدينهم انهزموا من الوجود، وأصبحوا أكلة الأكل وطعمة الطاعم...»[1]»... [لقد] كان الدين ينطلق بالعقل في سعة العلم، ويسبح به في الأرض، ويصعد به أطباق السماء ليقف به على أثر من آثار اللّه، أو يكشف به سرا من أسراره في خليقته، أو يستنبط حكما من أحكام شريعته فكانت جميع الفنون مسارح للعقول تقطف من ثمارها ما تشاء، وتبلغ من التمتع بها ما تريد، فلما وقف الدين وقعد طلاب اليقين وقف العلم وسكنت ريحه، ولم يكن ذلك دفعة واحدة، ولكنه سار سير التدرج...»[2]، هنا نجده يقوم برسم صيغة جبرية بين الإسلام الحق والعلم، إذا تحقق الأول في الوجود الاجتماعي تحقق الثاني بالضرورة، وإذا لم يحصل ذلك لم يتحقق الثاني في الواقع، إنها صيغة التلازم في الحضور [الوضع ـ التحقق] والتلازم في الغياب [الرفع ـ عدم التحقق] وهي بالذات ما يؤكدها في قوله [عبده]: «...[إن المسلمين] ما عدوا العلم ولا العلم عاداهم إلا يوم انحرافهم عن دينهم وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بَعُد عنهم علم الدين بَعُد عنهم علم الدنيا وحرموا ثمار العقل، وكانوا كلما توسعوا في العلوم الدينية توسعوا في العلوم الكونية، وضربوا الزمان بسوط من العزة...»[3].

استخلص الإصلاحي العربي ـ المسلم من تمثّله لمفاصل التجربة الغربية في الأزمنة الحديثة عددا غير قليل من الإجابات عن إشكالات شغلته، والتي كانت تحمل في عمقها معالم التخلف ـ الانحطاط الذي عانى ويعاني منه المجتمع العربي ـ الإسلامي، والشيء الأكيد انه [الإصلاحي] قد تعلم منها [التجربة الغربية] أمتحان كل شيء [التجربة الديكارتية ـ اللوثرية ـ هوبز] للوصول الى الأرض الصلبة التي لا يطالها الشك،[وإذا ما حصل فلا تزيد إلا ثباتا وصلابة]، والتي يتم تشييد البناء

(1) ـ المصدر نفسه: ص 359 بتصرف.

(2) ـ المصدر السابق: ص 338 بتصرف.

(3) ـ المصدر نفسه: ص 361 بتصرف.

عليها، بدلالة فعل الإزاحة المتضمن في دعواه الى العودة الى الأصول [الدين]، والانطلاق منها في فعل النهوض، ربّ سؤال يطرح هنا ليميط اللثام على حقيقة مرعبة تمس الأرض ـ الأصول التي يتكئ عليها الإصلاحي [عبده] في مشروعه، مفاده [السؤال]: هل النص القرآني بمنأى عن الشك...؟، وبالأحرى كيف قابل عبده المدونة الحديثية التي تضمرُ شكا عميقا في صحة القران تدوينا وكمالا [الزيادة ـ النقصان]...؟، هناك عدد غير قليل من المتون تحمل تأكيدا بأن النص القرآني فيه أخطاء وانه ناقصُ في غير سورة،»...حدثنا أبو علي الحافظ أنبأ عبدان الأهوازي، ثنا عمرو بن محمد الناقد، ثنا محمد بن يوسف، ثنا سفيان عن شعبة عن جعفر بن إياس عن مجاهد عن ابن عباس رضي اللّه عنهما في قوله تعالى﴿لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا﴾ (النور27) قال اخطأ الكاتب حتى تستأذنوا، قال الحاكم هذا حديثُ صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه...»[1]، وأما النقص فقد جاء في احد المتون»...عن زرٍّ قال: قال لي أبيّ بن كعب: كأيِّن تقرأ سورة الأحزاب؟، أو كأيّن تعدّها؟، قلت: ثلاثا وسبعين آية؟، فقال: أقطُّ؟ لقد رأيتها وإنها لتعادل سورة البقرة، أو أكْثر من سورة البقرة، ولقد قرأنا فيها: ﴿الشيخ والشيخة إذا زنيا فأرجموهما البتة نكالا من اللّه واللّه عزيز حكيم﴾، فرفع فيما رفع،[واخرج بن الضريس عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف، أن خالته أخبرته قالت: لقد أقرأناها رسول اللّه(ص) آية الرجم ﴿والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة﴾]، واخرج عبد الرزاق عن الثوريّ قال: «بلغنا أن ناسا من أصحاب النبي كانوا يقرءون القرآن أصيبوا يوم مسيلمة، فذهبت حروفٌ من القرآن»...»[2]، وفي روايات سور بأكملها الحفد والخلع،»...قال ابن الضريس في فضائله: اخبرني موسى بن إسماعيل، ثنا حماد قال: قرأنا في مصحف أبيّ بن كعب:﴿اللهم إنّا نستعينك ونستغفرك، ونقني عليك الخير ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك﴾، قال حماد: هذه الآن سورة، واحسبه قال:﴿اللهم إياك نعبد، ولك نصلي ونسجد، واليك نسعى

(1) ـ الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، ج02، ط1، دار الحرمين للطباعة والنشر، القاهرة 1997، 05ج: الحديث رقم 3553، صص 466، 467.

(2) ـ جلال الدين السيوطي: الـدُّرُّ المنثـور في التفسير بالمأثور، ج 11، تحق عبد اللّه بن عبد المحسن التركي، ط01، مركز هجر للبحوث والدراسات الإسلامية، القاهرة، 2003، 17ج: صص 714، 715 وص 717بتصرف.

ونحفد، نخشى عذابك ونرجو رحمتك، إن عذابك بالكفار ملحق﴾...»[1]، وفي رواية تحملُ في العمق إمكان ضياع جزء غير قليل من القران جاء فيها: «...عن ابن عمر قال: لا يقولن أحدكم: قد أخذت القران كله، ما يدريه ما كله؟، قد ذهب منه قران كثير، ولكن ليقل: قد أخذت ما ظهر منه...»[2]، صدقا يرعبنا أن نصادف مثل هذه المتون التي تحمل في عمقها ما يشبه الديناميت الذي ينسف الأساس قبل البدء في فعل التدشين [بالنسبة لمشروع عبده]، وبالأحرى يقوض ما تم تكوينه [بالنسبة إلينا] من معارف خاصة بالنص المقدس صارت بفعل الزمن أشبه بمسلمات لا يطالها الشك، مصدرها النص المقدس نفسه الذي جاء فيه [قال الله تعالى] ﴿...لا تحرك به لسانك لتعجل به، إنّ علينا جمعه وقرءانه، فإذا قراناه فاتبع قرآءنه، ثم إنّ علينا بيانه...﴾(القيامة 16، 17، 18، 19)، ﴿إنّا نحن نزّلنا الذّكر وإنّا له لحافظون﴾(الحجر 09).

ها هنا يجيء السؤال لنلتقط به موقف عبده من القرآن، من الأرض التي سيقيم عليها البناء، فضلا عن كونه [القران] الأداة المهمة في تفعيل الإنسان العربي ـ المسلم ليستأنف نشاطه من جديد والدخول في الحضارة/التاريخ، سؤال يطرح هكذا: كيف تعامل عبده مع مثل تلك المرويات التي تهزّ وبقوة من مصداقية النص القرآني الذي يعدّ أساسا/ الأرض الصلبة لمشروعه الثقافي والاجتماعي...؟، وبالأحرى هل يشكو النص القرآني [المقدس] من نقص في رأي عبده...؟، يجيبنا عبده عن السؤال بدون لف ولا دوران قائلا: «...لا شك عندي في أن [مثل تلك الروايات مكذوبة فضلا عن الروايات التي تقول بأن] الآية كانت تنزل على النبي صلى الله عليه وسلم ليلا فينساها نهارا،(...)[فالنسيان محال] على الأنبياء عليهم السلام لأنهم معصومون في التبليغ والآيات الكريمة ناطقة بذلك...»[3]، ونحن قد ذكرنا جزءا منها (الحجر والقيامة) سابقا، هو إذن يضربُ بالروايات التي تحملُ بين ثناياها ما يحيل الى النقص في القرآن أو الشك في بعض آياته [المعوذتين مثلا]، جاعلا مسألة النسخ تأخذُ معنا مختلفا لما هو معهود في المدونة الفقهية،

(1) ـ المرجع نفسه: ج15، ص 810.
(2) ـ المرجع نفسه: ج 01، صص 251، 552.
(3) ـ محمد عبده: الأعمال الأكاملة، ج04، تفسير القرآن، مصدر سابق: ص 253 بتصرف

حيثُ نجده يفسر الآية»...ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها، ألم تعلم أن اللّه على كل شيء قدير...»(البقرة 106)، بالقول: «...إن المعنى الصحيح الذي يلتئم مع السياق الى آخره، إن الآية هنا هي ما يؤيد اللّه تعالى به الأنبياء من الدلائل على نبوتهم أي﴿ما ننسخ من آية﴾ نقيمها دليلا على نبوة نبي من الأنبياء، أي نزيلها ونترك تأييد نبي آخر بها، أو ننسها الناس لطول العهد بمن جاء بها فإننا بما لنا من القدرة الكاملة، والتصرف في الملك نأتي بخير منها في قوة الإقناع واثبات النبوة أو مثلها في ذلك،(...)، إن قدرة اللّه تعالى ليست محدودة ولا مقيدة بنوع مخصوص من الآيات أو بآحاد منها لا تتناول غيرها، وليست الحجة محصورة في الآيات السابقة لا تتعداها، بل اللّه اقدر على أن يأتي بخير من الآيات التي أعطاها [النبي من الأنبياء]، فانه لا يعجز قدرته شيء، ولا يخرج عن ملكه شيء، كما أن رحمته وسعت كل شيء...»[1]، بمعنى أن النسخ هو نسخ بين سابق ولاحق من الرسائل ليس إلا، ولا علاقة للنسخ هنا بالداخل مطلقا [داخل النص المقدس نفسه كما يدعي ذلك البعض]، بدلالة ما ذهب إليه الرازي [وقد كان في ذلك متأثرا بابي مسلم الأصفهاني] في مؤلفه الشهير «التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب» والذي جاء فيه: «...إن المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والإنجيل، كالسبت والصلاة الى المشرق ولمغرب مما وضعه اللّه تعالى عنا وتعبدنا بغيره، فإن اليهود والنصارى كانوا يقولون: لا تؤمنون إلا لمن تبع دينكم، فأبطل اللّه عليه ذلك بهذه الآية...»[2]، والطريف هنا أن محمد عبده يبلغ بمسألة عصمة القران [من النقص والزيادة] الى حد التطرف، حيثُ ينفي إمكان الزيادة صراحة [وبالتالي النقصان ضمنيا] حتى في الحروف وذلك في قوله: «...ومن مباحث اللفظ في [الآيات التي تأتي فيها مـا»...فقليلا ما يؤمنون...»(البقرة 88)،»...فبما رحمة من اللّه لنت لهم...» (آل عمران 159)] أن كثيرا من المفسرين يزعمون أن مـا زائدة وما هي بزائدة وفاقا لإبن جرير الطبري، وجلّ القرآن أن يكون فيه كلمة زائدة وإنما تأتي مـا هذه لإفادة العموم تارة

(1) ـ المصدر نفسه: ص255 بتصرف.

(2) ـ نقلا عن: جاسر العودة: نقد نظرية النسخ، بحث في فقه مقاصد الشريعة، ط01، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013: صص 59، 60.

ولتفخيم الشيء تارة [أخرى]...»[1]، نافيا في موضع آخر مسألة التقديم والتأخير اضطرارا في القرآن الكريم معلنا ذلك وبصيغة التأكيد»...[إن ما يجبُ التسليم به قطعا بخصوص القرآن هو أن]كل كلمة فيـ[ـه]موضوعة في موضعها اللائق بها، فليس فيه كلمة تقدمت ولا كلمة تأخرت لأجل الفاصلة، لان القول برعاية الفواصل إثبات للضرورة كما قالوا في كثير من السجع والشعر، انه قدم كذا وأخر كذا لأجل السجع ولأجل القافية، والقران ليس بشعر، ولا التزام فيه للسجع، وهو من اللّه الذي لا تعرض له الضرورة بل هو على كل شيء قدير، وهو العليم الحكيم الذي يضع كل شيء في موضعه...»[2]، بمعنى ما ليس هناك شك في النص القرآني من حيثُ الزيادة والنقصان، والضامن لصدق هذه الحقيقة هو اللّه ذاته بدلالة الآيات القرآنية التي ذكرناها سلفا ليس إلا.

تلك هي معالم كل مشروع يبحثُ لنفسه عن أساس متين لا يتزعزع، مع ديكارت كان الأساس هو الأنا أفكر، ومع عبده النص القرآني الذي غرضنه لتفعيل العقل العربي ـ المسلم، وآية ذلك تسليمه بحقيقة أن فعل العقل والتعقل وبالتالي العقلنة هي من صميم الإسلام،»...فأول أساس وضع عليه [الأخير] هو النظر العقلي، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك الى العقل، ومن قاضاك الى حاكم فقد أذعن الى سلطته...»[3]، في كل الأزمنة، وإن تقدم العقل في فهم الكون والوجود الإنساني، يبقى النص الديني على الأقل في حالة النص القرآني يحاجج العقل والنتائج لا يمكن أن تكون[في جزء منها] خارجة عن منطق العقل، بدلالة ماقدمه الدكتور محمود اليعقوبي في مؤلفه «المنطق الفطري في القران الكريم» والذي يبدو فيه اللّه يحاجج فيه العقل بآيات كونية[الوجود الطبيعي] وآيات متعلقة بالوجود الإنساني سواء من الناحية الاجتماعية في بعدها السياسي[على سبيل المثال] أو الوجود الفردي في بعده البيولوجي [تكوّن الجنين على سبيل المثال]، وهي كلها تحيل الى وجود نظام صارم

(1) ـ محمد عبده: الأعـمال الأكــاملة، ج04، تفسيـر القرآن، مصدر سابق: ص 226 بتصرف.

(2) ـ المصدر نفسه: صص 324، 325 بتصرف.

(3) ـ محمد عبده: الأعـمال الـكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، المصدر نفسه: ص 301 بتصرف.

يقف وراءه ربّ/ اله خالق ومبدع، وهذا يعني ضمنيا أن الدين الإسلامي يضربُ في العمق العقل الإنساني ليكون هو مدخل الإيمان وأساسه، بل هو شرط صحة الأخير كما انه طريق النجاة»...[فالذي] يستقصي جهده في الوصول الى الحق، ثم لم يصل إليه ومات طالبا غير واقف عند الظن، فهو ناج...»[1]، في النهاية لان مطلبه كان البحثُ عن الحق ابتداء من التفكر في القران لقوله تعالى: «... فألا يتدبرون القرءان ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا... «(النساء82)، وصولا الى التفكر في الكون يقول اللّه تعالى»...أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون...»(الأنبياء 30)، وهذا يعني ضمنيا أن الإيمان هو حصيلة تقفي الآثار [وجود علامات] بالعقل ليس إلا، ولما كان الأخير شرط في حصول ذلك، فإن ذلك يحيل الى أن سن الرشد ـ التكليف هي سن بداية البحث عن الحق، بعيدا عن ما يفرضه المجتمع من تصورات وعقائد دينية قد تكون ملوثة بالوثنية كحال التصوف في صورته السلبية [الولاية ـ والكرامات]، فالمكلف ـ الراشد»...[ملزم بـ]النظر والفكر[عند البعض من الفقهاء] والفكر لتحصيل الاعتقاد باللّه، لينتقل منه الى تحصيل الإيمان بالرسل وما انزل عليهم من الكتاب والحكمة...»[2]، تبدأ مسألة بالبحث عن الخالق من حيثُ الوجود، ثم يأتي فيما بعدُ إمكان بعثه للرسل والكتب، ربما يضمرُ هذا المتن تجربة إبراهيم الخليل والتي هي تجربة تدرج في الإيمان من الكوكب الى اللّه، جاء في سورة الأنعام»...وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين، فلما جنّ عليه الليل رءا كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين، فلما رءا القمر بازغا قال هذا ربي فلما قال لئن لم يهدني ربي لأكوننّ من القوم الضالين، فلما رءا الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال يا قوم إني برئ مما تشركون، إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين...»(الآيات 75، 76، 77، 78، 79)، فالألوهة [واجب الوجود] أولا، ثم النبوة ثانيا ثم الكتاب ثالثا، هذا هو الترتيب الذي ارتسمت معالمه في وعي عبده بدلالة قوله[والذي هو تسليم بما قاله البعض]: «...لقد اتفق المسلمون ـ إلا قليلا

(1) ـ المصدر نفسه: الموضع نفسه بتصرف.

(2) ـ المصدر السابق: ص 298 بتصرف

ممن لا يعتد برأيه فيهم ـ على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوة، وانه لا يمكن الإيمان بالرسل إلا بعد الإيمان بالله، فلا يصح أن يؤخذ الإيمان من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب انزله الله إلا ذا صدقت قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتابا ويرسل رسولا...»[1]، هناك شيء في العمق يجعل الإنسان ينزلق نحو الهوة السحيقة ومحاولة صبر غورها، مدخلها السؤال عن من يقف وراء هذا النظام، فضلا عن تناهي الكائن الذي يفترضُ وجود اللا متناهي والكامل بإطلاق [ديكارت]، طبعا هو لا يأتي فيما بعدُ [بعد مسيرة تدبر وتفكر] بقدر ما يأتي [هو ككائن موجود] في اللحظة نفسها التي يقذف فيها السؤال عنه، أوليس السؤال يحمله [هو كموضوع للسؤال] بين ثناياه؟، كما حمله من قبلُ جوابُ الخليل في كل مرّة يتجلى له فيها شيء، كوكب [أنت ربي]، قمر [أنت ربي]، شمس [أنت ربي]، لينفصل الاسم [رب ـ الله]عن الشيء [الكوكب ـ القمر ـ الشمس] ويبقى قائما كاسم في وعيه ينتظر حامله، ليأتي فيما بعد جواب الله لنبيه على انه موجود حقيقة عبر الرسالة ـ الوحي، بمعنى ما [وذاك أقصى ما يمكن الوصول إليه تأويلا/تصورا] أن العقل يفرض على الله أن يجيب عن أسئلته وأن يؤكد افتراضه الشهير «هناك قوة تقف وراء هذا النظام الرائع/البديع»، فالتأمل في الأشياء والقفز الى الله عبر السؤال عن العلة هي طريقة من طرائق العقل، يقول مارتين دارسي: «...لا يمكن للمرء أن يرى الله(...) كما انه لا يستطيع أن يحدق في شمس الظهيرة، يمكن أن يلقي عليه نظرة، وهو يحمي عينيه، ا وان يعرفه بانعكاسه على الأشياء، هذا ما يوحي بوجود (...) معرفة لوجود الله جانبية أو غير مباشرة...»[2].

العقل سابقٌ على كل نبوة ونص، ومضمون الأخير لا يخرج في كلياته عن منطق العقل [إمكان من إمكاناته]، وبالأحرى فيما فكر فيه العقل الإنساني طيلة تاريخيه الطويل، فهي [النبوة ـ النص] تأتي لتعدل/ تنفي أو لتثبت/ توسع ما استخلصه العقل من نتائج تحملُ في عمقها مسألة الخالق ـ الكامل بإطلاق[فضلا عن الزمان

---

(1) ـ المصدر نفسه: الموضع نفسه بتصرف.

(2) ـ نقلا عن: كوستي بندلي: السُّبل إلى اللـــه، ط02، منشورات النور، بيروت لبنان، 1974: ص 27.

المقدس ـ والمكان المقدس[1]، وهذا يعني ضمنيا أن النزاع بين العقل [الفلسفة] والدين يخفي شيء ما، يمكن أن تعود أصوله الى محاولة كليهما التسيد في الحياة الثقافية ـ الاجتماعية أي انه نزاع حول السلطة ليس إلا.

ربّ خطاب يقوي العقل ويحتكم إليه في النهاية، بعد أن كان يقال في البدء كان النص ويبقى هو [النص] مقدما في كل شيء على العقل [في صيغة معادلة/ تراتبية النص ← العقل ← النص]، خطابٌ جاء في زمن صار العقل هو المتسيد وسمة للعصر [عصر العقل]، قالبا بين ثناياه وبهدي من العصر التراتبية [المعادلة] التي شدت العقل العربي ـ الإسلامي منذ انتصار النص [أهل الحديث] في المجال الثقافي ـ الديني، حيثُ صارت تبدأ من العقل مرورا بالنص ثم العودة الى العقل [العقل ← النص ← العقل]، يضمرُ ما صار إليه الوضع علامات فارقة تعكسُ الوثوق في العقل من حيثُ القدرة على الوصول للحقيقة وصناعة الحدث [العلم ـ الفلسفة ـ الفن والسياسة وبالتالي الحضارة]، وفي حالة عبده [فضلا عن تلك القدرة على فهم النص وتحقيق مقاصده [وهي في الحقيقة مقاصد العقل، الإرادة العامة]، وذلك مصاحبٌ طبعا لتطور العقل وتقدمه في المعارف وما يحيط به، والتاريخ شاهدٌ على ذلك بدلالة أن بعض الآيات لم تفهم على حقيقتها وبقيت الى العصر الحديث، وكأن المسألة هنا هي [ومن باب القول المكرور] تضمين ما يمكن أن يصل إليه العقل في النص القرآني لجعل الأول يقرّ بأنه من مصدر إلهي [ليس إلا]، والحق أن وثوقية عبده في العقل تتجلى في تقديمه للعقل عن النقل في حال التعارض معتبرا ذلك أصلا أصيلا في الإسلام، وذلك في قوله صراحة: «... [وسأشرع إليك الآن] بذكر أصل يتبع [الأصل الذي ذكرنا من قبل] قبل أن انتقل الى غيره [مستندا الى إجماع أهل الملة الإسلامية]، إلا قليلا ممن لا ينظر إليه، على انه إذا تعارض العقل والنقل اخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر الى اللّه في علمه، والطرق الثانية تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق

---

(1) ـ مرسيا الياد: المقدس والعادي، تر عادل العوا، د/ط، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2009: ص 59 وص 103.

معناه مع ما أثبته العقل...»[1]، فالأخير كما قال البعض هو الأصل في كل شيء، اعني فهم النص، فضلا عن أن»...النقل/ النص إنما يثبت بالعقل والعكس ليس صحيحا...»[2]، وهذا يعني أن الدين لا يقر أبدا بوجود التعارض بينه وبين العقل [الفلسفة]، وفي حالة وجود التعارض بفعل القصور المعرفي يمنح النص [ما دم هو أصل من أصول الإسلام] للعقل حلين إما أن يفوض الأمر للّه، أو يقوم بالتأويل لرفع التعارض، وبهذا يكون التعارض الذي نادت به النظرية التقليديـة مجرد بدعة ومحض افتراء على الدين كله.

يبدو أننا لن نصل [وكما يعتقد الإصلاحي] الى تحقيق نهضة شاملة إلا بالعودة الى الإسلام النقي/ الخالص، بفعل ارتباطه العميق بروح الحداثة الغربية اعني العقل ـ العقلانية [ليس إلا]، وبالأحرى هو الوحيد من بين كل الديانات من يستطيع تفعيل تلك الروح وبامتياز، فهو تحديدا من»...أطلق سلطان العقل من كل ما كان قيده، وخلصه من كل تقليد كان استعبده، ورده الى مملكته يقضي بحكمه وحكمته...»[3]، والتاريخ يشهد على انه كان السبب الذي حفز المسلمين على تحصيل العلوم والمعارف ونشرها في العالم الإسلامي عبر إنشاء المدارس ودور العلم وترجمة الكتب الأجنبية، فضلا عن بناء المراصد والفلكية ومستشفيات، مكتشفين بفضل ما أتاحه لهم من مساحات للحرية أهمية التجربة في بناء المعرفة العلمية حتى أصبحت القاعدة عندهم»...جرب وشاهد ولا حظ تكن عارفا...»[4]، ومبتكرا في كل شيء، وبالتالي صانعا للحضارة، والأخيرة التي وسمت بالإسلامية تأتي كحلقة وسطى بين اليونانية ـ الرومانية وبين الحضارة الغربية الحديثة، وهي صلة وصل بينهما، طبعا دون أن تقف عند حدود الوصل فقط وبالأحرى ناقل للتراث دون زيادة، فهي بقدر ما كانت ناقل ـ واصل للمسود كانت في الوقت نفسه مبدعة، بمعنى لها لمستها الخاصة فيما نقلته من تراث، الأكيد إننا لا ننكر»...[بأن العلم

(1) ـ محمد عبده: الأعـمال الـكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، مصدر سابق: ص301بتصرف

(2) ـ نصر حامد أبو زيد: نقــد الخطـاب الـديني، ط 02، جديدة مع تعليق موثق على ما حدث، دار سيناء للنشر، القاهرة، 1994: ص 101 بتصرف.

(3) ـ محمد عبده: رسـالة الـتوحيد، مصدر سابق: ص 142.

(4) ـ محمد عبده: الأعـمال الـكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، المصدر نفسه: ص 323.

عند العرب كان] في أول الأمر يونانيا، لكنه لم يلبث كذلك إلا دون قرن واحد ثم صار عربيا [بمعنى ما أن العربي ـ المسلم لم يرض أبدا بأن] يكون تلميذا لأرسطو وأفلاطون أو إقليدس أو بطليموس زمنا طويلا، كما بقي الأوروبي كذلك عشرة قرون كاملة في التاريخ المسيحي...»[5]، نعم لم يرض عدد من العلماء المسلمين بالنظريات اليونانية الخاصة بعلم الفلك [مثلا] التي وقعت تحت أيديهم، وابدوا ترددا في قبولها بعد نقد عنيف لها، بدأ منذ عصر المأمون»... [من طرف علماء] من أمثال سند بن علي الخوارزمي، يحي بن منصور، [فهؤلاء] اعدوا النظر في **المعطيات الفلكية اليونانية كمثل قياس طول الدرجة من محيط الأرض، وحركة الكواكب الثابتة**، ومقدار ميل فلك البروج عن فلك معدل النهار (...)، وقد سيطرت الاتجاهات النقدية في علم الفلك الإسلامي خلال القرن الخامس الهجري فصنف ابن الهيثم [مؤلفه الشهير] الشكوك على بطليموس، وفي هذه الفترة بالذات كتب فلكي أندلسي آخر ما زال مجهول الهوية كتابا آخر سماه الاستدراك على بطليموس، كذلك كتب أبو عبيدة الجوزجاني تلميذ ابن سينا كتابا سماه تركيب الأفلاك، حيث حاول أن يرد فيه على الأخطاء التي ارتكبها بطليموس، وكذلك ألف البيروني كتابا سماه كتاب إبطال البهتان بإيراد البرهان، يرد فيه على هيئة بطليموس لعروض الكواكب...»[6].

يحيل دخول ـ تداول علوم الأوائل من فلك، فلسفة ومنطق وغيرها في الحياة العربية الإسلامية فضلا عن نقدها وتجاوزها من بعض العلماء العرب ـ المسلمين الى أن اليومي العربي ـ الإسلامي من جهة الثقافي كان مليئا بمساحات الحرية/ التسامح والإيمان بالاختلاف، هذا ما يمكن استخلاصه للوهلة الأولى من تلك الكلمات، لكن والحق يقال أنها كانت على حساب البعض اقصدُ علوم الحديث ـ والعرفان الفارسي مرّات وهذه على تلك في مرّات أخرى، بشهادة التاريخ الذي لا يرحم احد، كشهادته مثلا على انتصار بعض الخلفاء للإتجاه العقلاني الذي مثله المعتزلة، وتشجيع البعض منهم تداول [ترجمة] كتب أرسطو [المأمون] لمواجه

(5) ـ المصدر نفسه: الموضع نفسه بتصرف.

(6) ـ غازي التوبة: رؤى وآرء معاصرة، دراسة وتقويم، ط01، مجلة البيان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2012: صص 68، 69 بتصرف.

التيار الغنوصي ـ الفارسي، وهذا يعني ضمنيا أن مساحات الحرية تتسع وتضيق في اليومي الإسلامي، فهي تتسع للبعض [فلاسفة ـ علماء] نجدها تضيق على البعض الآخر [محدثة ـ وغيرهم]، والحالة الأخيرة [التضييق] ليست من الإسلام في شيء، لأن النص القرآني يعطي للعقول نفس مساحة الحرية، وبالتالي تكون السعة والضيق تابعة للواقع السياسي أكثر من تبعيتها للنص القرآني، وبالأحرى تصير حرية/ السعة/ التسامح بأسمى معانيها ومتساوية بين الكل أصلا أصيلا من الدين الإسلامي، يقول عبده: «...[لقد] اشتهر بين المسلمين وعرف [عنهم] من قواعد أحكام دينهم، وهو إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، يحمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر، فهل رأيت تسامحا مع أقوال الفلاسفة الحكماء أوسع من هذا؟، وهل يليق بالحكيم أن يكون من الحمق بحيث يقول قولا لا يحتمل الإيمان من وجه واحد من مائة وجه؟ !، إذا بلغ به الحمق هذا المبلغ كان الأجدر به أن يذوق حكم محكمة التفتيش البابوية ويؤخذ بيديه ورجليه فيلقى في النار !!...»[1].

إن النص القرآني في صميمه كافلٌ لفعل التدبر ـ التعقل كما هو كافلٌ لحقوق الفرد، وفضلا عن ذلك»...[صديق] للعلم، [باعث] على البحث في أسرار الكون، [داعي] الى احترام الحقائق الثابتة، مطالب بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل...»[2]، تبدو مسألة عقلانية القرآني وسعته [التسامح] محسومة منذ البداية، غير أن السؤال الذي يطرح هنا صراحة هو من المسؤول عن اغتيال العقل في التاريخ الإسلامي...؟، الجواب عن السؤال مضمرٌ بين ثنايا التفصيل السابق، وصاحب النظر الثاقب يستخلصه بدون مشقة وطول نظر، انه السياسي بداهة من اغتال العقل العربي ـ الإسلامي، فهو من يضيق على من يكره، ويوسع مجال الحرية على من يحب [يخدم أغراضه]، وهو في مرحلة من المراحل وسع على عدد غير من

---

(1) ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، مصدر سابق: ص 302 بتصرف.

(2) ـ محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905م)،ج01، مرجع سابق: 11بتصرف.

وانظر كذلك: ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج02، في الكتابات الاجتماعية، المصدر نفسه: ص 310 بتصرف.

العقائد التي زاحمت الدين الصحيح من المركز، وتسيدت هي عقائد ليس من الإسلام في شيء يقول عبده: «...لا يصح أن ينسب [الجمود] الى الإسلام، وقد رأيت صورة الإسلام في صفائها ونصوع بياضها، ليس فيها ما يصح أن يكون أصلا يرجع إليه شيء مما ذكرت، ولا مما تنبأ بسوء عاقبته رينان وغيره، وإنما هي علة عرضت للمسلمين عندما دخلت على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم، وكان السبب في تمكنها من نفوسهم وإطفائها لنور الإسلام وعقولهم، هو السياسة، كذلك هو تلك الشجرة الملعونة في القران عبادة الهوى وإتباع خطوات الشياطين هو السياسة...»[1]، ها قد عدنا الى السياسي بما هو صانع للحدث من جهتين، من جهة كونه صانع [يقف وراءه أصح] الحدث الحضاري ـ والانفتاح الثقافي، ومن جهة كونه صانع التخلف ـ الانغلاق عبر سياسة التجهيل الممنهج الذي قاد في النهاية الى الانحطاط،»...إن السياسة [وبالتالي السياسي] تضطهد الفكر [و] الدين [و] العلم...»[2]، على حد تعبير عبده الذي يبدو انه قد وقع في فخها، اعني أن تصير السياسة لا مفكرا فيه، ويتجلى ذلك في قوله صراحة: «...أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل ارض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس...»[3].

طبعا هو [عبده] محقٌّ من جهة التهمة لكن ليس محق في الابتعاد عن السياسي قراءة وتفكيكا لفضح حقيقته في اليومي العربي ـ الإسلامي، فإذا سلمنا بالقول الذي أصله [فيما نعتقد] نصر حامد أبو زيد في البدء كان النص وكانت معه وبه الحضارة، فإنه يتوجب علينا أيضا أن نسلم بحقيقة مفادها بأن بدء بذور العطب كانت مع السياسي ابتداء من السقفية ثم موقعة الجمل ثم موقعة صفين، وانقلاب الخلافة الى ملك مع بني أمية ويليهم بني العباس، بين ثنايا هذه الحوادث التاريخية

(1) ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، المصدر السابق: ص 335 بتصرف.

(2) ـ المصدر نفسه: ص334 بتصرف.

(3) ـ المصدر نفسه: الموضع نفسه.

تلك كان العطب يتجذر ويتطور الى أن قضى على الحضارة، واخرج الإنسان العربي ـ المسلم من التاريخ، الطريف هنا أن محمد عبده وهو يتحسس السياسي بما هو علة الجمود والتخلف ذكر شيئا مهما ذكرناه سابقا [في المبحث السابق] يبين حقيقة دور الدعم المادي والحماية في تقدم العلم وتطوره، يقول عبده: «... وأي عدو [للسياسي المستبد] اشد من العلم الذي يعرّ الناس منزلتهم، ويكشف لهم قبح سيرهم؟، [والحل عنده كان قاتلا إذ مال] على العلم وصديقه الإسلام [ميلته]، أما العلم فلم [يحفل] بأهله، [وقبض] عنه يد المعونة، [وحمل] كثيرا من [أعوانه] على أن يندرجوا في سلك العلماء وان يتسربلوا بسرابيلهم، ليعدوا من قبيلهم، ثم يضيعوا للعامة في الدين ما يبغض إليهم العلم، ويبعد بنفوسهم عن طلبه، ودخلوا عليهم ـ وهم أغرار ـ من باب التقوى وحماية الدين، زعموا الدين ناقصا ليكملوه أو مريضا ليعللوه، أو متداعيا ليدعموه، أو يكاد ينقض ليقيموه...»[1]، يحيل المسود في المتن والذي تحته خط الى ظاهرة لا يشذُ عنها مجتمع من المجتمعات الإنسانية، وهي ظاهرة إنتاج أقنية تمرُ منها مشاريع وثقافة [إيديولوجيا] المتسيد لبسط الهيمنة على الجسد والعقل، منها إنتاج طبقات اجتماعية بأكملها، وهي بالذات من تحميه وتمنحه إمكان إعادة إنتاج نفسه من الداخل بعيدا عن المجتمع الذي جُهّلَ قصدا عبر فعل التنصيص الذي صادر كل شيء منذ البدء، واكبر تجهيل حصل من خلال ذلك الفعل رصده لنا د. عبد الجواد يسن بالقول: «...[لقد قدمت أحاديث عديدة حق الحكام حيثُ جعلته] معجلا في الدينا، وحق المحكومين مؤجل الى الآخرة، [كالحديث الذي جاء فيه»...إنكم سترون أثرة وأمورا تنكرونها قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟، قال أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم...»]، [ونفس المعنى سيتكرر] بإلحاح في أربعة من الأحاديث الخمسة الباقية من الباب [من كتاب البخاري]، يأتي دور الشرّاح ليكرسوا في العقل المسلم مفهوم الانهزام والقهر المتواصلين حيال السلطة، فيجعلوا من حق الحكام الطي ينبغي أن يؤدى إليهم بذل المال الواجبة في الزكاة، والنفس في الخروج الى الجهاد عند التعيين ونحو ذلك، بينما يفسرون قوله «وسلوا الله حقكم» بأن يلهمهم إنصافكم أو يبدلكم خيرا منهم، وهكذا ينحصر دور المحكومين في الدعاء إما بأن يلهم الله الحكام أن

(1) ـ المصدر نفسه: ص 336 بتصرف.

ينصفوهم، وإما بأن يبدلهم اللّه تعالى بقوته وجبروته، فهل يمكن لهذا المعنى أن يكون أصيلا في هذا الدين؟، هل يمكن لهذه السلبية ذات الطابع الخانع أن تكون نداء الإسلام الى العالم؟، هل يمكن لتلك الروح الإنسحابية أن توافق مضمون الكتاب وهو يهيب بالأمة أن تدعو الى الخير وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، أو وهو يدعوها الى مجافاة الاستبداد ليكون الأمر شورى بينهم؟، وهل يمكن للإستبداد أن يجد مناخا انسب من ذلك حتى يشتد ويقوى؟...»[1]، بمعنى ما أن السياسي أقال وبقدرة قادر [أعوانه من المحدثة والفقهاء] المجتمع من المجال الذي كان يجبُ أن يكون هو المتسيد [الفاعل] فيه.

الإسلام الحقيقي إذن بريئ من جملة التهم التي الصقها به المستشرقون كارنست رينان E. Renan(ت1890م) وغابريال هانوتو G. Hanotou، ومن جرى مجراهم من المسحيين العرب وعلى رأس التهم نجد فكرة الاضطهاد وكونه يقف عقبة أمام الحضارة والعلم، وتسيد فكرة الجبر[2]، وهي كلها تهم قد تم الرّد عليها من قبل [الأفغاني] وعبده، ففي رأيه أن الإسلام لم يضطهد أحدا من العلماء والحكماء طوال تاريخيه، وإنما الذي اضطهد هو السياسي ليس إلا، معتبرا الإسلام من أكثر الديانات تسامحا مع العلم والعلماء، وهو الدين الوحيد الذي سار معه في لحظة ما جنبا الى جنب وذلك بشهادة التاريخ نفسه الذي فرض على علماء الغرب بأن يقرّوا بتلك الحقيقة،، يقول غوستاف لبون: «...إن العرب أول من علّم العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين...»[3]، وتبعه آخر بالقول: «...لا ادري كيف أعطانا الإسلام في مدة قرنين عددا من الفلكيين يطول سرد أفراده، وان الكنيسة تسلطت على العالم المسيحي اثني عشر قرنا في أوروبا ولم تمنحنا فلكيا واحدا...»[4]، وهذا يعني ضمنيا أن العودة الى الإسلام النقي ـ الصحيح هي عودة الى شروط النهضة وإمكانها، عودة يريد عبده من خلالها ان يعيد للكائن/ الإنسان ما تمت مصادرته

(1) ـ عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998:صص 295، 296 بتصرف.

(2) ـ محمد عبده: الأعـمال الـكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، مصدر سابق: صص 224، 225.

(3) ـ المصدر نفسه: ص 325.

(4) ـ المصدر نفسه: ص 326.

منه من طرف السلطة السياسية عبر فقه السلطان، وما صودر منه هو في الحقيقة مكفول من الدين الإسلامي، الذي تم له بموجبه»...أمران عظيمان لطالما حرم منهما: استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر، وبهما كملت له إنسانيته...»[1]، وهما بالذات علة ما حصل في الغرب المسيحي في الأزمنة الحديثة يقول عبده: «... وقد قال بعض الحكماء الغربيين من متأخريهم: أن نشأة المدنية في أوروبا إنما قامت على هذين الأصلين، فلم تنهض النفوس للعمل ولم تتحرك العقول للبحث والنظر إلا بعد أن عرف العدد الكثير أنفسهم، وان لهم الحق في تصريف اختيارهم، وفي طلب الحقائق بعقولهم، ولم يصل إليهم هذا النوع من العرفان إلا في الجيل السادس عشر من ميلاد المسيح، وقرر ذلك الحكيم: انه شعاع سطع عليهم من آداب الإسلام ومعارف المحققين من أهله في تلك الأزمان...»[2]، هكذا وبجرّة قلم نجد عبده يسكن مقومات الحداثة داخل التاريخ الإسلامي [الدين الصحيح]، وبالأحرى يجعل إمكانها في الإسلام، وهذا يعني أن العودة الى الإسلام هي في الوقت عينه العودة الى التربة التي نبتت فيها الحداثة الغربية، والتي بدأت بفعل اكتشاف الذات بما هي قدرة على الفعل [إرادة] والفكر [عقل]، وانتهت الى تسيد الإنسان/ الذات في الوجود.

إن ما يريد عبده تأكيده في النهاية نفي عجز الإسلام وبالتالي الإنسان العربي ـ المسلم عن الدخول في الحداثة/ النهضة، نافيا في نفس الوقت أن تكون الأخيرة [منجزات الحداثة] بعيدة عن روحه الأصلية التي يجب على الإنسان العربي ـ المسلم أن يعود إليها ليكون حداثيا، هكذا تبدو المسألة بصراحة [وبهدي الجملة المسودة] في وعي عبده ما إن يستعيد الإنسان العربي ـ المسلم الإسلام نقيا من كل الشوائب طبعا بعد قيامه [الإنسان العربي ـ المسلم] بعمليات تفكيك وإزاحة مخلفات عصر الانحطاط حتى ينكشف له أن الدين الإسلامي لا يتنافى أبدا مع قيم الحداثة الغربية، الطريف هنا أن الإصلاحي [عبده] يقوم بعملية تحايل على العقل العربي ـ المسلم، حيثُ يقدم دعوته تلك في صيغة متماسكة في كل حدودها ونتائجها، يمكن تقديمها على الهيئة التالية: لما كان الإسلام دين عقل ـ

(1) ـ محمد عبده: رسالة التوحيد، مصدر سابق: ص 142.

(2) ـ المصدر نفسه: الموضع نفسه.

وبرهاني الى ابعد الحدود، والعلم الغربي غائر الجذور بالبرهان العقلي وناشئ عن طريقه، ودرجة تنظيمه للوجود الإنساني [اقتصاديا، صحيا، تربويا...الخ] واضحة، فإن الأخذ بما عند الغرب لا يناقض الإسلام، وبالأحرى لا يخل بعقيدة المسلم، بمعنى ما أن الأخذ بالمنتجات الغربية الحديثة من طرف الإنسان العربي ـ المسلم لا يلزم عنه أبدا اعتناق المذهب المادي أو الخروج من الإسلام[1]، لأن الأخير يحث على قبول جميع منتجات العقل[2]، وهذا يحيل ضمنيا الى أن العودة الى الإسلام هي عودة الى العقل ـ العلم في الوقت عينه، وبعبارة أدق كلما كان الفهم صحيحا للدين [الصحيح] كلما زادت العلوم الكونية [فيزياء ـ فلك ـ طب وغيرها] تجذرا في الحياة الاجتماعية العربية ـ الإسلامية، تفعل فعلها فيها مثلما فعلت وتفعل الآن في الغرب الحضاري، تلك هي لعبة الحضور والغياب التي نرصد ملامحها في قول عبده: «...[إن الشفاء من الداء [التخلف] الذي تشكو منه الأمة الإسلامية] إنما هو الجهل بينهم، [والدواء الناجع] في شفائهم من هذا الداء لا يكون إلا بردهم الى العلم بدينهم والتبصر فيه، للوقوف على أسراره والوصول الى حقيقة ما يدعو إليه، كان الدين وساطة تعارف بينهم وبين العلم، فلما ذهبت الوساطة تناكرت النفوس وتبدل الأنس وحشة...»[3]، انه يضرب ضمنيا وفي العمق كل دعوة تقف حجرة عثرة أمام العقل، وبالأحرى كل دعوة للا تسامح مع المختلف [علم ـ فلسفة ـ منطق]، والتي كرستها المنظومة التقليدية طيلة عقود، والتي جاء في احد روافدها ما يؤصل لفكرة إقصاء الآخر»...ينبغي لكل من تمسك بالسنة أن يهجر جميع أهل الأهواء، من الخوارج والقدرية والمرجئة والجهمية والمعتزلة والرافضة والناصبة وكل من نسبه أئمة المسلمين الى انه مبتدع بدعة ضلالة،(...) فلا ينبغي [لمن كان من أهل السنة] أن يكلمهـ[ـم] ولا يسلم عليهـ[ـم] ولا يجالسهـ[ـم] ولا يصلي خلفهـ[ـم]، ولا يزوجـ[ـهم] ولا يتزوج إليهـ[ـم]، ولا يشاركـ[ـهم] ولا يعاملـ[ـهم] ولا يناظر[هم] ولا يجادلـ[ـهم]،(...)وإذا لقيت [احدهم] في الطريق

---

(1) ـ ألبرت حوراني: الفكر العـــربي في عصر النهضة (1798 ـ 1939)، تر كريم عزقول، د/ط، دار النهار للنشر، بيروت، د/ت: ص 184.

(2) ـ المرجع نفسه: ص 186.

(3) ـ محمد عبده: محمد عبده: الأعـمال الـكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، مصدر سابق: صص 361، 362 بتصرف.

أخذت في غيرها إن أمكنك، فان قال قائل: فلم لا أناظره وأجادله وأردّ عليه قوله؟، قيل له: لا يؤمن عليك أن تناظره وتسمع منه كلاما يفسد عليك قلبك، ويخدعك بباطله الذي زين له الشيطان فتهلك أنت(...) [والواجب على] إمام المسلمين وأمرائه في كل بلد إذا صح عنده مذهب رجل من أهل الأهواء ممن قد أظهره أن يعاقبه العقوبة الشديدة، فمن استحق منهم أن يقتله قتله، ومن استحق أن يضربه ويحبسه وينفيه فعل به ذلك...»[1]، نعم لقد جنت مثل هذه الخطابات على العقل العلمي ـ الفلسفي جناية عظيمة، قادت في النهاية الى استقالته وتسيد النص الثاني [الحديث] وسيرة من جاء في خير القرون [وهو ثلاث] في الحياة الثقافية ـ الدينية، بدلالة قول السيوطي الذي جاء فيه: «...لا شك أن المجتهد يحرم عليه إحداث قول لم يقل به احد، واختراع رأي لم يسبق إليه ولهذا كان من شروط الاجتهاد معرفة أقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم إجماعا واختلافا، لئلا يخرق الإجماع فيما يختاره [من رأي أو يستخلصه في النهاية]...»[2].

ثمة سؤال يستعجل في أن يقذف هنا دون أن ينفصل محموله عن السياق السالف، مضمونه ما موقف عبده من الفلسفة وعلم الكلام المنبوذين من المنظومة الفقهية التي تسيدت المشهد الثقافي طيلة عصر الانحطاط...؟، على هدي نقد عبده العنيف ونبذه للتقليد نقول بأن موقفه لا يختلف عن موقفه من الفقهاء ـ العلماء المقلدة، بمعنى انه كان ينبذ التقليد في كل صوره، متهما المقلدة [سواء الفلاسفة أو الفقهاء] بأنهم علة الجمود والتخلف الذي يعاني منه العالم العربي ـ الإسلامي، محددا في نفس الوقت سبب استقالة العقل الفلسفي في الإسلام، نعم لقد كان التقليد سما قاتلا للروح الإسلامية التي كان العقل نواتها، لقد فعل فعله فيها بمجرد أن دخل في الجسد بدأ الشلل يصيبه في بعض أطرافه في البداية الى أن أتي عليه كله بمرور الزمن، وكما ضرب التقليد الفقه ـ والتفسير وغيرها من علوم المسلمين ضرب أيضا للفلسفة وأصابها في العمق حيثُ صارت منبوذة مثل العير الأجرب، يقول عبده: «...[لقد غلب على أهل الفلسفة أمرين

(1) ـ جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج01، تحق علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرزاق، دار النصر، مصر، د/ت، ج02: صص 172، 173 بتصرف.

(2) ـ المرجع نفسه، ج01: ص 47 بتصرف.

قادا في النهاية الى أفولها] الأول: الإعجاب بما نقل إليهم عن فلاسفة اليونان خصوصا عن أرسطو وأفلاطون، ووجد[وا] أن اللذة في تقليدها لبادئ الأمر، والثاني: روح الوقت، وهو أشأم الأمرين، زجوا بأنفسهم في المنازعات التي كانت قائمة بين أهل النظر في الدين، واصطدموا بعلومهم في قلة عددهم مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة، فمال حماة العقائد عليهم، وجاء الغزالي ومن على طريقته فأخذوا جميع ما وجد في كتب الفلاسفة مما يتعلق بالإلهيات وما يتصل بها من الأمور العامة أو أحكام الجواهر والأعراض ومذاهبهم في المادة وتركيب الأجساد وجميع ما ظنه المشتغلون بالكلام يمس شيئا من مباني الدين، واشتدوا في نقده، وبالغ المتأخرون منهم في تأثرهم حتى كاد يصل السير الى ما وراء الاعتدال، فسقطت منزلتهم من النفوس ونبذتهم العامة ولم تحفل بهم الخاصة، وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الإسلامي من سعيهم، هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بمذاهب الفلسفة في كتب المتأخرين، كما تراه في كتب البيضاوي، والعضد وغيرهما، وجمع علوم نظرية شتي وجعلها جميعا علما واحد، والذهاب بمقدماته ومباحثه الى ما هو اقرب الى التقليد من النظر فوقف العلم عن التقدم، ثم جاءت فتن طلاب الملك من الأجيال المختلفة، وتغلب الجهّال على الأمر وفتكوا بما بقي من اثر العلم النظري النابع من عيون الدين الإسلامي، فانحرفت الطريق بسالكيها (...) ثم انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين تحت حماية الجهلة من ساستهم، فجاء قوم ظنوا في أنفسهم ما لم يعترف به العلم لهم، فوضعوا ما لم يعد للإسلام قبل باحتماله، غير انه وجدوا من نقص المعارف أنصارا، ومن البعد عن ينابيع الدين أعوانا، فشردوا بالعقول عن مواطنها، وتحكموا في التضليل والتكفير، وغلوا في ذلك حتى قلدوا بعض من سبق من الأمم في دعوى العداوة بين العلم والدين، وقالوا لما تصف ألسنتهم الكذب هذا حلال وهذا حرام، وهذا كفر وهذا إسلام، والطين من وراء ما يتوهمون، واللّه جل شأنه فوق ما يظنون وما يصفون، ولكن ماذا أصاب العامة في عقائدهم ومصادر أعمالهم من أنفسهم، وبعد طول الخبط وكثرة الخلط؟، شر عظيم وخطب عميم...»[1]، نعتقدُ بأننا قد وقعنا على متن ثري يبين لنا حقيقة الأسباب التي قادت الى أفول الفلسفة من الساحة الثقافية العربية

(1) ـ محمد عبده: رسـالة الـتوحيد، مصدر سابق: ص 30، 31، 32 بتصرف.

ـ الإسلامية [الجهة السنية]،على رأسها تقليدُ أرسطو وأفلاطون، بمعنى أن الفلسفة الإسلامية طيلة تاريخيها، إما أرسطية أو أفلاطونية، إشكاليتها الأساسية والرئيسة هي التوفيق بين العقل والنقل، الأول يشكله التراث الفلسفي اليوناني [وتحديدا الفيلسوفين المذكورين]، أما الثاني هو النص القرآني، والإجابة عن تلك الإشكالية وفي تلك الصيغة [التوفيقية] كانت بدءا»...مع المعتزلة [الذين كان شعارهم] العقل قبل ورود السمع، وأصبح مع المدرسة الفلسفية في المشرق، والتي بلغت أوجها مع ابن سينا، محاولة متواصلة لدمج بنية الفكر العلمي اليونانية في بنية الفكر الديني الإسلامية، باعتبار أن الأولى تمثل الرؤية العقلية العلمية للكون والإنسان، والثانية تمثل الحقيقة المطلقة وأيضا الهوية الحضارية...»[1]، وكأن العقل العربي ـ الإسلامي يريد من خلال فعل التوفيق الحصول على الكمالين في الإنسان العربي ـ المسلم كمال العقل [وأرقى عقل هو العقل اليوناني] والدين الكامل [وقد حققه الإسلام]، وذلك مصداقا لقول احدهم: «...متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية حصل الكمال...»[2].

يحيل التفصيل السابق ضمنيا الى أن الفلسفة قد تخطت حدودها الى الدين، وصارت تتناول مواضيعا هي بالأساس من اختصاص الدين، وهذا ما جعل رجال الدين يتوجسون خيفة من الفلسفة، وبالأحرى أن يصير الدين محشوا بلوثة يونانية، ومن هنا كانت حربهم الضارية على الفلسفة وعلم الكلام، يقول د. سالم يفوت: «... [لقد اعتبر عبده بأن] المنحى التوفيقي الذي طبع الفكر الفلسفي في الإسلام كان وبالا على هذا الفكر، ذلك أن دمج الفلسفة في الدين والدين في الفلسفة كان احد العوامل التي جعلت الجمهور وحماة الشريعة يتوجسون خيفة من الفلسفة ويشنون حملات شعواء عليها وعلى متعاطيها ويشيعون عليهم إشاعات [تجعلهم مهددين في كال الأمكنة التي فيها أتباع حماة الشريعة]، (...)

(1) ـ محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط06، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993:ص 31 بتصرف.

(2) ـ محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، كيف احتوت التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية، والحسم المؤجل بين الإسلام والغرب، تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربية، والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة، ط02، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1999: ص 117.

[طبعا ينطبق هذا على علماء الكلام فهم قد سقطوا فيما سقط فيه الفلاسفة] حيث مزجوا مناهجهم بمناهج الفلسفة بشكل اقرب الى التقليد منه الى النظر فصار حالهم كحال صانع يستعمل أدوات في صناعة غير الصناعة الأصلية التي وضعت لها تلك الأدوات، هكذا إذن كان المنحى التوفيقي لدى الفلاسفة وما ترتب عنه من خلط فنهم بالدين والزج بأنفسهم في منازعات دينية تسبب في احتدامها ضيق أفق الجمهور، كما كان المنحى التلفيفي [التلفيقي] للمتكلمين وما ترتب عنه من خلط، فأصبحت العقائد تقرر على أصول النظر والقياس ـ عاملا من عوامل جمود الفلسفة وانحباسها في العالم الإسلامي، [وهذا يعني أن عبده كان يتمنى صراحة أو ضمنيا في دروسه أن] ألا تمزج الفلسفة والعلوم الدنيوية بالمسائل الدينية، فلو لم يحدث ذلك لارتقت علوم فلاسفة الإسلام وارتقت بها الصناعة واتسع العمران...»[1].

لقد كانت الفلسفة حية في اليومي الإسلامي، لما كانت بمعزل عن الاشتغال بالأمور الدينية التي كانت تشكل جزء مهما من حياة الناس/ العامة، وبتعبير دقيق لو التزمت بالصمت ولم تبح بأسرارها في الإلهيات للعامة، وحراس العقيدة، لما حدث لها ما حدث، لقد كان يمكن لها أن تبقى وتحقق لنفسها ثراءً قلّ نظيره في تلك الأزمنة لو التزمت بذلك حقا، فضلا عن عدم إلزام الكل بتصوراتها التي نجمت عن البحث في الألوهة، بمعنى ما أنها [الفلسفة] شأن فردي بإمتياز ولم تكن يوما شأنا اجتماعيا، عكس الدين في الحالة الإسلامية [والكل] الذي هو شأن الكل[2]، هكذا يبدو منطق الفصل بين الفلسفة والدين هو سيد الموقف في وعي عبده على الرغم من ميله لها [للفلسفة]، طبعا لا يجبُ فهم الميل هنا على انه من مقلدة، بقدر ما يجبُ أن يفهم على انه ميل الى ترك العقل في عنفوانه يستنطق الأشياء المحيطة به [الإنسان ـ الكون] وهذا متضمن في قوله: «...أما مذاهب الفلسفة فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض، ولم يكن من هم أهل النظر

(1) ـ سالم يفوت: مدخل لقراءة رسالة التوحيد، مقال ضمن مجلة فكر ونقد، مجلة ثقافية فكرية، ع 03 نوفمبر، 1997. منقولة من الموقع:

ـ http://aljabri.150m.com/fikrw.htm

(2) ـ عبد الله العروي: مفهوم العقل، مقال في المفارقات، ط03، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2001: صص 39، 40، 41.

من الفلاسفة إلا تحصيل العلم والوفاء به بما تندفع إليه رغبة العقل من كشف المجهول أو إستكناه معقول...»[1]، طبعا يمكن للعقل أن ينزلق [وذاك قدره الخاص] نحو فكرة الألوهة التي يحيل إليها ضمنيا [أو يفترضها] النظام الكوني، يسلم عبده بهذه الحقيقة ويقرّ بإمكان الوصول الى تلك الحقيقة اعني وجود اللّه [القوة المنظمة ـ الخالقة للكون]، لكن يبقى يشوبها نوعا من الغموض تزيحه الكتب السماوية، يقول عبده: «...وليس عقول الناس سواء في معرفة اللّه تعالى، ولا في معرفة حياة بعد هذه الحياة، فهم وان اتفقوا في الخضوع لقوة أسمى من قواهم، وشعر معظمهم بيوم بعد هذا اليوم، ولكن أفسدت الوثنية عقولهم، وانحرفت بها عن مسلك السعادة، فليس في سعة العقل الإنساني في الأفراد كافة أن يعرف من اللّه ما يجب أن يعرف، ولا يفهم من الحياة الآخرة ما ينبغي أن يفهم، ولا أن يقرر لكل نوع من الأعمال جزاءه في تلك الدار الآخرة، وإنما قد تيسر ذلك لقليل ممن اختصه اللّه بكمال العقل، ونور البصيرة، وان لم ينل شرف الاقتداء بهدي نبوي، ولو بلغه لكان أسرع الى إتباعه، وهؤلاء ربما يصلون بأفكارهم الى العرفان من وجه غير ما يليق في الحقيقة أن ينظر منه الى الجلال الإلهي...»[2]، وهذا يعني ضمنيا أن عبده ينطلق من نفي التعارض بين العقل والدين في الكليات كمسلمة لا نقاش فيها، وفي حالة وجود التعارض [ظاهريا] نجده يعطي الأولوية للعقل، لان الأخير كما يقول عبده لا يمكن أن يقبل: «..ما هو من باب المحال المؤدي إلى مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضدين في موضوع واحد وفي آن واحد [في رسالة النبي]، فإن ذلك مما تتنزه عنه النبوات عن أن تأتي به، فإن جاء مما يوهم ظاهره ذلك في شيء من الوارد فيها، وجب على العقل أن يعتقد أن ظاهره غير مراد، وله الخيار بعد ذلك في التأويل...»[3]، يقودنا لفظ الظاهر [غير مراد] الى أن المقصود من المسود في المتن [التأويل] انتقال منه الى العمق، بعد طول تفكر فيه دون نسيان ما قبله وما بعده من عبارات، وليس طول التفكر هنا سوى ضربٌ من التوحد [الوحدة] بين النص وقارئه عبر عنها البعض قديما بالقول: «...أصل الوقوف على

(1) ـ محمد عبده: رسـالة الـتوحيد، مصدر سابق: ص 29.
(2) ـ المصدر نفسه: ص 76.
(3) ـ المصدر نفسه: ص 118 بتصرف.

معاني القران التدبر والتفكر، واعلم انه لا يحصل للناضر فهم معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة وفي قلبه بدعة، أو إصرار على ذنب، أو في قلبه كبر أو هوى (...) أو يكون غير متحقق الإيمان، أو ضعيف التحقيق، أو معتمدا على قول مفسر ليس عنده إلا علم الظاهر...»[1]، هكذا يكون التأويل وبهدي لفظ الظاهر ثانية»...هو صرفُ الآية عن معناها الظاهر الى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موفقا بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى:﴿يخرج الحي من الميت﴾ (الروم 19)، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وان أراد **إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا...»**[2].

إن التأويل [الظاهر← الباطن] في أصله حركة يقوم بها العقل من اجل»... استكشاف ما بداخل [النص] من إضمار، أو ما يسمى بإخراج الدلالة، على رأي ابن رشد...»[3]، وعلة عدم التوقف عند حدود التفاسير والتأويلات القديمة في حالة عبده أن العقل من حيثُ فهم الكون الطبيعي والاجتماع الإنساني قد تطور، وهذا ما يلزم عنه تبدل في التأويل والتفسير، بمعنى انه إذا كان الواقع في مرحلة ما سببا من أسباب النزول، فهو أيضا سيكون سببا من أسباب التأويل ليس إلا، وهذا يعني أن النص يصير في بجمع الحالتين [التفاسير ـ التأويلات] الماضية والحاضرة متعدد الدلالات، كلٌ منها تحيل الى مستوى تطور العقل العربي ـ الإسلامي، فالتفسير في مراحله الأولى كان مشدود الى الثقافة اليهو ـ نصرانية وهي تشكل مرحلة العقل في طفولته الأولى [الأساطير]، أما الآن فهي تشكل مرحلة العقل الراشد الذي فهم حقيقة الكون الطبيعي، وعلى هذا يصير التأويل عند عبده [والتعبير لـد. عبد القادر فيدوح دون أن يقصد به عبده تحديدا] هو البحث»...عن المغزى الدلالي [الباطن ـ في حالة التعارض] واستكشافه بما يتلائم مع المستحدثات التي من

---

(1) ـ نصر حامد أبو زيد: مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، د/ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1990: ص 270

(2) ـ السعيد شنوقة: التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، تق مختار الأحمدي، د/ط، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د/ت: ص 30.

(3) ـ عبد القادر فيدوح: التأويل وتحصيل البرهان في الفكر الإسلامي، ضمن كتاب مجموعة من المؤلفين: التأويل والهرمنوطيقا، دراسات في آليات القراءة والتفسير، ط01، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2011: صص 69.

شأنها أن تؤسس لرؤية جديدة...»[1]، بمعنى أن التأويل يمنح العقل العربي المسلم مرونة ـ فرصة لإعادة قراءة الإسلام قراءة صحيحة، أو بالأحرى يمنحه إمكانية التوفيق [أو تكييف] بين الإسلام والنظريات العلمية الحديثة، وبالأحرى متطلبات الحياة الحديثة[2] ليس إلا.

قد يعتقد البعض أن إلحاح عبده في دعوته على التأويل، لفك مغاليق النص وجعل الواقع العربي ـ الإسلامي يتحرك، عبر الارتكاز على المكتشفات العلمية الحديثة، انه من أصحاب التأويل الميكانيكي، بمعنى من الواقع الى النص ومن النص الى الواقع وكأن النص قال كل شيء [فكرة الإعجاز العلمي] فيما يخص العلوم الحديثة، وهو اعتقاد فاسد من الأساس، لأن عبده يعتقد بأن وظيفة النص ليست تبيان العلوم الطبيعية والفلكية بما هي علوم قائمة بذاتها فيه وإلا»...لكان يجب أن تعطل مواهب الحس والعقل، وينزع الاستقلال من الإنسان، ويلزم أن يتلقى كل فرد من أفراده كل شيء بالتسليم، ولوجب أن يكون عدد الرسل في كل امة كافيا لتعليم أفرادها في كل زمن كل ما يحتاجون إليه من أمور معاشه ومعادهم...»[3]، وهذا محال، لذا [وتلك حكمة ربانية] أوكلت المهمة للعقل للتوصل الى فهم الأشياء واستنفاذ ممكناتها، هنا يصير دور النص القرآني مماثلا للبطارية التي تشحن العقل في كل مرّة يفقد فيها طاقته، يقول عبده: «...يذكر القران إجمالا من آثار اللّه في الكون تحريكا للعبرة، وتذكير بالنعمة وحفزا للفكرة، لا تقريرا لقواعد الطبيعة، ولا إلزاما باعتقاد خاص في الخليقة...»[4]، والمدهش في قراءة عبده التي تحاول تجذير فعل العقلنة، أنها تنفي كل ما من شأنه أن يعوق السؤال والبحث [وبالتالي العقل] عن الحقيقة وتأسيس المعرفة، ففي في فقرة سابقة لقوله هذا نجد دعوة صريحة لفعل السؤال ومنه البحثُ عن الحقيقة جاء فيها [الفقرة]: «...[هناك آيات عديدة في القرآن الكريم تدعوا إما صراحة أو ضمنيا الى] إطلاق [العنان للعقل] ليجري شوطه الذي قدر له في طريق الوصول الى ما كانت عليه الأكوان [من بحث

(1) ـ المرجع نفسه: 70 بتصرف.

(2) ـ البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، (1798/1939م)، مرجع سابق: ص 187.

(3) ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج 04، في تفسير القرآن، مصدر سابق:467.

(4) ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، المصدر نفسه: ص 297.

في أصلها، والسؤال عن خالقها]، [وهي كلها يقصد الآيات جاءت لتزيد العقل تنبيها وتأثيرا ليستيقظ]، [فهي لم تحرمه السؤال والبحث كما فعل التنصيص الذي أساء كثيرا للسنة النبوية الحقيقية التي كانت مماثلة لروح النص القرآني في السماحة بدلالة أن بعضا منها يقرّ بذلك]، (...) جاء في خبر من سأل النبي صلى اللّه عليه وسلم: أين كان ربنا قبل السموات والأرض؟، فأجابه عليه السلام: «كان في عماء تحت هواء»، والعماء عندهم السحاب، فترى القرآن [كما السنة الصحيحة] في مثل هذه المسألة الكبرى لا يقيد العقل بكتاب ولا يقف به عند باب، ولا يطالبه فيه بحساب...»[1]، هنا يجيء سؤال يهزّ العمق: إذا كانت هناك متون في المدونة الحديثية تسمح بالتفكر والتدبر في كل شيء، فما الذي منع من تداولها؟، اعتقد جازما بأن المسألة تعود في أصلها الى شيئين [ربما لا ثالث لهما] أننا أمة لا تقرأ [أولا]، والوثوقية العمياء فيمن تسيد المنبر [المسجد] والمشهد الثقافي ـ الديني ليس إلا [ثانيا].

ثمة ما يشدُ الإنسان العربي ـ المسلم سواء في اليومي الثقافي أو العمومي، اقصد هنا صيغ التعميم والقطع في الكلام وكأنه قد امتلك الحقيقة برمتها، وهي بالذات ما يشكل مع عدد غير قليل من التصورات عائقا أمام المعرفة، والحق أننا نعتقد نحنُ بأننا قد وقعنا فيهما من قبل [في المفاصل السابقة]، وقد عدنا ووقعنا فيها هنا، بدلالة أننا نفينا اعتماد عبده التأويل الميكانيكي [الواقع ⟵ النص] الذي يحيل الى فكرة الإعجاز العلمي في القرآن، وقدمناه في صيغة مطلقة وقلنا أن من اعتقد ذلك، اعتقاده باطل [فاسد]، لكن والحق يقال أننا وبالعودة الى نصوص عبده تبين لنا عكس ذلك، بمعنى انه مارس فعل التأويل ذلك دون أن يكون هو الغالب في مؤلفه، حيثُ نجده يؤول الآية القرآنية من سورة الفيل التي جاء فيها﴿وأرسل عليهم طيرا أبابيل﴾(03)، في قوله: «... يجوز [أن نعتقد] أن هذا الطير [الذي ذكر في الآية الكريمة] من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وان تكون الحجارة من الطين السموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه، فأثار فيه القروح التي تنتهي

---

(1) ـ المرجع نفسه: الموضع نفسه بتصرف.

بإفساد الجسم وتساقط لحمه، وان كثيرا من هذه الطيور الضعيفة يعد من أعظم جند اللّه في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر وان هذا الحيوان الصغير الذي يسمونه الآن بالمكروب لا يخرج عنها، وهو فرق وجماعات لا يحصى عددها إلا بارئها...»[1]، هنا يبدو عليه [عبده] الإذعان للواقع العلمي ومكتشفاته المستحدثة [جراثيم]، بدلالة أن الآية تلك كانت في المدونة الكلاسيكية تحيل الى»...[الطيور] خرجت من البحر، قال: بعضهم جاءت من قبل البحر، ثم اختلفوا في صفاتها، [منهم من قال]: كانت بيضاء، [وقال آخرون]: سوداء، [وقال آخرون]: كانت خضراء لها خراطيم كخراطيم الطير، وكأكف الكلاب، [وفي روايات]كانت طيرا خضراء، خرجت من البحر لها رؤوس كرؤوس السباع، [وعند البعض] طيرٌ سود بحرية، في مناقيرها واظافيرها الحجارة...»[2]، هكذا هي العلاقة الجدلية بين الفكر/ الوعي والواقع، ما أن يتم فتح الأخير فهما وإمساكا بالتقنية، ينزح معنى النص من الظاهر الى الباطن، وما إن يحصل ذلك إلا ويبدأ الفهم التقليدي بالانهيار والتهاوي، طبعا ليس بدون مقاومة وقتال، إذ يأبى التقليدُ أن يضحي بمكاسبه المادية هكذا، غير انه يتحايل عن الكل بدعوى قداسة من أنتجها بشهادة بعضهم بعضا [ابن تيمية شهد لإبن الجوزي وهذا لذاك وهكذا دواليك].

لقد فتح عبده عبر فعل التأويل الذي قام به الباب واسعا أمام العقل العربي ـ الإسلامي للولوج الى النص وإعادة قراءته بدون عقد ومحرمات [عدا التمكن من اللغة العربية وغيرها من الشروط]، تقول الدكتورة آيلز ليكتنستادتر في هذا الشأن: «...[إن عبده] في تفسيره للقران الكريم حاول أن ينسق الاكتشافات العلمية الجديدة في العصر الحديث مع مفاهيم الظواهر الطبيعية التي نزلت في كتاب اللّه،(...)، مثل هذه التبريرات دفعت بجيل الشيخ عبده الى حرية فكرية أعظم والى استغراقهم في الدراسات الغربية...»[3]،بل دافع البعض عن بعض ما قدمه عبده في تأويله للبعض

(1) ـ محمد عبده: الأعـمال الـكاملة، ج05، فـي تفسير القرآن، المصدر السابق: ص 505 بتصرف.

(2) ـ الطبري أبي جعفر محمد بن جرير: تفـسير الطـبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج24، تحق عبد اللّه بن عبد المحسن التركي، د/ط، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د/ت، ج26: صص 630، 631 بتصرف.

(3) ـ نقلا عن: مفيدة محمد إبراهيم: عصـر النـهضة العـربية، بين الحقيقة والوهم، ط01، دار مجدلاوي للنشرـ عمان، 1999: ص 327 بتصرف.

الآيات، وكمثال على ذلك»...تعلق [المراغي] بتفسير عبده [للآية التي ذكرناها من قبل من سورة الفيل]، [وتبعه في ذلك] محمد فريد وجدي، والفراهي، وناضلوا عنه برأي مجرد، [ونفس قوي]...»[1]، ضنا منهم أن تلك هي الحقيقة، وان القرآن ضمنيا يتضمن حقائق كونية وأخرى في الإنسان توصل إليها العلم الحديث، بمعنى أن القران لا يمكن أن يتناقضفيما هو ثابت حقيقة مع الأخير، بدلالة الآية القرآنية التي تقول:﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك اللّه أحسن الخالقين ﴾ (المؤمنون12، 13، 14)، وهي تحيل الى خلق الإنسان من البداية الى النهاية وهي ثابتة لا تتغير، الشيء الذي يهمنا هنا تفسير الذي قدمه الطبري لها [وتحديدا المسود] في تفسيره الشهير، حيثُ كتب فيه يقول: «...وقوله ثم خلقنا النطفة علقة، [يعني] صيرنا النطفة التي جعلناها في قرار مكين علقة، وهي قطعة من الدم، فخلقنا العلقة مضغة [أي] فجعلنا ذلك الدم مضغة، وهي القطعة من اللحم، وقوله فخلقنا المضغة عظاما، [يقصدُ جعلُ] تلك المضغة اللحم عظما (...)، وقوله فكسونا العظام لحما [فيعني تحديدا أننا] ألبسنا العظام لحما...»[2]، تبدو مسألة الخلق هنا وكأنها منفصلة وتأتي على هذا التتابع، ما أن تنتهي أحداها حتى تجيء الأخرى، وهي عكس ما اكتشفه العلم الحديث اقصد علم الأجنة، الذي اثبت أن تكون الجنين كليا وليس جزئيا بمعنى أن تكونه يكون على دفعة واحدة [عظم ـ لحم]، الطريف أن البعض ممن يؤمن بالإعجاز العلمي في القران اخضع الآية تلك لما توصل إليه علم الأجنة، حيثُ قالوا بأن ثمّ تفيد الخلق جملة والأصح التزامن[3]، نعود ونقول [تكرارا] إن تضمين النص القرآني لمثل هذه الآيات هو من باب هزّ العقل لإعادته الى وجود قوة خلاقة

---

(1) ـ قطب الريسوني: من تهافت القراءة الى أفق التدبر، مدخل الى نقد القراءات المعاصرة وتأصيل علم التدبر القرآني، مرجع سابق: ص 202 بتصرف.

(2) ـ الطبري أبي جعفر محمد بن جرير: تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن،ج17، مرجع سابق: ص 21 بتصرف.

(3) يمكن الرجوع الى موقع اليوتيوب ومشاهدة المناظرة بين داعية مسلم وعالم الأحياء النمائية والأجنة باول مايرز.

ـ https://youtu.be/P6uqW5g4HaI

تقف وراء هذا الكون العظيم، لها صفة العلم المطلق بما يمكن أن يكون، وضمنيا هي اعترافٌ بقوة العقل [وقدرة الإنسان ليس إلا].

ثمة لحظة يقف فيها العقل بعيدا عن النص، بعد أن تدبر فيه وتفكر، لينعكس على ذاته متفكرا فيما وعاه منه من اشياء، وما لم يعه [حلمه لغة]، نعم يحصلُ ذلك الحملُ في الغالب للمؤمنين المؤثرين للحفظ على الفهم، وفي حالة العقل الوعي فإن ما لا يمكن وعيه حقا أو فهمه فهو في الغالب الأعم يخص الآيات ذات الحمولة المفارقة [ذات ـ صفات ـ بعث ـ حساب وغيرها]، هنا يطرح السؤال: ما العمل في حالة عدم الفهم في رأي عبده؟، هل يمكن ممارسة التأويل في هذه الحالة؟، الجوابُ بدون لف ولا دوران هو أن عبده لا يرفض عملية التأويل هنا قطعا، غير انه يشترط في حالة تأويل النقل وبالأخص الآيات الدالة على أمور/ أخبار الغيب أن لا يغير ذلك التأويل شيئا من الحقائق الأساسية التي جاء بها الإسلام بمعنى»..من اعتقد بالكتاب العزيز، وبما فيه من الشرائع العملية، وعسر عليه فهم أخبار الغيب على ما هي في ظاهر القول، وذهب بعقلية إلى تأويلها بحقائق يقوم له الدليل عليها، مع الاعتقاد بحياة بعد الموت وثواب، وعقاب على الأعمال والعقائد، بحيث لا ينقص تأويله شيئا من قيمة الوعد الوعيد، ولا ينقص شيئا من بناء الشريعة في التكليف، كان مؤمنا حقا...»[1]، لكن في حال العجز عن الفهم وبالأحرى ممارسة التأويل فعلى العقل أن يسلم بصحة النص وما ورد فيه من أخبار»...[و] تفويض الأمر إلى اللّه في علمه...»[2]، إذن يحتاج العقل للوحي في تقرير بعض المسائل التي لا يستطيع الفصل فيها، وبالأحرى التي لا يمكن أبدا القبض عليها مقوليا [مقولاته] وتأسيس معرفة يقينية، لتأتي النبوة بإشعال النور في المناطق المظلمة التي يفقد فيها قدرته على التأسيس بالكامل، يقول عبده: «... النبوة [تأتي لـ]ـتحدد ما ينبغي أن يلحظ في جانب واجب الوجود من الصفات، وما يحتاج إليه البشر كافة من ذلك، وتشير الى خاصتهم بما يمكن لهم أن يفضلوا به غيرهم من مقامات عرفانهم، لكنها لا تحتم إلا ما فيه الكفاية العامة، فجاءت

(1) ـ محمد عبده: رسـالة الـتوحيد،مصدر سابق: ص 178.

(2) ـ محمد عبده: الأعـمال الـكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، مصدر سابق: ص 301 بتصرف.

النبوات مطالبة بالاعتقاد بوجود الله، وبوحدانيته، وبالصفات [اللائقة به]...»[1]، وبالجملة ما يخصُ الله وعالم الغيب [ليس إلا]، المدهش هنا أن عبده وان اقرّ بفعل التأويل والشروط التي تجعله صحيحا [مقبولا]، فإنه يعمل على عدم الأخذ به بدلالة قوله: «...[لا] صح أبدا اتخاذ [أي تأويل كان وان استوفى تلك الشروط] قدوة [أو نموذجا أعلى وأمثل] (...) لأن الشرائع الإلهية قد نظرت فيها الى ما تبلغه طاقة وعقول العامة لا الى ما تشتهيه عقول الخاصة...»[2]، ها قد عدنا الى مسألة جدّ مهمة أن الدين شأن جماعي والتأويل [الفلسفة] شأن فردي، بمعنى يجبُ أن يبقى كل شيء ضمن حدوده، وتلك هي الضمانة الوحيدة لبعث الفلسفة من جديد في الحياة العربية ـ الإسلامية وبقائها[3].

يحيل لفظ التفويض [التسليم] فضلا عن عجز العقل عن تكوين معرفة تامة حول تلك الموضوعات، الى وجود حدود لا يستطيع أن يتخطاها، حتى وان كان في مستطاعه أن يسأل [أو ينزلق الى ذلك] عن تلك الموضوعات فهو لن يظفر بإجابة قاطعة، طبعا ما يحيل إليه يضمرُ في العمق حقيقة مفادها بأنه يوجد مجال آخر يكون العقل قادر فيه على تكوين معرفة لها قدر عظيم من اليقين، وهذا المجال هو المجال العوارض ليس إلا، يقول عبده: «...إذا قدرنا عقل البشر قدره، وجدنا غاية ما ينتهي إليه كماله إنما هو الصول الى معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع تحت الإدراك الإنساني حسا كان (...) أو تعقلا، ثم التوصل بذلك الى معرفة مناشئها، وتحصيل كليات لأنواعها، والإحاطة ببعض القواعد لعروض ما يعرض لها (...) [فـ]ـالله لم يجعل للإنسان حاجة تدعوه الى إكتناه شيء من الكائنات، وإنما حاجته الى معرفة العوارض والخواص، ولذة عقله إن كان سليما إنما هي تحقيق نسبة تلك الخواص الى ما اختصت به، وإدراك القواعد التي قامت عليها تلك النسب...»[4]، بمعنى ما أن المجال الوحيد الذي يظهرُ فيه استعمال العقل استعمالا مشروعا، وبالأحرى الذي تظهر فيه الذات المفكرة سيدة اللعبة في تأسيس المعرفة

---

(1) ـ محمد عبده: رسالة التوحيد، مصدر سابق: ص 77 بتصرف.

(2) ـ المصدر نفسه: ص 178 بتصرف.

(3) ـ عبد الله العروي: مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، مرجع سابق: ص 41.

(4) ـ المرجع السابق: صص 50، 51 بتصرف.

هو تحديدا ما يمكن تسميته بالمنبوذ أو المهمش من دائرة المؤسسات التعليمية والدينية في العالم العربي والإسلامي في الأزمنة الحديثة، وما هو هامشي هو مجال الطبيعة والعلوم الطبيعية، تلك هي الحقيقة، فإذا كان العقل قوة الإنسان والذي به يحقق وجوده في العالم، فإن قدرته الحقيقة [تأسيس المعرفة اليقينية] لا يمكن أن يحققها إلا في مجال الكون الطبيعي الذي هو [وبقلم عبده]»...صحفته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه...»[1]، انه يستعيد بالتمام والكمال ما قاله غاليليو (ت1642م) من قبل في عزّ الاستبداد والتقتيل،»...الكون (...) ذلك الكتاب الواسع الذي يقف مفتوحا الى الأبد أمام أعيننا (...) لكن لا نستطيع قراءته ما لم نتعلم اللغة وتعرف على الحروف التي كتب بها...»[2]، بمعنى ما أنه صار قابلا للفهم والقراءة واستخلاص النتائج، بعيدا عن الكتاب المقدس، الطريف انه صار يقال أن الأول [الكون] أكثر بساطة وشفافية ومفهومية من الثاني [النص المقدس]، وأكثر نظاما وثباتا من ذي قبل.

الطريف هنا أن عبده يتماهى مع الضرب الجديد الذي صار عليه تمثل العالم، وبالأحرى مع الحداثة الغربية وتحديدا عقلة الطبيعية، حيثُ نجده يسلمُ بفكرة أن الكون يحكمه نظام ثابت لا يتغير، وبالتالي يمكن تمثله واستخراج القوانين التي تشده، يقول عبده: «...تتألف (...) الأجرام السماوية من طوائف يبعد بعضها عن بعض بما يقدر بالملايين وألوف الملايين من سني سرعة النور، ولكل طائفة منها نظام كافل محكم، ولا يبطل نظام بعضها نظام الأخر، لأن للمجموع نظاما عاما واحدا يدل على انه صادر عن اله لا شريك له في خلقه وتقديره، وحكمته وتدبيره، واقرب تلك الطوائف إلينا ما يسمونه النظام الشمسي، نسبة الى شمسنا هذه التي تفيض أنوارها على أرضنا فتكون شببا للحياة النباتية والحيوانية فيها، والكواكب التابعة لهذه الشمس مختلفة في المقادير والأبعاد، وقد استقر كل منها في مداره، وحفظت النسبة بينه وبين الأخر بسنة إلهية منتظمة حكيمة يعبرون عنها بالجاذبية العامة، ولولا هذا النظام لانفلتت هذه الكوكب السابحة في أفلاكها

(1) ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، المصدر نفسه: ص 295.

(2) ـ نقلا عن: ستيوارت هامبشر: عصر العقل فلاسفة القرن السابع عشر، تر ناظم طحان، ط02، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 1986: ص 32.

فصدم بعضها بعضا وهلكت العوالم، فهذا النظام آية على الرحمة الإلهية، كما انه آية للوحدانية (...) [الكل شيء في الوجود] جماد نبات حيوان (...) نظام عجيب وسنن إلهية مطردة في تكوينها، وتوالد ما يتولد من أحيائها...»[1]، الكل خاضع لنظام ثابت وصارم من البداية الى النهاية، وثباته هو بالذات ما يمكن العقل من الفهم، والأخير من حيثُ الصحة معقود بمعرفة الأسباب والعلل ليس إلا، نعم الكون الطبيعي يمكن أن يقرأ مثلما يقرأ النص القرآني، ويمكن استنباط القوانين التي تحكمه بسهولة ويسر، إن فعُّل العقل حقيقة، كما فعّل في البدء [الحضارة الإسلامية] عن طريق النص،»...[فلله]كتابين: كتاب مخلوق وهو الكون، وكتب منزل [هو] القرآن، وإنما يرشدنا هذا الى طريق العلم بذلك، بما أوتينا من العقل، فمن أطاع فهو من الفائزين، ومن اعرض فأولئك هم الخاسرون...»[2]، بمعنى أن النص القرآني يلزمُ العقل الإنساني [العربي ـ المسلم] بالنظر في العالم الكوني ليحققوعدّ اللّه الذي قطعه من قبل،»...إنّي جاعل في الأرض خليفة... «(البقرة 30)، والذي يحملُ في العمق مبدأ التسيد الإنسان على بقية المخلوقات، يقول عبد: «...[أعطي الإنسان] قوة (...) تتصرفُ بشعوره وإحساسه تصرفا يكون له به السلطان على (...) الكائنات، فيسخرها ويذللها بعد ذلك كما يشاء تلك القوة الغريبة [المعطاة]،(...)، [هي تحديدا ما يسمونه] العقل...»[3]، طبعا ذاك [السيطرة ـ التسيد على الطبيعة] هو شعار الأزمنة الحديثة ليس إلا.

يتمدد القول بالنظام من الطبيعي ليشمل الاجتماعي في مشروع عبده، متأسيا في ذلك بما في المنظومتين الغربية والإسلامية من نظريات في الاجتماع الإنساني، طبعا وان بدا تأثيرهما [الخلدوني ـ الغربي] فيما يقول إلا انه يجعل من النص المقدس المرجعية الأساسية في الإقرار بأن النظام وبالتالي القانون هو المتسيد في النهاية، بدلالة قوله: «...[إن الكتاب المقدس الإسلامي يقرّ صراحة بأن] نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل...»[4]،

---

(1) ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج04، في تفسير القران، مصدر سابق: صص 362، 363 بتصرف.

(2) ـ لمصدر نفسه: ص 369 بتصرف.

(3) ـ المصدر نفسه: ص 128 بتصرف.

(4) ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، المصدر نفسه: ص 303 بتصرف

يمكن تمثله واستخلاص القوانين التي تشده، سواء صعودا نحو الكمال الإنساني [الحضارة ← الاستخلاف]، أو نزولا الى أسفل سلم المجتمعات الإنسانية [البربرية ـ البدائية، قبل الحضارة]، وتحقيقُ الحالة الأولى لا تكون إلا بفهم النظام الاجتماعي واستخلاص القوانين وتحقيق شروط الدخول فيها [حالة الحضارة]، وذلك ما يسلم به عبده صراحة في قوله: «...وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله ويبني عليها سيرته وما يأخذ به نفسه، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء، وان ارتفع الى الصالحين نسبه...»[1]، يحيل المسودُ الى ضرب من التقويض وضربة موجعة للعقل الإيماني الغارق حتى النخاع في عالم من الأساطير وضروبٌ من الأحلام والتخيلات، منذُ الأزمنة القديمة [الزمن الأموي ـ العباسي]، والتي زادت سطوة وحضورا في عصور الانحطاط، أهمها فكرة الأمة المحفوظة إلهيا في كل شيء [رزقا ـ أمنا ـ ومجدا]، لكونها امة النبي الأخير، والدين الأخير ليس إلا، بمعنى ما أن الإلهي في مخيال العقل الإيماني يصنع الحدث الاجتماعي في التاريخ، كما صنع من قبلُ الحدث النبوي [الرسالة الأخيرة] فيها، فالقانون هنا ضربٌ من المستحيل، لأن التوقع خرقٌ للحجب واستراقٌ للسمع، وبالتالي يكون [طبعا في مخيال العقل الإيماني] مناقض لنص الديني بالتمام، وذلك ما يكذبه عبده ضمنيا في قوله [الذي يقرّ فيه بإمكان الوصول الى ما يحكم المجتمع من قوانين]: «...فمهما بحث الناظر وفكر، وكشف وقرر، أتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجري مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه، ولا تنفر منه [مطلقا]...»[2]، العكس هو الصحيح في حالة الدين الإسلامي، الذي يقرّ صراحة بوجود قوانين ناظمة تحكم الاجتماع الإنساني، والوصول إليها يحقق جزءا من مقصد الوجود الإنساني والذي هو التعمير/ الخلافة ليس إلا.

ثمة خيط ناظم يمسك التفاصيل السابقة [في حال عبده]، وهو حضور النص الديني في مشروع عبده كمعين أساسي في عملية تفعيل الإنسان، الذي نسى بفعل التقليد قدره الذي خص به في العالم [الاستخلاف ـ الاستعمار] بما هو قدرة على الفعل فضلا عن التعقل، بمعنى ما أن التقليد يفقد الوجود الإنساني

(1) ـ المصدر نفسه: الموضع نفسه.

(2) ـ المصدر السابق: الموضع نفسه بتصرف.

من محتواه الحقيقي، ولاستعادته كاملا يجبُ العودة الى الأصول← الى الدين في بدءه الأول، لقدرته القوية على تفعيل الإنسان، من خلال تحفيزه على التدبر والتذكر والتفكر [التعقل] فضلا عن النهي عن التقليد، الذي عده عائقا يقف أمام العقل في معرفة الحق، «فقال الملا الذين كفروا من قومه ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ولو شاء اللّه لأنزل ملائكة ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين «(المؤمنون24)، «فلما جاءهم موسى بآياتنا بيّنات قالوا ما هذا إلا سحر مفترى وما سمعنا بهذا في أبائنا الأولين» (القصص 36)، التقليد هنا يعني الخضوع لسلطة ما [الماضي] قد استنفذت ممكناتها [تصورها للإنسان ـ اللّه ـ الكون] من قبل، أي لم تعد قادرة على الإجابة عن الإشكالات التي تشد الراهن، طبعا ما تستطيع هي فعله من خلال القوى المادية التي أسستها هو التهميش كأبسط حل، والإرهاب والتصفية كأقصى عقوبة يمكن أن تكون، فهي تبقى تناضل الى النهاية على الرغم من علمها بأن نهايتها وشيكة وحتمية، لكونها [وهي تعلم ذلك علم اليقين] نمط حياة كما تصوراتها عن اللّه والكون والإنسان عتيق جدا، والحق أن الانفكاك من هيمنتها يتوجبُ برأي عبده الجرأة والشجاعة ليس إلا، وفي هذا نجده يقول: «... الشجاع هو الذي لا يخاف في الحق لومة لائم، فمتى لاح له يصرح به ويجاهر بنصرته وان خالف في ذلك الأولين والآخرين...»[1]، بفعل تغير المعطيات في اليومي، جعلت من الثقافي المتسيد يبدو باهتا في كل شيء، مزعزعا في العمق، لم تعد المسلمات/ اليقينيات التي يقوم عليها مثلما كانت في السابق جاذبية وقطعية لا يطالها الشك، بقدر ما صارت ضربا يعبر عن مرحلة من مراحل الفكر يقطعها الى سن الرشد، وبالأحرى آن للعقل أن ينفلت معها تحت ضغط الواقع الجديد [العلمي ـ الثقافي الغربي]، فالأخير هو بالذات من يقدم له الدعم اللازم لتحقيق الانفلات منه [الثقافي المتسيد]، فالشجاعة [في الحالة العربية الإسلامية في الأزمنة الحديثة] مرهونة بما يقدمه الواقع الجديد [المفروض] من حقائق تمتلك القدر نفسه الذي كانت تمتلكه سابقتها في لحظة تسيدها، اعني اليقين ـ الصحة ليس إلا.

---

(1) ـ المصدر نفسه: صص 564.

ثمة ما يجعل العقل يأخذ طريق النضال في اليومي ضد الثقافي المتسيد وضمنيا ضد التراتبية الاجتماعية التي دشنها، وما يوصل العقل لذلك هو ارتسام الحقيقة أمامه، بكل ملامحها وتفاصيلها، لا يوجد ما يحجبها ويحجب حقيقة المتسيد الذي صار قاب قوسين أو أدنى من الأفول [العدم]، طبعا كلما كانت وضاحة [الحقيقة] كلما اشتد أثرها وترجمت في الواقع الى فعل ثوري ينِدُ عن التكرار، المسألة هنا تشبه بدءا جديدا للنبوة [الرسالة] قد حصل، دون أن ننسى ما للذات من دور حاسم في المسألة، يقول عبده: «...ومن الناس من يلوح له نور الحق فيبقى متمسكا بما عليه الناس، ويجتهد في إطفاء نور الفطرة، ولكن ضميره لا يستريح فهو يوبخه إذا خلا بنفسه ولو في فراشه، لا يرجع عن الحق أو يكتم الحق لأجل الناس إلا الذي لم يأخذ إلا بما قال الناس، ولا يمكن أن يأتي هذا من موقن يعرف الحق معرفة صحيحة...»[1]، يحيل المسود الى ضروب عدة من الناس يقفون ضد الحق، منهم من يخشى فقدان المكاسب التي حققها من قبل، ومنهم من يعاني من انقماع ذاتي بفعل انتقال الرقابة الاجتماعية من الخارج الى الداخل، فتغلبت على صوت العقل أو النور الفطري، ومنهم من يخاف من عدم تحقيق النتائج التي يرسمها الجديد في الأفق، إذن ما يجمع هؤلاء هو الشعور بالخوف، انه هو بالذات ما جعل العقل يستقيل من الحياة الثقافية لعربية ـ الإسلامية، وفتح المجال لحضور الأموات [الشافعي ـ ابن تيمية ـ بن حنبل... الخ] فيها، قد يكون التنصيص قد فعل فعله في تكريس التبعية لهم لطابع التقديس الذي أضفي عليهم «ما ترك السلف للخلف من شيء يتكلمون فيه»، إن طريق التقليد هو الخوف، وبالتالي يكون طريق الإبداع الجرأة ليس إلا، يقول عبده: «...إن استعمال الفكر والبصيرة في الدين يحتاج الى الشجاعة وقوة الجنان، وان يكون طالب الحق صابرا ثابتا لا تزعزعه المخاوف، فإن فكر الإنسان لا يستعبده إلا الخوف من لوم الناس واحتقارهم له إذا هو خالفهم، أو الخوف من الضلال إذا هو بحث بنفسه، وإذا كان لا بصيرة له ولا فهم فما يدريه لعل الذي هو فيه هو عين الضلال، إذن إن الخوف من الضلال هو عين الضلال، فعلى طالب الحق أن يتشجع حتى يكون شجاعا، واللّه تعالى قد هيأ لكل شجاع في هذه السبيل ولم نسمع بشجاع في فكره، ضل ولم يظفر بمطلوبه...»[2].

---

(1) ـ المصدر السابق: صص 564، 565.

(2) ـ المصدر نفسه: ص 565.

ربّ عقل أيقن بعد طول تدبر [وبهدي من الواقع الجديد] أن الذي عليه من تصورات قد انتهت صلاحياتها، وان عليه أن يجدد كل شيء بما فيها الأساطير، وإلا فقد الإنسان [العربي ـ المسلم] حقيقة [ماهيته] بما هو قدرة على الإنوجاد [الاستخلاف ـ الاستعمار]، والذي يحقق ذلك عند عبده هو مسلم، والجامدُ [عنده] كافر، يقول عبده: «...[الأخير عندي] المعاند والجاحد الذي إذا رأى ضياء الحق أغمض عينيه وإذا سمع الحرف من كلمته سد أذنيه، [هو] ذلك الذي لا يبحث في دليل بعد عرضه عليه ولا يذعن لحجة إذا اخترقت فؤاده، بل يدفع جميع ذلك حبا فيما وجد نفسه فيه مع الكثير ممن حوله، واستند في التمسك به الى تقليد من سلفه...»[1]، انه يتهم ضمنيا الإنسان العربي ـ المسلم بالكفر، طبعا ليس كفر إيمان وإنما كفر نعمة الذي هو»...جحد نعمة [العقل] وستر...»[2]، قدرته في فهم أمور الدين والدينا مستقلا عن فهم السلف، وبالتالي ليكتمل إسلام ذاك الإنسان عليه أن يقرّ بتلك النعمة وحقيقتها، طبعا دون أن يتوقف عند حدود الاعتراف، بل عليه أن يفعّلها ويشتغل بها في اليومي، المسلم إذن هو من يتجرأ على استخدام عقله دون معونة الغير عند عبده، وهو في ذلك [من باب القول المكرور] يستعيد روح مقالة ما هي الأنوار؟ للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط»... إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير، وانّ المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير، تجرأ على أن تعرف ! كن جريئا في استعمال عقلك أنت!، ذاك هو شعر الأنوار...»[3]، وعند عبده ذاك هو شعار المسلم الحقيقي، الذي ما فتئ [عبده] يدعو إلى إنوجاده في الواقع، عبر مقالاته المنشورة من هنا وهناك، ورسائله العديدة لمريديه وأصدقائه، جاء في احدها [وهي كانت على هيئة وصية] مطلب الجرأة والاستعمال الحر للعقل صريحا لا غبار عليه، وهذا نصها: «...داوم

(1) ـ محمد عبده: الأعـمال الـكاملة، ج05، فـي تفسير القرآن، المصدر نفسه: ص 523 بتصرف.

(2) ـ ابن منظور: لـسان الـعرب، مج 05، د/ط، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، د/ت، 06مج: ص 3897 بتصرف.

(3) ـ إيمانويل كانط: مـا هي الأنــوار؟مرجع سابق: ص 85.

قراءة القران، وتفهم أوامره ونواهيه، ومواعظه وعبره، كما كان يتلى على المؤمنين والكافرين أيام الوحي، وحاذر النظر الى وجوه التفاسير إلا لفهم لفظ مفرد، غاب عنك مراد العرب منه، أو ارتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله، ثم اذهب الى ما يشخصك القران إليه، واحمل بنفسك على ما يحمل عليه، وضم الى ذلك مطالعة السيرة النبوية، واقفا عند الصحيح المعقول، حاجزا عينيك عن الضعيف والمبذول، واعتبر بما قاسى النبي وأصحابه من الجهد والعناد لنصر دين اللّه، وما ركبوا من المتاعب، وما احتملوا من المصاعب، على ما تعلم من درجة قربهم الى اللّه، فإن السعادة أبدية لا تنال إلا بسيرة محمدية، ولن تنال بنوم موسّد، على فراش ممهّد...»[1]، وإنما تتطلبُ نضال مستمر الى أن يتحقق الاستخلاف ـ الاستعمار [التمدن ـ الحضارة].

يحيل المتن السابق [الحامل لنبرة الوصية ـ النصيحة] الى أن صاحبه يريد فتح المجال واسعا أمام العقل ليفعل فعله المعهود من قبل [التدبر ـ التفكر] والذي تحققت من خلال منجزات الحضارة العربية الإسلامية قديما، وهو المشهود له حديثا في الغرب

الحضاري، انه شرط ضروري لإنوجاد الحضارة في كلتا اللحظتين [العربية ـ الإسلامية والغربية]، وغيابه فيهما في زمن من الأزمنة أدى الى دخول احدهما العصور الوسطى المظلمة، والأخرى عصر الانحطاط، الأولى [اللحظة الغربية] خرجت منها لما عاد وتسيد مع ديكارت، والثانية بقيت في انحطاطها وتخلفها لاستمرار غياب العقل عنها، وهذا يعني ضمنيا أن الأخيرة قد خرجت من روح هويتها، الذي هو العقل ليس إلا، والعودة إليه هي عودة الى هويتها الحقيقية اعني الإسلام الصحيح[لا غير]، هكذا هي الصيغة التي يمكن استخلاصها في النهاية الإسلام لا يستطيع أن يفك عقاله ويتجلى في أبهى صوره، إلا إذا فُعّل العقل من جديد، وفي حالة تحقق ذلك تحل إشكالية تخلف المجتمع العربي ـ الإسلامي من الأساس، وبالتالي مفتاحا للتمدن والتقدم.

هنا يقذف سؤال على درجة من الأهمية، لكونه يخص البدء في عملية التفعيل،

---

(1) ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج01، في تفسير القران، مصدر سابق: صص 670، 671.

من أين يبدأ محمد عبده...؟، ما أسهل طريق برأي عبده لتفعيل العقل في الحياة الاجتماعية العربية ـ الإسلامية؟ وبصيغة أخرى: كيف يمكن أن يتسيد العقل في اليومي العربي ـ الإسلامي...؟، تلك هي الأسئلة التي لاحت في أفق رؤية عبده، والجواب أتاه بعد طول تفكر وتدبر، أن الطريقة الأمثل لتفعيل العقل [وضمنيا التخلص من قيد التقليد] في اليومي العربي والإسلامي هي التوجه الى التربية، وبالتالي يكون الهدف هو القبض على المؤسسات الخاصة بذلك المجال، وإصلاحها جذريا لتستجيب لمقصده، طبعا لم يكن الأخير وحده الذي حركه لينتهج ذلك المنهج [إصلاح المنظومة]، بل لم يكن هو ذاته [المقصد] بدون علة بلورته، انه الغرب من يقف وراء ذلك، بفعل تدفق نموذجه الحضاري بقوة في الأرض، وأي شيء يقف أمامه يجتثه من الجذور، بمعنى ما أن بقاء البنيات التقليدية قائمة هو ضربٌ من المحال، ويقع ذلك على تلك المؤسسات وعلى رأسها الأزهر، فهو إما أن يستجيب لروح العصر أو يدمر يقول عبده: «...إن بقاء الأزهر متداعيا على حاله في هذا العصر محال، فهو إما أن يعمر وإما أن يتم خرابه، وإنني ابذل جهد المستطيع في عمرانه...»[1]، لكونه مركز الإشعاع في العالم الإسلامي قديما ويمكن أن يستعيد مجده وإشراقه الآن، عبر فتح أبوابه لدخول العلوم الحديثة [فيزياء، رياضيات، فلك، هندسة، كيمياء...الخ] بما فيها الفلسفة واللغة الأجنبية،»...[فلو] صلح حال التعليم في الأزهر لهب المسلمون الى طلب العلوم الصحيحة، والمدنية العزيزة، كما هبوا لذلك في أول نشأتهم، فأحيوا ما أماته الزمان من علوم الهند واليونان، فلا يجدون أمامهم إلا أوربة وعلومها الحية، ويفهمونها [على حقيقتها، وأنها] خير عون لهم على تكميل مدنيتهم...»[2]، هنا يتجلى الإقرار بأبوة الغرب ومركزيته حضاريا، وبالأحرى كنموذج أرقى وامثل يجبُ أن يحتذى به، وهذا يعني ضمنيا أن الإصلاحي المعمم [عبده] لم يسلم من لعبة الغواية التي مارسها الغربي [ومن خلال منجزاته المتعددة] على الكل، دون أن يعترف لهم [إلا فيما ندر] بالدور الكبير فيما وصل إليه من تحضر [تقدم] في الأزمنة الحديثة.

(1) ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، المصدر نفسه: ص 193.

(2) ـ محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905م)،ج01، مرجع سابق: ص 453 بتصرف.

يحملُ لفظ الإصلاح في المجال الإسلامي وتحديدا عند عبده معنى الجذرية [الثورية] في معالجة المشاكل التي يعج بها المجتمع العربي ـ الإسلامي، مادام هو يعود الى الأصل [الدين] الذي تأسس عليه كل شيء، فالعودة إليه هي عودة لتحريك الواقع عبر فعل التأويل الذي يفتح المجال واسعا لتغير موقف الإنسان من الله ـ الكون ـ وذاته [الإنسان]، ومن يعتقد بأن الإصلاح لا يحمل ذلك الطابع الجذري فعليه التوجه الى النص القرآني الذي يتكئ عليه محمد عبده في تأسيس مشروعه/ تفعيل الإنسان ليعرف حقيقة الإصلاح، فذاك النص»...يصف رسالات الرسل بأنها دعوات إصلاح، وهي التي تغيت تحقيق التغيير الجذري والشامل، الى الأفضل(...) فرسول الله شعيب عليه السلام [نادى] أهل مدين﴿يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي ورزقي منه رزقا حسنا وما أريد أن أخالفكم الى ما أنهاكم عنه إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب﴾(هود 88)...»[1]، الإصلاح تصحيح للرؤية وتحريك للواقع في كل أبعاده [الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ الثقافية...الخ]، عبر عمليات متعددة تفكيك وإزاحة، دفع وجذب، تفكيك المنظومة الثقافية لتبيان العناصر الحية منها والميتة، الأخيرة يتم إزاحتها من اليومي الثقافي، وبالأحرى وضعها في المتحف/الأرشيف، أما الجذب فعملية يقوم بها الإصلاحي [عبده] بعد التفكيك يجذب الحي إليه ويبقيه مستمرا في الوجود، دون أن تقف هذه العملية عند تلك الحدود، فهي تتجاوزها لتأخذ نفس قصد فعل الاقتباس من الغرب، أما الدفع فهو مثل الإزاحة من حيثُ المعنى لكن يأخذ المجال نفسه الذي أعطي للجذب [داخل ـ خارج]، اقصد دفع ما يمكن أن يشكل تهديدا لمنظومة القيم الإسلامية، إنها [العمليات] بالتحديد كنس وتصفية، من اجل العودة الى التراتبية الأصل التي كانت تبدأ من الذات الى العالم ثم النص، وبالأحرى من الذات ← العالم ← الله، تلك حقيقة ثاوية في بعضُ المتون التي ذكرناها من قبلُ بين ثنايا التفصيل المخصوص بالإمام، والحق أن دعوة الأخير الى تفعيل الإنسان [العقل] هي في نهاية المطاف من اجل تحقيق تلك التراتبية ليس إلا.

---

(1) ـ محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، د/ط، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د/ت: ص 134 بتصرف.

يمثلُ فعل التفعيل عملا بالغ الأهمية عند محمد عبده لاستعادة الإنسان من تحت ركام الشروح وتخليصه من سيادة الموتى، وتحويل الكوجيطو العربي ـ الإسلامي من ابن تيمية [مشائخي الموتى]← يفكر إذن أنا موجود [جسديا ـ فكريا غير موجود]، الى الكوجيطو الحديث أنا فكر← إذن أنا موجود، الأول فكر قد استنفذ ممكناته يحكم الراهن وبالتالي نتيجته التخلف الحضاري، والثاني فكرٌ لم يستنفذ بعد ممكناته وهي في الراهن تتحقق وآيلة للتكثّر والنتيجة حضارة قوية الى الآن لم تأفل، وهذا يعني انه [عبده] يريد إنسانا فعّالا في الوجود فكرا ـ عملا، يصنع الحدث مثلما صنعه الغربي من قبل ولا زال يصنعه، ولتحقيق ذلك توجه للتربية لأنها مفتاح كل شيء، يقول عبده: «...من يريد خير البلاد فلا يسعى إلا في إتقان التربية، وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه، إن كان طالبا حقا، بدون إتعاب فكر ولا إجهاد نفس...»[1]، وعلة البساطة وبالأحرى إتيانها السهل فيما بعد أنها صنعة إنسانية مئة في المائة، فعدم تحقق ما يعج به العالم الغربي من علوم ـ فنون ـ طب ـ زراعة في العالم العربي ـ الإسلامي راجع لموت الإنسان في اليومي العربي ـ الإسلامي، والحل هو إعادة نفخ الروح فيه، والنفخ هنا هو تحديدا مهمة التربية التي تجعل من الإنسان← إنسانا[2]، فعّالا وليس منفعلا، جريئا في اليومي سؤالا ـ فكرا ـ عملا، من خلالها [تربية] يتحرك كل شيء، لعودة الروح الى الراهن [الحاضر]/ اليومي، بعد طول تشمع لمفاصله الكبرى، بعودة الروح للإنسان العربي ـ المسلم، ربّ عودة تهزّ اليومي/ الراهن في العمق، فتجعله يسقط الأصنام التي كانت متسيدة في المجال الثقافي، والتي كانت تصادر حق الإنسان العربي ـ الحي جسدا من التفكير ـ الإبداع، وتمنعه من استنفاذ ممكنات الوجود الطبيعي، وبالأحرى تصادر حقه في أن يكون هو راهنا، ولن يكون كذلك إلا بالتربية التي قصد عبده من خلالها تحديدا»...تثبيت(...) جراثيم العقل والإدراك [وتنمية] روح الحق والصلاح وتتهذب النفوس، ويشتد الإحساس بالمنافع والمضار [في البلاد]...»[3]، فتخرج بسريان تلك الجراثيم في جسدها [البلاد] من دائرة العدم /الانحطاط الى دائرة الوجود بالفعل، اعني دائرة التقدم والتحضر ليس إلا.

(1) ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج01، في تفسير القران، مصدر سابق: ص 326.

(2) ـ إيمانويل كانط: تأملات في التربية، مرجع سابق: ص 14.

(3) ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، مصدر سابق: ص 50 بتصرف.

كيف تم مصادرة قدرات الإنسان العربي ـ المسلم...؟، وبصيغة صادمة للقارئ متى قتل الإنسان العربي ـ المسلم وأين قتل...؟، قد يعتقدُ البعضُ بان السؤال قد تمت الإجابة عنه من قبل في بين ثنايا التفصيل الذي خص لأسباب استقالة العقل العربي ـ الإسلامي من التاريخ، هم محقون في مسألة الاغتيال قد بدأت من قبل وتم تحديدها، لكن ما سنحدده هو احدُ أمكنة الاغتيال واحدُ أدواته في مرحلة ما، أما الأول فهو أمكنة التدريس وبالأحرى الأماكن التي يتربى فيها الطفل سواء كانت الأسرة أو المسجد أو المدرسة، أما الثاني فهو المنهج المتبع في فعل التربية، انه منهج التلقين الذي يعده البعض «...الشكل الأكثر تنظيما من أشكال فرض السلطة تثبيتها، فهو يجمع بين العقاب والتشريب، وهو طريقة تعتمد على الترديدوالحفظ بحيثُ لا يبقى مجال للتساؤل والبحث والتجريب...»[1]، يحيل المسود الى تنمية قدرات على حساب أخرى، قدرات تخدم المتسيد سياسيا واجتماعيا، من جهة استمراريته في الوجود والسيطرة، طبعا الاقتصار عليها أمر مخطط له من قبل، لفاعليتها الرهيبة في قتل قدرّة عطاء الإنسان في الوجود/العالم، والذي يعني [اقصد العطاء⟵الإبداع] ضمنيا التغيير في كل شيء إنساني [طبقات، اقتصاد، سلطة وسياسية]، نعم لقد قتل السياسي الإنسان ولم يبقي إلا على الجسد في المجتمع العربي ـ الإسلامي، عبر فعل التنصيص الذي شرعن من خلاله قيم الطاعة والإذعان، والتي بقيت حاضرة دون نقصان من خلال الحفظ[2]*، والذي ساهم منهج التلقين في حيوية الملكة المسؤولة عنه [التذكر]، وبالتالي تنمية طبيعة جديدة فيه وهي طبيعة البقرة [الاجترار] ليس إلا، يقول د. هشام شرابي:

---

(1) ـ هشام شرابي: مقـدمات لـدراسة المجتمع العربي، ط03، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1984: ص 48.

(2) ـ يضرب محمد عبده أساليب التعلم في العالم العربي ـ الإسلامي في العمق، معتبرا أيها احد الأسباب التي قادت الى التخلف، يقول عبده:"...ولو كشفنا عن أذهان التلامذة لم نجد فيها غاية لتعلمهم سوى أن يعيشوا كما عاش غيرهم على أي صفات كانوا، ولو استفرغنا أذهان المعلمين لم نجد فيها من المقاصد سوى أنهم يلقون ما يجدونه في الكتب المقررة للتلامذة، ويطالبونهم بحفظه، وفهم عبارته إن كان، ليعيدوا يوم الامتحان تلاوة ما القي إليهم، حتى تتم مدتهم في المدرسة ولا يسألونهم مرّة واحدة عن مجال أفكارهم هل هو في صالح أو فاسد، لا مطامح أنظارهم هل الى نافع أو ضار، (...)، ولهذا لا يكون [التلامذة هنا] في آخر الأمر إلا صنّاعا أو ناطقين ببعض الألسنة ولا ثقة في الأغلب بشيء من عقولهم ولا أخلاقهم، إلا من كانت له فطرة سليمة، وله موهبة طبيعية، فأولئك تؤدبهم الأيام وتهذبه التجارب...".

ـ راجـع: ـ محمد عبده: محمد عبده: الأعـمال الـكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، المصدر نفسه: ص 115 بتصرف.

«...[إن] التلقين من حيثُ هو طريقة تسلطية في التعليم يجعل المتعلم يستجيب باكتساب عدة الصم (أو البصم)، أي الدراسة والتعلم بالاستظهار، إن ما يدرسه الطفل بهذه الطريقة يحفظه كما هو، بمعنى أن الفرد المتعلم لا يتأثر بموضوع التعلم لأنه لا يهتم بفهمه وإدراكه بل باستنساخه وحفظه، والتلميذ المجتهد هو الذي يثبت ذاته وينال المكافأة لا بطرح الأسئلة الملائمة بل بإعطاء الأجوبة الصحيحة الملقنة...»[1]، وهدف المتسيد في نهاية المطاف من التلقين»...نقلُ قيم المجتمع وعاداته الثابتة [التي صنعها هو عبر فعل التنصيص في المقدس] في مواجهة العالم الى صميم التركيب الذهني في الفرد، إن الفرد يتلقى نماذج متكاملة فيحولها الى نمط سلوكي دونما تفهم أو نقد، وفيها هو يفعل ذلك يعتاد رؤية الأشياء وتقييمها بصورة تدعم نزعة الامتثال وتضعف طاقة الإبداع والتجدد، وبذلك فإن طاقات الإبداع والتجدد يجري توجيهها نحو أشكال مسبقة في التفكير والتصرف، مما يساعد بدوره على تعزيز نزعة الامتثال...»[2] والإذعان للكلي [الاجتماعي] المصادر لما هو فردي في حضرته [التي لم تفتر]، فالضرب الأخير [الفردية ـ التفرد] محظور في اليومي العربي ـ الإسلامي [القبلي]، ما إن يوجدُ إلا وتوجدُ معه صفات/ ألقاب من قبيل الزنديق، الصعلوك والمفارق للجماعة، للدلالة على حالة مرضية يجبُ لفظها من خارج جسد المجتمع لخطورتها على وحدته/تماسكه، التي يعتبرها السياسي في كل خطاباته رأسمال المجتمع برمته، ما إن يفقده يدخل في حالة من الفوضى [فتن] تقوده في النهاية الى التشرذم وبالتالي الزوال، انه [السياسي] يناضل لبقاء الوضع كما هو لأنه يعلم جيدا إذا لم يهمش الفرد الوعي بأي طريقة سينقلب الوضع، وهذا يعني أن السياسي لديه فوبيا التغيير، يقول عبده: «...[إن السياسي يخاف] من خروج فكر واحد من حبس التقليد فتنتشر عدواه فينتبه غافل آخر، ويتبعه ثالث، ثم ربما تسري العدوى من الدين الى غير الدين،... الى آخر ما يكون من الحرية الفكر التي يتعوذون بالله منها...»[3].

لقد كانت المنظومة الثقافية المتسيدة في اليومي قاتلة لإمكانيات الفرد بدءا

(1) ـ هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المرجع نفسه: صص 49 بتصرف.

(2) ـ المرجع نفسه: صص 48، 49 بتصرف.

(3) ـ محمد عبده: محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج03، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، مصدر سابق: ص 334 بتصرف.

من إمكان السؤال الى إمكان الفعل[العطاء ـ الإبداع]، فهي وبمعنى ما منظومة مغلقة من كل الجهات، مكتفية بذاتها، طبعا ما إن تتورط مع مخالف [كحال المنظومة الغربية] لها ثري، إلا وتجدها تسرع الى تاريخها لتستعيد منه [فنا ـ فلسفة ـ فتوى] [الديمقراطية ← شورى، المعتزلة ← العقلانية الغربية]شيئا تواجهه بها، وهي استعادة لا طائل منها، مدام قد استنفذ المستعاد إمكاناته من قبل في ظل واقع معين، لم يكن مفهوما ومستنفذ الممكنات، ليجيء عهدٌ جديد تغير فيه الوعي كما الواقع، وصار هو [العهد الجديد ـ عصر العقل] الواقع الذي يحكم العصر، وبالأحرى يجذب إليه كل شيء، ويشكلها على شاكلته دون أن يدعها تكتمل [الاستقلال الذاتي]، انه يلعب لعبة الغواية على الكل، ليستنفذ مهم إمكاناتهم ليقوي ـ يصنع ذاته، وبصيغة أدق ليبلغ بذاته الى أقصى حدود الكمال والقوة، لقد أغواهم وبكل تأكيد اكتشاف الإنسان من جديد بما هو عقل وقدرة، فضلا عن وجود قوانين [ظروف ـ عوامل] تسمح بتفعيل ما في الإنسان من قدرة وعقل، وما يسمح بتحقيق ذلك هو التربية والتعليم ليس إلا، يقول عبده: «...من المعلوم البين أن الغرض الحقيقي من تأسيس المدارس والمكاتب، والعناية بشأن التعليم فيها، إنما هو تربية العقول والنفوس، وإيصالها الى حد يمكِّن المتربي من نيل كمال السعادة أو معظمها ما دام حيا وبعد موته، ومرادنا من تربية العقول إخراجها من حيز البساطة الصرفة، والخلو من المعلومات، وإبعادها من التصورات والاعتقادات الرديئة، الى أن تتحلى بتصورات ومعلومات صحيحة، تحدث لها ملكة التمييز بين الخير والشر، والضار والنافع، ويكون النظر بذلك سجية لها، أي يكون لنور العقل نفوذ تام يفصل بين طيبات الأشياء وخبائثها، وهذا هو الركن الأول في المدارس والمكاتب، ومرادنا من تربية النفوس إيجاد الملكات والصفات الفاضلة في النفس، وترويضها عليها، وإبعادها عن الصفات الرذيلة، حتى يكون المتحلي بها ناشئا بها على ما يوافق قواعد الاجتماع البشري ولوازمه، ومتعودا عليه، وهذا هو الركن الثاني، وإذا فقد احد الركنين بطلت الفائدة المطلوبة، وقلت جدا...»[1]، ثمة شرطٌ يقف عليه تحقيق الركنين الأول والثاني وبه يتحقق المسودُ في المتن [الإخراج ـ والإبعاد ـ والإحداث] ليصير واقعا في اليومي العربي ـ الإسلامي، ونقصدُ

(1) ـ المصدر نفسه: ص 29.

بالشرط أن يكون المنهج المعتمد في الفعل التربوي صحيحا، بمعنى يتجاوز أسلوب التلقين القاتل لإمكان التفكر خارج الصندوق [المدونة التقليدية]، والحق أن عبده حدد الطريقة المثلى في التدريس التي تحقق الغاية المنشودة وهي تفعيل الإنسان العربي ـ المسلم، وهي [الطريقة] متضمنة في قوله»...ومما يلزم التنبه إليه في التعليم انه من حق الإنسان أن يفتح للطالب باب النظر بنفسه في العلم، فيبين له القاعدة مثلا، ثم يطالبه بما يراه في انطباقها على جزئياتها في العمل، فإنه إذا عوده على أن يقول له كل شيء، وان يقوده في كل أمر، وقف ذهنه عند حد الإتباع، وصعب عليه أن يحقق شيئا بنفسه، فعليه أن يطالبه بالعمل دائما، ويعلمه طريقة معرفة الخطأ والرجوع الى الصواب، وهذا هو ما يطلب من الدرس بين يدي الأستاذ حتى تحصل ملكة التمييز، أما الوصول الى غاية الكمال في العلم بقدر الإمكان فأمره موكول لإجتهاد الطالب بعد مفارقة الدرس...»[1]، الحل الوحيد إذن هو فتح المجال أمام العقل [الطلبة] ليشتغل، ويفهم العالم على حقيقته، عبر الاتكاء على جملة من القواعد التي تسهل من حركته في الوصول الى ذلك [فهم العالم]، إن فتح المجال للعقل [السؤال] في كل المجالات [دين ـ فلسفة ـ سياسة] هو الشرط الضروري الذي به تتحقق نهضة العربي ـ المسلم، بدونه لا يمكن الحديثُ عنها، كما لا يمكن الحديثُ عن حداثة في الغربي المسيحي، انه هو بالذات شرط التحقق ـ الإنوجاد [النهضة ـ الحداثة] سواء هنا أو هناك.

وصفوة القول هنا:

أن عبده قد استطاع من خلال جعل النظر العقلي معيارا أولا وأساسيا، بل أصلا أصيلا من أصول الدين أن يكشف زيف المفاهيم التقليدية ولا عقلانيتها، فضلا عن هشاشة التصورات التي تحكم أصحابها، لقد فضح بين ثنايا دعوته الأصول المادية [المكاسب] التي تقف وراء جعل التلقين والتقليد يتسيدا في اليومي الثقافي والديني، مطالبا في نفس الوقت بتصحيح الوضع والعودة الى الوضع الأصلي الذي عاد إليه الإنسان الغربي الذات← العالم← الله، والذي هو في صميمه وضع

(1) ـ المصدر السابق: ص 156.

يشرعن له الدين الإسلامي في عدد غير قليل من آيات القرآن الكريم، بمعنى ما انه دين لا يخشى العقل الإنساني في شيء، فبالقدر الذي يحتكم النص إليه بالقدر ما يجعله يخضع له [الاعتراف بالوحدانية ليس إلا] دون أن يفقد في خضوعه ذاك قوته، إن التفعيل في وعي عبده كان مطلبا ملحا لتحقيق النهضة، بدونه تكون الأخيرة ضربا من المحال، انه [عبده] يريد أن يعيد للذات العربية ـ المسلمة [المصرية تحديدا] نشاطها المعهود وفاعليتها في بناء المعرفة والسيطرة على العالم الطبيعي [الاستعمار ـ الاستخلاف]، وذلك هو تحديدا مطلب الحداثة ابتداء من ديكارت، بمحاولته تلك [وعبر تأصيله للعقل كأصل في الدين] يمكن عدّه أكبر نصير للعقل من بين قادة الفكر الديني المحدثين، وبالأحرى»...قد شارك في إمداد المذهب العقلي بحافز جديد لم يكن يتيسر لهذا المذهب في مصر بدون جهوده الموفقة...»[1].

(1) ـ عثمان أمين: رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، ط02، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 1965:ص 268.

إشكالية التراث والحداثة في فكر مصطفى صادق الرافعي[1]
رؤية تحليلية نقدية

جميل أبو العباس زكير بكري
معيد، جامعة المنيا

1. مقدمة:

يعيش عالمنا العربي المعاصر، في القرن الواحد والعشرين ومنذ بضعة قرون مضت، حالة من الارتباك والتوتر الشديد بين ثنائيات عديدة تكون مترادفات لمعنى واحد: القديم والجديد، أو التراث والمعاصرة، أو المحافظة والتحديث، أو الجمود والتحرر، أو الرجعية والتقدمية، أو الأنا والآخر، أو المحلي والعالمي، أو التراث والحداثة، أو الأصالة والمعاصرة، وقد ارتبط كل مفهوم من هذه المفاهيم بالآخر، حيث أصبح لا يمكن الحديث عن أحدهما دون الآخر، حتى لم يعد من تمام الأمر الحديث عن التراث في غياب المعاصرة، بشكل أو بآخر، أو العكس.

وقد ظهرت هذه الثنائيات نتيجة لاحتكاك العالم الشرقي عمومًا والعربي على وجه الخصوص بالعالم الغربي، وبخاصة في مطلع القرن التاسع عشر، سواءً بطريق

---

(1) مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن عبد القادر الرافعي، ينتهي نسبه إلى الخليفة عمر بن الخطاب، اللبناني الأصل (من طرابلس الشام)، وهو المصري المولد والنشأة، العربي اللسان والفكر والقلب، وفد جده الشيخ عبد القادر من الشام إلى مصر في منتصف القرن الثالث عشر الهجري، وعلى يده تخرج كبار علماء مصر. أبصرت عيناه النور في قرية بهتيم (محافظة القليوبية ـ مصر) في أوائل المحرم من عام 1291 من الهجرة، الموافق يناير 1880 ميلادي. له العيد من المؤلفات والكتب من أبرزها؛ ديوان الرافعي، ووحي القلم، وتاريخ آداب العرب، وإعجاز القرآن والبلاغة النبوية، وتحت راية القرآن الكريم المعركة بين القديم والجديد، والمساكين، وحديث القمر و.....الخ.

انظر في ذلك: محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الثالثة، 1955، ص 23.

مباشر أو غير مباشر، والذي حمل معه مواجهة حضارية شاملة، كان لابد أن تحدث بعد أن جاءت أوروبا إلى بلادنا حاملة معها كل نواتج نهضتها الحديثة: من علم نظري وثقافة عقلانية وأسلحة متفوقة، ونهم شديد إلى التوسع والسيطرة على أسواق العالم. ومنذ ذلك الحين، أصبح الشغل الشاغل للعقل العربي هو التساؤل عما ينبغي أن يكون عليه موقفه من هذه المواجهة: هل يحتمي بتاريخه وتراثه الماضي، ويتخذ منه درعا أو شرنقة تدفع عنه غوائل التيار الكاسح المتدفق من بلاد غريبة متفوقة، أم يساير التيار الجديد أملا في أن يكون له نصيب في ذلك التقدم المادي والمعنوي، الذي حقق للحضارة الأوروبية تفوقا ساحقا على سائر حضارات العالم القديم؟[1]. ومن هنا ظهر التساؤل عن سبل النهضة بالنسبة للعالم العربي؟، وكيف يمكن للحضارة الشرقية والعربية أن تلحق بركاب الحضارة الغربية؟، وكيف تنهض من عثرتها وكبوتها بعد أن صارت في ذيل الأمم؟

2. التيارات الفكرية المختلفة:

نجم عن هذه التساؤلات ظهور ثلاثة تيارات فكرية على الساحة العربية؛ التيار الأول وهو التيار السلفي أو التقليدي أو المحافظ[2]والذي يرى أنه لا سبيل لنهضة الأمة العربية إلا بالرجوع إلى تراثها وماضيها، ذلك التيار الذي يرفع شعارًا فحواه لا يُصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، كما ينادي أيضًا بضرورة القطيعة مع كل ما هو تغريبي عصري ضد ما هو تراثي أي ضد الأصالة ومن أنصار هذا الاتجاه جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة ومحمد بن عبد الوهاب وغيرهم. أما التيار الثاني، فهو يخالف التيار السابق تمامًا، فهو يدعو إلى نبذ كل ما هو قديم أو رجعي يرى أنه لا يواكب العصر الحالي، عصر العلم والتقدم وهو التيار التغريبي أو التيار العلماني أو تيار الحداثة والمعاصرة[3] ومن أنصاره سلامة موسى، وطه حسين،

(1) زكريا، فؤاد،2010 «الأصالة والمعاصرة ما بين الإتباع والإبداع»، صحيفة الوسط البحرينية،العدد 2779، تم الدخول 2013/8/25

(2) الجابري، محمد عابد: «نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)»، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط. السادسة، 1993، ص ص 14:12.

(3) انظر، المسيري، عبد الوهاب: «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة»، القاهرة، دار الشروق، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 2002، ص 15.

وإسماعيل أحمد مظهر، ومحمد أركون وغيرهم. بينما ظهر التيار الثالث بين هذين التيارين السابقين وهو التيار التوفيقي الذي حاول أن يجمع بين ما هو أصيل لا يتنافي والحداثة وما هو حديث لا يتنافى والتراث أو الأصالة. ومن أتباع هذا التيار مصطفى صادق الرافعي، وعباس محمود العقاد، ومحمد عبده، والأفغاني وغيرهم.

وبالرجوع إلى سؤالنا عن كيفية النهوض بالعالم العربي؟ نجد أن إجابة «الرافعي» ـ التي سنعرض لها ـ جاءت ردًا على الاستفتاء الآتي الذي وجهته إحدى المجلات العربية:

أ ـ هل تعتقدون أن نهضة الأقطار العربية قائمة على أساس وطيد يضمن لها البقاء، أم هي فوران وقتّي لا يلبث أن يخمد؟

ب ـ هل تعتقدون يمكن تضافر هذه الأقطار وتآلفها؟ ومتى؟ وبأي العوامل؟ وما شأن اللغة في ذلك؟

ج ـ هل ينبغي لأهل الأقطار العربية اقتباس عناصر المدنية الغربية؟ وبأي قدر؟ وعند أي حد يجب أن يقف هذا الاقتباس، في النُّظُم السياسية الحديثة، وفي الأدب والشعر، وفي العادات الاجتماعية، وفي التربية والتعليم؟[1]

3. نهضة العالم العربي والإسلامي:

في واقع الأمر، يمكنني القول إن إجابة الرافعي لم تأتِ ردًا على أسئلة الاستفتاء السابق فحسب وإنما جاءت نتاجًا لانتشار المعارك الأدبية والفكرية، والتي كان لها دور رئيسٍ لمشاركة الرافعي في الحديث عن النهضة العربية وعن التراث والحداثة أيضًا، وبخاصة في رده على كتاب «في الشعر الجاهلي» لـ«طه حسين»، وعلى غيره من المفكرين والأدباء الذين نادوا بضرورة نبذ كل ما هو قديم، وأكدوا أنه لا سبيلًا البتة لنهضتنا إلا بقبول الحضارة الغربية بغثها وثمينها بعلومها ودينها

(1) الرافعي، مصطفى صادق: «نهضة الأقطار العربية وتخلصها من أوهام السياسة وخرافاتها.. القلوب والأدمغة هى أساس النهضة الصحيحة الثابتة»، مقال، تم الدخول 2013/11/2، http://lahodod.blogspot.com/2010/06/1 ـ 9470.html

وعاداتها وتقاليدها، مما أفزع الرافعي وجعله يتصدى لهذا الفكر المسموم الذي بدأ ينخر في عود الأمة العربية والإسلامية حتى كاد أن يفسد عليها حياتها.

ومن هنا جاءت إجابته بقوله «إن الجواب على نهضة أمة نهضة ثابتة لا يكون من الكلام وفنونه، بل من مبدأ ثابت مستمر يعمل عمله في نفوس أهلها، ولن يكون هذا المبدأ كذلك إلا إذا كان قائمًا على أربعة أركان: إرادة قوية، وخُلق عزيز، واستهانة بالحياة، وصبغة خاصة بالأمة. فأما الإرادة القوية فلا تنقُص الشرقيين، وإنما الفضل فيها لساسة الغرب الذين بصَّرونا بأنفسنا إذ وضعونا مع الأمم الأخرى أمام مرآة واحدة وجعلوا يقولون مع ذلك، إننا غير هؤلاء وإن هذا الإنسان الذي فى المرآة غير هذا الفرد الذي فيها».[1]

إذا أمعنا النظر في قول الرافعي نجده يؤكد أن نهضة أمتنا لا تكون بالكلام فحسب، وأنا أتفق معه في ذلك، وإنما تكون بضرورة العمل والثبات على المبدأ أيضًا، وأن يكون هذا المبدأ هو الوقود الذي يحرك نبض الأمة ويعيد ضخ دماء جديدة في شرايينها حتى تلحق بركب الأمم المتقدمة. كما أنني أتفق معه تأكيده تلك الأركان الأربعة التي لا يكون المبدأ ثابتًا إلا من خلالها، فلابد للأمة من هوية تحدد ملامحها ولابد لتلك الهوية من إرادة قوية تدافع عنها وأخلاق حسنة تحفظها وفَناء مطلق من أجلها.

ولكن إذا تأملنا، واقعنا المعاصر، نجد أن هذه المبادئ العظيمة ذهبت أدراج الرياح، فلم تكن للأمة هوية محددة بل أصبحت هويتها لا شرقية ولا غربية. لقد اندثرت أخلاق الأمة الحقيقية وتلاشت قوتها وانكسرت شوكتها وعِزتها وفقدت عصبيتها الشرقية ـ العربية والإسلامية في الدفاع عن أصولها، وكل ذلك بسبب أنها لم تخلق إرادتها بنفسها حتى الآن من ناحية، ولأن أمتنا أبت إلا أن تتخذ دور التابع لا المتبوع، دور المقلد لا المبدع، دور تقديس الغرب والنظر إليه باعتباره قبلتنا التي لا سبيل لنهضتنا إلا إذا سبحنا بحمده واتبعناه من ناحية أخرى.

وهنا يحضرني قول «المسيري»، الذي أتفق معه تمامًا، فيما ذهب إليه من أن المشروع الحضاري العربي والإسلامي دخل طريقًا مسدودًا من البداية حين عرًّف

---

(1) الرافعي، مصطفى صادق: نهضة الأقطار العربية وتخلصها من أوهام السياسة وخرافاتها.

هدفه بأنه «اللحاق بالغرب». فهذا الشعار كان يعني أن يصبح «الآخر» هو الغاية وأن نصبح نحن الوسيلة فنتحول إلى بشر من الدرجة الثالثة في معظم الأحوال ومن الدرجة الثانية في أحسنها (لأن من يصل إلى الدرجة الأولى ينضم «إليهم» بطبيعة الحال). وفي محاولة تحقيق هدف اللحاق هذا كان علينا أن نُسكت إبداعنا ونُسقط قيمنا ونمحو ذاتيتنا ورؤانا بحلوها ومرها، لنتقبل ذاتيتهم ورؤاهم بحلوها ومرها. وتحت شعار الموضوعية أصبحت مهمتنا نقل كل ما يأتي إلينا من الغرب، وبخاصة «آخر صيحة»، ابتداءً بالمدارس الفلسفية وانتهاءً بالسيارات والأزياء، وبذلك سقطنا في شكل من أشكال السلفية الغربية التقدمية ووقعنا ضحية إمبريالية المقولات، أي أن نتبنى مقولات الآخر التحليلية ثم نراكم المعرفة، وننظر للعالم، بل ولأنفسنا، من خلالها[1].

وقد سبق «الرافعي» من قبل «المسيري» فيما أكده الأخير سابقًا، وذلك في قول الأول «وهذه مفاسد أوربا كلها تنصب في أخلاق الشرقيين كما تنصب أقذار مدينة كبيرة في نهر صغير عذب؛ فلا الدين بقى فينا أخلاقًا، ولا الأخلاق بقيت فينا دينًا، وأصبحت الميزة الشرقية فاسدة من كل وجوهها في الروح والذوق، ولم يعد لنا شيء يمكن أن يسمى المدنية الشرقية، وأخذ الحمقى والضعفاء منا يحاولون في إصلاحهم أن يؤلِفوا الأمة على خُلقٍ جديد ينتزعونه من المدنية الغربية، ولا يعلمون أن الخُلق الطارئ لا يُرسخ بمقدار ما يُفسد من الأخلاق الراسخة»[2].

وهنا نجد «الرافعي» يرفض رفضًا قاطعًا طمس هوية الأمة من خلال السير وراء الغرب على قدم وساق وتقليده تقليدًا أعمى، وله الحق في ذلك، فلا ينبغي للأمة أن تطمس ملامح وجهها من أجل أن ترتدي قناع الغرب المزيف.

وإذا تساءلنا، كيف للعالم العربي أن يحقق نهضته من وجهة نظر الرافعي؟ نجده يؤكد «أن نهضة الشرق العربي لا تعتبر قائمة على أساس وطيد إلا إذا نهض بها الركنان الخالدان: الدين الإسلامى، واللغة العربية[3].

(1) المسيري، عبد الوهاب: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، رؤية حضارية جديدة، تقديم، محمد حسنين هيكل، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة، 2001، ص17.

(2) الرافعي، مصطفى صادق: نهضة الأقطار العربية وتخلصها من أوهام السياسة وخرافاتها.

(3) الرافعي، مصطفى صادق: نهضة الأقطار العربية وتخلصها من أوهام السياسة وخرافاتها.

أ. الدين الإسلامي:

وفيما يتعلق بالنهوض بالدين الإسلامي نجد الرافعي يؤكد ذلك في قوله «وبالنسبة للركن الأول فإن أغلبية الشرق العربي ومادته العظمى هى التي تدين بالإسلام، وما الإسلام في حقيقته إلا مجموعة أخلاق قوية ترمي إلى شد المجموع من كل جهة، أي أنها تعضد من التماسك بين أبناء الأمة وتؤلف بين قلوبهم. ومن ناحية أخرى، يرى أن السبب الرئيس لسقوط الحضارات هو سقوط أخلاق الأمة؛ وما يتبعها من أساليب الرفاهية والضعف المتفنن، وما تحدثه للنفس من فنون اللذات والإغراق فيها والاستهتار بها، وما سقطت الدولة الرومانية ولا الدولة العربية إلا بكأس وامرأة ووتر، وخيال شعري يفتن في هذه الثلاثة ويزينه»[1].

إنني أتفق معه في قوله إن نهضة العالم العربي لن تتحقق إلا بالنهوض بالدين الإسلامي، إلا أنني أرى أنه لم يوفق في اختزاله الدين الإسلامى في الجانب الأخلاقي فقط، وإن كان أحد الجوانب الأساسية فيه، فثمة جوانب أخرى لا تقل أهمية عن هذا الجانب منها، على سبيل المثال لا الحصر، الجانب العقدي، والسياسي، والاقتصادي، والاجتماعي.... وغيرها من الجوانب التي ينبغي على الأمة العربية أن تنهض بها حتى تحقق نهضتها التي تصبو إليها. ومن هنا نستطيع أن نتساءل هل أخفق «الرافعي» وترك مصطلح «الدين الإسلامي» على عمومه ولم يحدد هل يقصد بذلك الدين الإسلامي السُنيِّ أي أهل السنة والجماعة أم الدين الإسلامي الشيعي؟ - وإن كنت أتحفظ على هذا المسمى لأنني أرى أن الشيعة في ذاتها دين لا يمثل الإسلام وقد جاء قولي هذا مستندًا إلى كتاب «الخطوط العريضة لدين الشيعة» للعلامة المجاهد محب الدين الخطيب، دراسة وتقديم محمد عمارة، الصادر عن مجلة الأزهر 1433هـ 2012 م، - وإذا كان يقصد بالدين الإسلامي أهل السنة والجماعة فمن ذا الذي سيكون قائمًا على هذا الدين؟ هل الجماعات الإسلامية المختلفة كالإخوان المسلمون والسلفيين وغيرهم، تلك الجماعات التي تختلف فيما بينها بشكل جزئي في منهج تحقيق سُبل النهضة وطريقتها، أم مؤسسة إسلامية عريقة كالأزهر مثلًا؟

---

(1) الرافعي، مصطفى صادق: نهضة الأقطار العربية وتخلصها من أوهام السياسة وخرافاتها.

لقد أشاد «الرافعي» بدور الأزهر وأكد أنه الوحيد المنوط به نشر رسالة الإسلام السمحة، وأتفق معه في هذا الرأي، وبخاصة وأنه دعا إلى ضرورة وجود رجال من الأزهر يحملون لواء الإسلام المستنير حتى يتولوا مهمة نشره في ربوع العالم، هذا بالإضافة إلى حثه على استرجاع هيبة الأزهر ومكانته الرائدة كما كانت من قبل[1]. ومن ناحية أخرى فإن «الرافعي» لم يحدد الآلية التي ينبغي أن ينهض بها الدين الإسلامي وما هى الخطوات العملية التي ينبغي أن يسير عليها المسلمون في ذلك، أي أنه لم يوضح كيف لنا أن ننهض بالدين الإسلامي ونحكم به في ظل دولة عصرية بها الكثير من المستجدات والمسائل التي لم تكن على عهد عصور الإسلام الأولى؟!

أما بالنسبة لتأكيده الاهتمام بالجانب الأخلاقي فإنني أتفق معه فيما ذهب إليه من أنه سببٌ من أسباب النهوض بالأمة، وأن أزمتنا الحقيقية أزمة أخلاق، إلا أنني أرى أنه لم يكن مصيبًا في عدم تحديده مَنْ المنوط به الاهتمام بالجانب الأخلاقي هنا وهل كان يقصد به الجانب الأخلاقي بالنسبة للحاكم أم بالنسبة للمحكومين أم بالنسبة للاثنين معًا؟! وإن كان محقًّا في قوله إن السبب الأساسِ لسقوط الحضارات هو سقوط أخلاق الأمة ودليله في ذلك الحضارتان الرومانية والعربية، فقد تجدني أتفق معه ولكن بشكل جزئي، حيث إن تدني أخلاق الأمة هو أحد أسباب سقوطها وتدهورها إلا أنه ليس كل الأسباب، كما ذكرت آنفًا، فهناك أسباب تكون مجتمعة لسقوط أي أمة من الأمم منها؛ على سبيل المثال لا الحصر، الغزو الخارجي وفساد الحكام من خلال الصراع على السلطة، وغيرها من الأسباب.

وبالنسبة لعوامل انهيار الحضارة الرومانية فقد اختلف المفكرون والمؤرخون حولها، فقد ذهب «ول ديورانت» في كتابه «قصة الحضارة»، وإن كان يتفق مع «الرافعي» بشكل جزئي، في قول الأول (إن الحضارة العظيمة لا يُقضى عليها من الخارج إلا بعد أن تقضى هى على نفسها من الداخل، وشاهد ذلك أننا نجد الأسباب الجوهرية لسقوط روما في شعب روما نفسه، أي في أخلاقها)، إلا أنه يختلف معه من حيث إنه يضيف أسبابًا أخرى منها (... وفي النزاع بين طبقاتها، وفي كساد

---

(1) الرافعي، مصطفى صادق: وحي القلم، راجعه، درويش الجويدي، الجزء الثالث، بيروت المكتبة العصرية، 2002، ص ص 39:34.

تجارتها، وفي حكومتها الاستبدادية البيروقراطية، وفي ضرائبها الفادحة، وحروبها المهلكة) بمعنى أن ثمة عوامل أخرى عملت على انهيار الإمبراطورية الرومانية منها تلك الفوضى السياسية التي عجلت تدهور الإمبراطورية الاقتصادي، كما عجل التدهور الاقتصادي انحلال البلاد السياسي، فكان كلاهما سببًا للآخر ونتيجة له. كما أدى هذا إلى الضعف على المستوى الثقافي والأخلاقي والديني[1]. وما ينطبق على الحضارة الرومانية ينطبق على الحضارة العربية أيضًا.

وفي الحديث عن ضرورة النهوض بالدين الإسلامي حتى تنهض الأمة العربية والشرقية، تواجهنا مشكلة هى أين دور أصحاب الديانات الأخرى الذين لهم حق الشراكة والتحالف في الأوطان وفي الأمة العربية والشرقية؟!

ونجد «الرافعي» يقول: «ومتى نهض المسلمون وهم مادة الشرق، نهض إخوانهم في الوطن والمنفعة والعادة من أهل الملل الأخرى، واضطروا أن يجانسوهم في أغلب أخلاقهم الاجتماعية، ولا حجر على حريتهم في ذلك إلا كبعض الحجر على حرية المريض إذا أوجرته الدواء المر»[2].

كل هذا يوضح أن «الرافعي» لا يمنع أصحاب الديانات الأخرى من ممارسة شعائرهم وطقوسهم ولا يغفل دورهم في بناء قواعد الأمة العربية ونهضتها كما حدده الإسلام. وهنا تجدني أيضًا أتفق وما ذهب إليه «الرافعي» في هذا الشأن بالذات، وذلك لأن التاريخ نفسه يشهد بمدى أهمية الدور الحيوي الذي قدمه أصحاب الديانات المختلفة وضرورته وبخاصة الديانتين اليهودية والمسيحية في نهضة الحضارة الإسلامية، فلم تكن الديانة حرجًا في عدم المشاركة في بناء المجتمعات وازدهار الحضارات، وذلك لأن الدين الإسلامي لم يجعل بناء الحضارة الإسلامية حكرًا على أتباعه فحسب.

ب. اللغة العربية:

أما إذا رجعنا إلى الركن الآخر، وهو النهوض باللغة العربية، فقد جاءت دعوة

(1) ديورانت، ول وايريل: «قصة الحضارة، قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانية»، ترجمة، محمد بدران، الجزء الثالث من المجلد الثالث، بيروت، دار الجيل للطباعة والنشر، د.ت، ص،ص341، 404.

(2) الرافعي، مصطفى صادق: نهضة الأقطار العربية وتخلصها من أوهام السياسة وخرافاتها.

«الرافعي» للنهوض بها حتى تتحقق نهضة الأمة، كرد فعل على دعوات كثير من المفكرين العرب، الذين تبنَّوا الاتجاه التغريبي من أمثال سلامة موسى وطه حسين وغيرهما، للتخلي عن اللغة العربية والنهوض باللغة العامية كبديل عنها، وقد كانت دعواتهم تلك نتيجة لسيطرة الغرب واختراقه لصفوف العرب لتمزيق وحدته، ولإبعاده عن أصالته وتراثه، وهو يعلم أن القضاء على أي حضارة يبدأ بمحو لغتها وفرض لغة بديلة عنها تكون في الغالب لغة المُحتل، وقد نجح أولئك المحتلون بعض الشيء في ذلك، فنجد مثلًا الجزائر وتونس وقد تأثرتا باللغة الفرنسية التي حاول أتباعها فرضها على المغرب العربي، كما حاولت انجلترا فرض لغتها الإنجليزية على مصر والعراق، ولكن الأزهر الشريف حال دون تمكينها من رغبتها في مصر[1].

ولما عجز الغرب عن سيطرة لغته على ربوع العالم العربي، أشاع بين العرب وبشكل خاص في مصر مقولة: إن العرب لا يستطيعون النهوض، والسير في ركب الحضارة إلا إذا تخلوا عن اللغة العربية، ولجؤوا إلى لغات إقليمية محلية كما حدث للغة اللاتينية. وقد سخَّروا من المفكرين العرب من يقوم بهذه المهمة، ولكنهم فشلوا أيضا ووجدوا من يتصدى لهم من أولئك الذين يقدِّرون قيمة اللغة العربية والغيورون عليها ويعرفون قدرها، وقد كان من هؤلاء «الرافعي» الذي قام ومن معه بتفنيد تلك الأفكار الخبيثة التي حملتها فكرة اللغات الإقليمية. ومن سوء حظ الغرب وأتباعه أنهم يجهلون أن اللغة العربية ليست لغة حديث فقط، وإنما لغة القرآن الكريم، ولغة التراث العربي الذي يشكل كيان الأمة العربية ووجدانها، إنها اللغة التي حملت القرآن الكريم، وانتشر بها وانتشرت به في شتى أنحاء العالم. لذا فقد خابوا وخسروا[2].

وفي هذا السياق نجد «الرافعي» يؤكد أن لغة الأمة كانت الهدف الأول للمستعمرين؛ فلن يتحول الشعب أول ما يتحول إلا من لغته.... وما ذلَّت لغة شعب إلا ذلَّ، ولا انحطت إلا كان أمره في ذهاب وإدبار، ومن هذا المنطلق يفرض

---

(1) يونس، عبد المنعم: «موقف الرافعي من دعاة العامية واللغات الأجنبية»، مقال في، موقع جماعة العدل والإحسان بتاريخ، الثلاثاء 6 فبراير 2007، تم الدخول،2013/9/18، http://www.aljamaa.net/ar/index/index.shtml.

(2) يونس، عبد المنعم: «موقف الرافعي من دعاة العامية واللغات الأجنبية».

المستعمر الأجنبي لغته فرضًا على الأمة المستعمرَة،... ويحكم عليهم أحكامًا ثلاثة في عمل واحد؛ أما الأول فحبس لغتهم في لغته سجنًا مؤبدًا، وأما الثاني فالحكم على ماضيه بالقتل محوًا ونسيانًا، وأما الثالث فتقييد مستقبلهم بالأغلال التي يصنعها، فأمرهم من بعده لأمره تبع[1].

ومن هنا يرى «الرافعي» أن أكثر مشاكل الشرق جاءت من تخليه عن لغته، ولهذا السبب أضحى ذليلًا وذلك لأنه ليس في العالم أمة عزيزة الجانب تقدم لغة غيرها على لغة نفسها، فاللغات تتنازع القومية، وإذا هانت اللغة القومية على أهلها، أثرت اللغة الأجنبية في الخُلق القومي ما يؤثر الجو الأجنبي في الجسم الذي انتقل إليه وأقام فيه. أما إذا قويت العصبية، وعزت اللغة، وثارت لها الحمية، فلن تكون اللغات الأجنبية إلا خادمة يُرتفق بها [2].

إن ما تمثله اللغة من دور حيوي في حياة الأمة وما تودي به إلى اندثار لها بفقدانها جعل «الرافعي» يكتب العديد من المقالات تنديدًا باللغة العامية ومخاطرها الجسيمة والتي إذا ما شاعت في الأمة ذهبت وحدتها وتفككت أوصالها، وقد كان من بين هذه الكتابات ردوده العنيفة على «طه حسين» فيما يتعلق بهذا الشأن وبخاصة فيما وصفه بالمعركة بين القديم والجديد، فالمذهب القديم، كما يصفه الرافعي، هو أن تكون اللغة لا تزال لغة العرب في أصولها وفروعها.... وأن يكون الدين العربي لا يزال هو هو كأنما نزل به الوحي أمس لا يفتننا فيه علم ولا رأي، وأن يأتي الحرص على اللغة من جهة الحرص على الدين، إذ لا يزال منها شيء قائم كالأساس والبناء لا منفعة فيهما معًا إلا بقيامهما معًا[3].

إن هذا يشير إلى أن دعاة رفض اللغة العربية أو نقادها لا يعرفون شيئًا عن عظمتها وقيمتها، فهؤلاء لا يبالون إلا بالمعنى والغرض تاركين اللغة وشأنها، وأنها في رأيهم أداة ليس إلا، وقد كان هذا الجهل منهم لأنهم يفتقدون الذوق الأدبي والمعاني العظيمة للغة من سحر في البيان وروعة في الأسلوب وقوة في العبارات

---

(1) الرافعي، مصطفى صادق: «وحي القلم»، الجزء الثالث، ص 29.

(2) الرافعي، مصطفى صادق: «وحي القلم»، الجزء الثالث، ص 30.

(3) الرافعي، مصطفى صادق: «تحت راية القرآن الكريم المعركة بين القديم والجديد»، القاهرة، مكتبة مصر، 1999، ص ص،15،16.

وجزالة في الألفاظ وجمال في المعني. وأن جمال القرآن الكريم يتمثل في إعجازه فى لغته وآياته فكيف لنا أن نتخلى عن اللغة العربية[1].؟!!.

وفي ذلك يقول «الرافعي» (إن هذه العربية بُنيت على أصل سحري يجعل شبابها خالدًا عليها، فلا تهرم ولا تموت، لأنها أعدت من الأزل فلكًا دائرًا للنيِّرين الأرضيَّين العظيمين: كتاب اللّه وسنة رسوله صلى اللّه عليه وسلم، ومن ثم كانت فيها قوة عجيبة من الاستهواء كأنها أخذة السحر، لا يملك معها البليغ أن يأخذ أو يدع)[2].

هذا ولم يكن دفاع «الرافعي» عن اللغة العربية مقتصرًا على الكتابة النثرية، وإنما كان للشعر دور كبير أيضًا في الدفاع عنها وقد تمثل هذا الجانب في قصيدته التي جاءت بعنوان «اللغة العربية والشرق» والتي جاءت في ديوان الرافعي، الجزء الثاني، وهي قصيدة يبكي فيها الرافعي ما آلت إليه اللغة العربية، وقد عزا ذلك إلى كيد أبنائها لها، إنهم لم يراعوا فيها ما أرضعتهم إياه، وقد يجني النسب كثيرا من الأحزان على من ينتسب إليه حتى إند بدأ القصيدة بقوله[3]:

أمٌّ يكيدُ لها من نسلـها العـقب ... ولا نقيصة إلا مـا جنى النسبُ

كانت لهم سببـا في كل مكـرمة ... وهـم لنكبتها مـن دهـرهـا سببُ

لا عيب في العرب العربان إن نطقوا ... بـيـن الأعـاجـم إلا أنـهـم عــربُ

لقد صور الرافعي إهمال العرب لغتهم الأم التي يكيد لها أبناؤها، وهو منتهى العقوق الذي يمكن تصوره لأن هذه الأم كانت سببًا في كل مكرمة نالها هؤلاء العرب، فقد وصلت لغتهم إلى مشارق الأرض ومغاربها، ثم بعد كل هذا الذي قدمته لهم أمهم يقلبون لها ظهر المجن، فتراهم إن نطقوا بلغة لا يكاد يعرفها غيرهم، والرافعي يشير بذلك إلى اللغة العامية التي لا تُعرف إلا بين الناطقين بها، أما اللغة العربية فإن الأمة العربية كلها تشترك فيها، وتتبين ملامحها[4].

---

(1) يونس، عبد المنعم: «موقف الرافعي من دعاة العامية واللغات الأجنبية».

(2) الرافعي، مصطفى صادق: «تحت راية القرآن الكريم المعركة بين القديم والجديد»، ص35.

(3) الرافعي، مصطفى صادق: ديوان الرافعي، شرح محمد كامل الرافعي، الإسكندرية، مطبعة الجامعة، الجزء الثاني، 1321هـ ص14.

(4) يونس، عبد المنعم: «موقف الرافعي من دعاة العامية واللغات الأجنبية».

ثم أخذ الرافعي يتحدث عن تاريخ اللغة العربية، وكيف أنها استمرت طوال الدهر ناصعة كالبدر حتى طمست السحب من نوره، ثم حدث لها ما حدث في تاريخها الحديث حتى قال[1]:

سلوا الكواكب كم جيل تداولها ... ولم تزل نيراتُ هذه الشهبُ
وسائلوا الناس كم في الأرض من لغة ... قديمة جددت من زهوها الحقبُ
ونحن في عجب يلهو الزمان بنا ... لم نعتبر، ولبئس الشيمة العجبُ

ثم أخذ يوجه حملته على الغرب الذي حاول طمس اللغة العربية، والدعوة إلى لغته التي أراد بها في صفوف الأمة، والدعوة إليها فقال[2]:

أنترك الغرب يلهينا بزخرفه ... ومشرق الشمس يبكينا، وننتحبُ
وعندنا نَهَرٌ عذب لشاربه ... فكيف نتركه في البحر ينسربُ
وأيما لغة تنس امرءاً لغةً ... فإنها لعنة من فيه تنسكبُ

إنها صيحة قوية يرسلها الرافعي، حتى يدرك الجميع أن اللغة العربية ما زالت تعطي، وتقدم للجميع ما يمكن أن يجعلهم يفخرون بها، فهي كالنهر العذب الذي يجب علينا أن نحافظ عليه، ولا نتركه يضيع في بحر اللغات الأخرى[3].، ثم أرسل حكمته الرائعة في قوله:

وأيما لغة تنس امرءاً لغة ... فإنها لعنة من فيه تنسكبُ

ثم أنحى باللائمة على لغة القصور التي يتشدق بها ساكنو القصور، لأنهم يحاولون أن يلووا ألسنتهم بكلمات أجنبية، حتى يظهروا للناس أنهم على علم باللغات الأجنبية، حتى يقول[4]:

أرى نفوس الورى شتى وقيمتها ... عندي تأثرها لا العز والرتبُ
ألم تر الحطب استعلى فصار لظى ... لما تأثر من مس اللظى الحطبُ
فهل نضيع ما أبقى الزمان لنا ... وننفض الكف لا مجد ولا حسبُ

---

(1) الرافعي، مصطفى صادق: ديوان الرافعي، ص15.
(2) الرافعي، مصطفى صادق: ديوان الرافعي، ص16.
(3) يونس، عبد المنعم: «موقف الرافعي من دعاة العامية واللغات الأجنبية».
(4) الرافعي، مصطفى صادق: ديوان الرافعي، ص16.

ويستمر «الرافعي» في حديثه عن اللغة العربية، ونعيه على قومها الذين أهملوها، ونزعوا إلى اللغات الأخرى، فيختم قصيدته بقوله[1]:

هيهات ينفعنا هذا الصباح فما   يجدي الجبان إذا روعته الصخبُ
ومن يك عاجزا عن دفع نائبة   فقِصر ذلك إن تلقاه يحتسبُ
إذا اللغات ازدهرت يومًا فقد ضمنت   للعرب أي فخار بينها الكتبُ
وفي المعادن ما يمضي برونقه   يد الصدا غير أن لا يصدأ الذهبُ

هذه نظرات سريعة في قصيدة الرافعي التي تحتاج إلى وقفات متأنية، حتى يتضح من خلالها مدى ما يرمي إليه الرافعي، ومدى ما وفق فيه، أو أخفق، وكذلك تلك اللغة التي عالج بها الرافعي قصيدته، وتحلية هذا الأسلوب بالحكمة التي أتت في مكانها، ولم تكن مستجلبة، أو مستكرهة[2]..

ومن كل ما سبق يمكننا القول إن اللغة العربية هى الركن الآخر الذي لا سبيل للنهوض بالعالم العربي والإسلامي إلا بها وبالدين الإسلامي، وقد عبَّر»الرافعي» عن هذه المسؤولية التي حملها على عاتقه حين قال:(والقبلة التي اتجه إليها في الأدب إنما هى النفس الشرقية في دينها وفضائلها، فلا اكتب إلا ما يبقيها حية ويزيد في حياتها وسمو غايتها... ثم أنه يُخيَّل إليَّ دائمًا أنني رسولْ لغوي، بُعثتُ للدفاع عن القرآن ولغته وبيانه..) [3].

إذا كان «الرافعي» قد خلص إلى تلك النتيجة السابقة، إلا أنني أرى أن إشكالية النهوض بالعالم العربي والإسلامي شائكة إلى أبعد الحدود، وما يزيد هذه الإشكالية تعقيدًا هو أنه لا توجد حتى الآن رؤية جامعة مانعة لما يحمل طابع النظرية ولما يتخذ من التطبيق موقف الجدية لحل هذه الأزمة. فكل ما قدمه المفكرون لا يخرج عن كونه وجهات نظر فردية ينطلق أصحابها من اتجاه ما، على أمل أن يكون فيه الدواء الأصيل للعالم العربي العليل. ومن هنا كان ما قدمه «الرافعي» جزءًا من كلٍ متكامل. والناظر إلى مفكري عصر التنوير يجد أن كل منهم قدم حلا

---

(1) الرافعي، مصطفى صادق: ديوان الرافعي، ص17.

(2) يونس، عبد المنعم: «موقف الرافعي من دعاة العامية واللغات الأجنبية».

(3) الرافعي، مصطفى صادق: «وحي القلم»، الجزء الثالث، ص 300.

لإشكالية النهضة ربما يختلف من مفكر لآخر. ولا يمكن النهوض بالعالم العربي إلا إذا حدثت نهضة حقيقية على كافة الأصعدة الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية في آن واحد.

وهذا ما أكده «مالك بن نبي» في كتابه «شروط النهضة» حيث ذهب إلى أن كل الدراسات التي تناولت موضوع النهضة كانت تعالج الاستعمار والجهل هنا، والفقر والبؤس هناك، وانعدام التنظيم، واختلال الاقتصاد أو السياسة في مناسبة أخرى ولكن ليس فيها تحليل منهجي للمرض، أعني دراسة مُرضية للمجتمع الإسلامي، بحيث لا تدع مجالا للظن حول المرض الذي يتألم منه منذ قرون. ومن هنا كان كل مصطلح يصف الوضع الراهن تبعًا لرأيه أو مزاجه أو مهنته. فرأي رجل سياسي كـ«جمال الدين الأفغاني»: أن المشكلة سياسية تُحل بوسائل سياسية، بينما رأي رجل دين كـ«الشيخ محمد عبده» أن المشكلة لا تُحل إلا بإصلاح العقيدة والوعظ.. الخ.. على حين أن كل هذا التشخيص لا يتناول في الحقيقة المرض، بل يتحدث عن أعراضه. وهذا شأن العالم الإسلامي الذي لم يستطع حتى الآن تشخيص مرضه وبالتالي عجز عن علاجه[1].

وإذا كان الرافعي قد اتخذ الاتجاه التوفيقي طريقًا من أجل النهوض بالعالم العربي والإسلامي، إلا أنني أرى أن هناك اتجاهًا رابعًا وهو لم يظهر في شكله النهائي بعد وأعني به التيار التوفيقي الإبداعي الأصيل، وهو الذي لا يقوم بدور التقليد سواءً من التراث أو من الحداثة، بل يبدع وينتج من ذاته تارة ومن السابقين عليه تارة أخرى ـ لأنه لا يوجد فكر يبدأ من فراغ ـ بحيث لا يصطدم مع التراث أو الحداثة. يأخذ من التراث ما يتوافق وعصره ويطوره ويأخذ من الحداثة ما يتوافق ومبادئه ويطورها أيضًا.

(1) ابن نبي، مالك: «شروط النهضة»، ترجمة، عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين،1986، دمشق، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ص 41.

4. العلاقة بين الشرق وبين الغرب:

أ. في العلوم والتقنية الحديثة:

وفيما يتعلق بالعلاقة بين الشرق والغرب أو التراث والحداثة نجد «الرافعي» لا يرفض التعامل مع ما قدَّمتْه المدنية الغربية من إنجازات ولكن ليس عن طريق التقليد الأعمى وفي ذلك يقول (وإني أرى أنه لا ينبغي لأهل الأقطار العربية أن يقتبسوا من عناصر المدنية الغربية اقتباس التقليد، بل اقتباس التحقيق، بعد أن يعطوا كل شيء حقه من التمحيص ويقلبوه على حالتيه الشرقية والغربية؛ فإن التقليد لا يكون طبيعة إلا في الطبقات المنحطة، وصناعة التقليد وصناعة المسخ فرعان من أصل واحد، وما قلد المقلد بلا بحث ولا روية إلا أتى على شيء في نفسه من ملكة الابتكار وذهب ببعض خاصيته العقلية؛ على أننا لا نريد من ذلك ألا نأخذ من القوم شيئًا؛ فإن الفرق بعيد بين الأخذ في المخترعات والعلوم، وبين الأخذ من زخرف المدنية وأهواء النفس وفنون الخيال ورونق الخبيث والطيب؛ إذ الفكر الإنساني إنما ينتج للإنسانية كلها، فليس هو ملكًا لأمة دون أخرى؛ وما العقل القوي إلا جزء من قوة الطبيعة) [1].

هنا يرفض الرافعي التقليد ويحث على ضرورة الفحص والتمحيص لما نأخذه عن الغرب وبخاصة فى المخترعات العلمية، وهو لا يرفض المدنية الحديثة ولا يقف منها موقف المتعصب الذي يرفضها جملة وتفصيلًا، وإنما ينظر إليها بعين الإنسان الواعي المستنير العقل والفكر، وهذا ما نجده في تأكيده أن الفكر الإنساني ليس حكرًا على أحد، بل ملك للبشرية جمعاء وللجميع حق الإسهام فيه كما لهم أيضا حق الأخذ منه ما يتفق ومعتقداتهم وأخلاقهم وعاداتهم وتقاليدهم.

ب. في نظام الحكم والسياسة:

يقول «الرافعي» فيما يتعلق بنظام الحكم «فإن نحن أخذنا من النُّظُم السياسية فلنأخذ ما يتفق مع الأصل الراسخ في آدابنا من الشورى والحرية الاجتماعية عند الحد الذي لا يجور على أخلاق الأمة ولا يفسد مزاجها ولا يضعف قوتها»[2].

---

(1) الرافعي، مصطفى صادق: نهضة الأقطار العربية وتخلصها من أوهام السياسة وخرافاتها.

(2) الرافعي، مصطفى صادق: نهضة الأقطار العربية وتخلصها من أوهام السياسة وخرافاتها.

وهذا يعني أنه إذا كان الغرب يتشدق بديمقراطيته المزيفة تلك الديمقراطية التي تجعل الحكم فيها للشعب، إلا أننا ينبغي أن نتمسك بالشورى التي يكون الحكم فيها للّه سبحانه وتعالى وحده، وذلك من خلال الرجوع لأهل الحل والعقد من العلماء والفقهاء وأهل الخبرة فى كل مجال على حدة. كما يؤكد «الرافعي» أيضا على ضرورة ألا نأخذ من الأنظمة السياسية الغربية ما لا يتفق وأخلاقنا وقيمنا.

جـ في الأدب والشعر:

وفيما يخص الأدب والشعر يذهب «الرافعي» إلى أننا «إذا انتقلنا إلى الأدب والشعر فلندع خرافات القوم وسخافاتهم الروائية إلى لب الفكر وروائع الخيال وصميم الحكمة، ولنتتبع طريقتهم في الاستقصاء والتحقيق، وأسلوبهم في النقد والجدل، وتأتيهم إلى النفس الإنسانية بتلك الأساليب البيانية الجميلة التي هي الحكمة بعينها»[1].

وهنا أيضًا نجد «الرافعي» متمسكًا بالقيم الأخلاقية الإسلامية والعربية والشرقية، التى يرفض أن تذوب في ظل العولمة الغربية، فهو بهذا يرفض كل أدب وكل شعر، بل وكل فن يدعو إلى الرذيلة وانحطاط الأخلاق، أي كل ما يخالف ديننا الإسلامي الحنيف. إلا أنه لا يحجر على أدبائنا وشعرائنا في التأثر بأدباء وشعراء الغرب، بل ويحث على اتباع أساليبهم المتعددة والمتميزة في النقد والتحليل والتنوع في الإبداعات الأدبية والشعرية.

وعلى خلاف «الرافعي» نجد «سلامة موسى» الذى دعا إلى القطيعة مع أدبنا العربي بكل ما فيه وأسماه الأدب التقليدي وذلك لأنه، أي الأدب، يهتم بالأسلوب الكتابي في حين أنه لم يهتم بأسلوب العيش، فالأديب التقليدي يُعنى مثلًا بأسلوب الجاحظ الكتابي فيحتذيه، ولا يُعنى بأسلوب الفلاح المصري في العيش فينقده ويطلب إصلاحه، وهو يكتب عن العرب وتاريخهم ومجدهم، ولا يكتب عن مصر ونكباتها الحاضرة، وما تُعانيه من مظالم اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية؛ ولذلك فإن أدبه سلفي، وهو أدب الكتب الذي يجعله يعيش في عُزلة عن الوسط الذي

(1) الرافعي، مصطفى صادق: نهضة الأقطار العربية وتخلصها من أوهام السياسة وخرافاتها.

يحيط به وكأنه في برج عاجي، وهو هنا يشبه أدباء القرون الوسطى في أوروبا. ليس هذا فحسب، بل دعا موسى إلى ضرورة تقليد الأدب الأوروبي وبخاصة الإنجليزي وذلك لأنه يتصل بالحياة ويتأثر بها، ويؤثر فيها، وهو ينتقد أسلوب العيش أكثر مما ينتقد أسلوب الكتابة[1].

د ـ في العادات والتقاليد:

وأما في العادات الاجتماعية فقد أسرد «الرافعي» رأيه في ذلك قائلًا: «إن الشرق شرق والغرب غرب ـ وما أرى هذه الكلمة تصدق إلا في هذا المعنى وحده ـ والقوم في نصف الأرض ونحن في نصفها الآخر، ولهم مزاج وإقليم وطبيعة وميراث من كل ذلك ولنا ما يتفق ولا يختلف؛ وإن أول الأدلة على استقلالنا أن ننسلخ من عادات القوم، فإن هذا يؤدي بلا ريب إلى إبطال صفة التقليد فينا، ويحملنا على أن نتخذ لأنفسنا ما يلائم طبائعنا وينمي أذواقنا الخاصة بنا، ويطلق لنا الحرية في الاستقلال الشخصي؛ ولقد كنا سادة الدنيا قبل أن كانت هذه العادات الغربية التي رأينا منها ومن أثرها فينا ما أفسد رجولة رجالنا وأنوثة نسائنا على السواء؛ وما هؤلاء الشبان المساكين الذين يدعون إلى بعض هذه العادات ويعملون على بثها في طبقات الأمة إلا كالذي يحسب أن أوروبا يمكن أن تدخل تحت طربوشه.. ولقد غفلنا عن أننا ندعو الأوروبيين إلى أنفسنا وإلى التسلط على بلادنا بانتحالنا عاداتهم الاجتماعية؛ لأنها نوع من المشاكلة بيننا وبينهم، ووجه من التقريب بين جنسين يعين على اندماج أضعفهما في أقواهما ويضيق دائرة الخلاف بينهما، ثم هو من أين اعتبرته وجدته في فائدته للأوروبيين أشبه بتليين اللقمة الصلبة تحت الأسنان القاطعة؛ وهل نسي الشرقيون أن لا حجة للغرب في استبعادهم إلا أنه يريد تمدينهم؟ وحيثما قلنا «الدين الإسلامي» فإنما نريد الأخلاق التي قام بها، والقانون الذي يسيطر من هذه الأخلاق على النفس الشرقية؛ وهذا في رأينا هو كل شيء؛ لأنه الأول والآخر»[2].

من الواضح تمامًا، أن «الرافعي» هنا يرفض ما يسمى فى عصرنا الحالى بالعولمة؛

---

(1) موسى، سلامة: «الأدب للشعب»، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013 ص ص 8،7.

(2) الرافعي، مصطفى صادق: نهضة الأقطار العربية وتخلصها من أوهام السياسة وخرافاتها.

تلك التي تذوب فيها حضارة الضعيف من الناحية الفكرية والعلمية والاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية، في حضارة القوي، ويصبح تابعاً ومقلدًا بعد أن اندثرت حضارته وتم القضاء عليها تمامًا. وقد أرجع «الرافعي» سبب رفضه لعادات وتقاليد الغرب إلى اختلافهم معنا دينيًا وأخلاقيًا واجتماعيًا فهذه أشياء لا تستطيع أمتنا العربية والإسلامية أن تنسلخ عنها أو تعيش بدونها.

من كل ما سبق نستطيع أن نستنتج أن «الرافعي» كان بحق مفكرًا ومبدعًا عشق دينه فدافع عنه بكل ما يملك، واعتز بهويته العربية والإسلامية فجعل دفاعه عن اللغة العربية ديدنه في كل ما كتب وألف تقريبا. ومن هنا كانت دعوته الواضحة التي تتمثل في أنه لا سبيل للنهوض بالعالم العربي والشرقي والإسلامي إلا بالنهوض بالدين الإسلامي وباللغة العربية، ولكن هذا لم يجعل الرافعي يغفل أو يتغافل عن الحضارة الغربية وما بها من تقدم علمي وتكنولوجي وإنما وقف منها موقف الغربلة وموقف التوفيق بينها وبين تراثنا وحضارتنا بحيث نأخذ منها وما يتفق مع ديننا وعاداتنا وتقاليدنا وقيمنا.

وفي النهاية، توصي الدراسة بضرورة الرجوع إلى الدين الإسلامي الحنيف، كتابًا وسنةً بفهم سلف الأمة دون حزبية ولا عصبية لجماعة بعينها، وأن تكون المؤسسات الدينية والعلمية وحدها المنوط بها حمل رسالة الإسلام السمحة دون إفراط ولا تفريط، بالإضافة إلى الاهتمام باللغة العربية؛ نُطقًا وكتابةً في كل مناحي الحياة العلمية والأدبية وغيرها، وأن نعتز بلغتنا وأن تُفعل قوانين تحُث على ذلك.

المراجع

(1) ابن نبي، مالك (1986): شروط النهضة، ترجمة، عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق.

(2)الجابري، محمد عابد (1993): نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، بيروت.

(3) ديورانت، ول وايريل (د.ت): قصة الحضارة، قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانية، ترجمة، محمد بدران، دار الجيل للطباعة والنشر، بيروت.

(4) الرافعي، مصطفى صادق (1321هـ): ديوان الرافعي، شرح محمد كامل الرافعي، مطبعة الجامعة، الإسكندرية.

(5) الرافعي، مصطفى صادق (1999): تحت راية القرآن الكريم المعركة بين القديم والجديد، مكتبة مصر، القاهرة.

(6) الرافعي، مصطفى صادق (2002): وحي القلم، راجعه، درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت.

(7) الرافعي، مصطفى صادق (2010): نهضة الأقطار العربية وتخلصها من أوهام السياسة وخرافاتها. القلوب والأدمغة هى أساس النهضة الصحيحة الثابتة»، مقال، تم الدخول 2/11/2013، http://lahodod.blogspot.com/2010/06/1 ـ .html.9470

(8) زكريا، فؤاد (2010): الأصالة والمعاصرة ما بين الإتباع والإبداع، صحيفة الوسط البحرينية،العدد 2779، البحرين.

(9) العريان، محمد سعيد (1955): حياة الرافعي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

(0) المسيري، عبد الوهاب (2001): الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، رؤية حضارية جديدة، تقديم، محمد حسنين هيكل، دار الشروق، القاهرة.

[1] المسيري، عبد الوهاب (2002): العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة»، دار الشروق، القاهرة.

[2] موسى، سلامة (2013): الأدب للشعب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، انقاهرة، 2013.

[3] يونس، عبد المنعم (2007): موقف الرافعي من دعاة العامية واللغات الأجنبية، مقال فى موقع جماعة العدل والإحسان، تم الدخول 18/9/2013، http:// .www.aljamaa.net/ar/index/index.shtml

---

(1) أكاديمي مصري

(2) لمعرفة المزيد من التفاصيل حول حياته ونشأته يمكن الرجوع إلى: عثمان أمين: الجوانية ـ أصول عقيدة وفلسفة ثورة، القاهرة، دار القلم، 1964، ص 20 ـ 110. وأيضاً: مصطفى النشار: رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين، القاهرة، دار قباء الحديثة، 2007، ص 155 ـ 156.

(3) عزت قرني: الفلسفة المصرية (شروط التأسيس) القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص46.

جورج قنواتي والتوفيق بين الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية

الدكتور/ عماد ابراهيم(*)
كاتب واكاديمي من مصر

أولاً: بانوراما حياتية:

يعتبر الأب جورج شحاتة قنواتي أحد أبرز رموز الفكر المصري والعربي. لعب دوراً بارزاً في حياتنا الثقافية، لما تركه من مؤلفات وكتابات تمثل علامات فارقة في حياتنا الثقافية والعلمية والفلسفية.

ولد الأب قنواتي في السادس من يونيو «حزيران» عام 1905 في الاسكندرية، وكان الابن السادس بين ثمانية أطفال، وكانت عائلته التي تدين بالمذهب الأرثوذكسي اليوناني قد هاجرت بقبلها بجيلين من سوريا إلي مصر. وفي عام 1921 عندما بلغ السادسة عشر غير قنواتي مذهبه وانضم إلي الكنيسة الكاثوليكية.وبعد أن أتم دراسته الثانوية ودراسة الصيدله وهب قنواتي نفسه للدين، فأصبح راهباً في عام 1934 وانضم الي الأباء الدومينيكان، ثم درس في بلجيكا وفرنسا الفلفسة وعلم اللاهوت. وفي عام 1943 ذهب قنواتي يتعمق في بحور العربية والعلوم الاسلامية. واخرج لنا كتاب قيم بالاشتراك مع الباحث في علوم الاسلاميات الفيلسوف الكاثوليكي الفرنسي «لويس غاردية» وهو كتاب مقدمة في الفقه الاسلامي(1).

ويعتبر قنواتي أحد أهم المتخصصين في الفلسفة العربية خلال العصور الوسطي، وما زالت أعماله حول ابن سينا وابن رشد تحمل بصمته فهناك كتابه

«مقدمة في العقيدة الاسلامية» وكذلك ترجمته لكتاب الشفاء. ويمثل قنواتي قيمة وقامة ثقافية وفلسفية بارزة فهو عالم علي قدر كبير من الوعي، وأيضا التأثير لأكثر من نصف قرن علي متلقيه وتلامذته وأتباعه، انشغل بقضية أساسية ورئيسية طوال حياته واعتبرها من أهم القضايا، وهي مد جسور وروابط التواصل بين الحضارتين

الإسلامية والمسيحية بحسه الثقافي، فهو رجل الدين، الراهب، المثقف، الذي أدرك ماهية المثقف الحقيقي ودوره في زمن تقاس فيه الثقافة والمثقفين بمعايير مختلفة عن المعيار المعروف. وبذل جهوداً كبيرة لإرساء دعائم الحوار والتوفيق بين الإسلام والمسحية، وأمضي حياته في بناء الحوار والجسور بين العالمين المسيحي والاسلامي، وكان له دور فعال في جلسات المجمع الفاتيكاني حول الحوار مع الإسلام (2)

أما مكانته العلمية فهو أحد الأفذاذ في هذا المجتمع، وذو باع طويل في الدراسة والعلم والتحصيل، فهو يمثل مجموعة من الدكاترة، دكتوراه في الصيدلة، وأخري في اللاهوت، وثالثة في الفلسفة. وكانت أطروحته للدكتوراة في الفلسفة عن مفهوم الخلق عند «توما الأكويني» وحصل عليها من جامعة مونتريال في كندا. وبعد عودته إلي القاهرة عام 1944 عين أول أمين في المكتبة التي تم تأسيسها في «المعهد الدومينيكاني للدراسات الشرقية». وتحت إشرافه أضحت مكتبة المعهد واحدة من أفضل مكتبات القاهرة، وسرعان ما أصبح مديراً للمعهد، ومن خلاله أقام قنواتي إتصالات بجامعة الأزهر، وبمجمع اللغة العربية، وقد استعانت جامعة الدول العربية بخبرتة في مجال الفلسفة والحضارة العربية الإسلامية. وخلال مسيرة حياته الأكاديمية الف قنواتي ما يزيد عن مائتي وخمسين كتاباً ومقالاً في الموضوعات الإسلامية من العلوم الطبيعية حتي التصوف الإسلامي. وقام قنواتي بتحقيق نصوص علمية وفلسفية مكتوبة باللغة العربية. وقال «أنني أؤيد إقامة مجتمع علي أساس إنساني شامل يضع الله في مركزه يلبي مطالب المسيحية والإسلام».

بالإضافة الي ما تقدم كان جورج قنواتي طوال عقود مشاركاً ومستشاراً في هيئات باباوية مختلفة خاصة بشؤون الحواربين الأديان، كما شارك في صياغة

الإعلان الذي صدر عن المجمع المسكوني في الفاتيكان الثاني الذي يحدد العلاقة مع غير المسيحيين (3).

ثانياً: دوره في إرساء وترسيخ الحوار والتوافق بين الحضارتين الاسلامية والمسيحية:

لقد وهب قنواتي نفسه لقضية هامةً جداً أصبحت شغله الشاغل طوال حياته وهي ضرورة إرساء الحوار والتوفيق بين الحضارة الإسلامية والمسيحية، فهو يدعو إلي ضرورة وجود توافق وإنسجام بين الإسلام كحضارة والمسيحية كحضارة أخري باعتبارهما يمثلان مكونين ثقافيين وحضاريين متكافئين وأنه يوجد قواسم مشتركة ونقاط التقاء إيجابية، وإذا وجد خلاف فهو خلاف وتنوع في التفاصيل فقط، وكان يدعو إلي البحث عن المبادئ والأسس المشتركة بين الحضارتين، ونبذ كل ما يدعو للتنافر والإختلاف والتناحر، وخلال نصف قرن تقريباً وجه قنواتي القسط الأكبر من إهتمامه إلي دراسة التراث الفلسفي والعلمي واللاهوتي للعرب، وتتبع بدقة أثره في الحضارة الغربية إبان القرون الوسطي وفي عصر النهضة بموجب تخصصه في الدراسات العلمية، خصوصاً الكيميائية والصيدلية من جهة، والفلسفة اللاهوتية من جهة اخري أتيح له الإطلاع علي مصادر التراث العربي، يقول في ذلك «فبهرني ثراؤه الذي يصعب أن يتصوره من لا يدرسه عن كثب.

ثم يستعرض قنواتي تاريخياً كيف استطاع المسيحيون العرب الذين احتوتهم مظلة الإسلام، وعاشوا في كنف الحضارة الإسلامية، أن يقدموا إسهامات حضارية متنوعة، وينصهروا في بوتقة واحدة مع المسلمين، وهذا ليس بغريب علي الإسلام الذي يؤمن بالتعدد وحرية العقيدة، ويؤمن بقيم التسامح والتعايش السلمي مع الأخر. لقد عاش المسيحيون في ظل الحضارة الإسلامية يمثلون سداة هذه الحضارة كما يمثل المسلمون لحمة هذه الحضارة. من هنا دعا الأب قنواتي إلي ضرورة الحوار والتوافق بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية، واشتغل علي معالم الإشتراك في العقائد لإقامة جسر التواصل بين الحضارتين.

ويركز علي أساس ثابت يمثل قيمة جوهرية في الحضارتين وهو اللإنسان. لأن

الإنسان في المسيحية والإسلام هو في قلب العالم، تقول التوراه أنه خلقه علي صورة اللّه وعلي شبهه، ويقول القرأن أنه علي الرغم أنه من طين فقد نفخ اللّه فيه من روحه، ولكي يحقق دعوته في الارض أعطاه سمعاً وبصراً، فاللّه أصل مشترك بين العقائد كلها مسيحية كانت أو إسلامية، والنموذج الذي انشغل به قنواتي وركز عليه هو المشترك بين المسيحية والإسلام (4).

ثالثاً: المسيحية والحضارة العربية:

للأب جورج قنواتي مؤلف متميز وفي غاية الأهميه عنوانه»المسيحية والحضارة العربية» يحكي ويروي قصة الوجود المسيحي في العالم العربي منذ بدء إنتشار المسيحية ويفرد فيه فصلاً كاملاً للقبائل المسيحية التي عاشت في شبه الجزيرة العربية. ليؤكد من خلاله أن الحضارتين الاسلامية والمسيحية عاشتا جنباً إلي جنب في إنسجام وتوافق وليس في تعارض، كما كان هناك تعايش سلمي بينهما وليس شقاق ونزاع. ويشير في ذلك إلي قبائل (بكر) و(تغلب) (بنو وائل بن ربيعة). ويشير قنواتي إلي أنه بلغ من تأثر أهل مكة أن جعلوا في دعائم الكعبة صورًا للأنبياء وصورًا للشجر وصورًا للملائكة، فلما كان يوم فتح مكه دخل النبي فأرسل الفضل ابن العباس فجاء بماء زمزم وأمر بثوب مبلل بالماء وأمر بطمس تلك الصور فطمست، ووضع كفيه علي صورة عيسي ابن مريم وقال إمحوا كل شيئ إلا ما تحت يدي. ونري أن الأب قنواتي في عرضه وسرده للروايات السابقة تأصيل لما كان للمسيحية والمسيحيين في صدر الإسلام من مكانة وكرامة تدفع بمفكري العصور الحديثة لأن يعيدوا النظر في دعوات الشقاقية والخلافات الزائفة والبحث عن ما هو مشترك وإيجابي لبناء الانسان (5).

رابعًا: قواسم مشتركة بين المسيحية والإسلام:

يؤكد قنواتي في كتاب فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية علي وجود علاقة وطيدة وصلة راسخة بين مضمون الوحي الإسلامي ومضمون الوحي المسيحي، ويشير إلى أن كلاهما في جوه الفكري الخاص عقيدة أو موقف إيماني قائم علي التصديق الثابت بمجموعة من العقائد تحدد للإنسان مهما

يكن دينه وعلاقته باللّه تحديداً شاملًا. وهذا الكتاب في جوهره دعوة للحوار بين الأديان، حواراً قائماً علي تبادل فكري أصيل تتخلله المحبة. ويذكر الكاهن وصية دينه أي الدين المسيحي أن حب اللّه فوق كل شيئ وحب الإنسان أيا كان علي أنه أخوه في اللّه وشريكه في حياته. والشيخ يذكر أنه ورد في القرآن أن اللّه خلق الناس من ذكر وأنثي وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا،» وأن أقرب مودة للذين أمنوا الذين قالوا إنا نصاري» والذي جمع في الواقع بين الكاهن والشيخ درب من التقارب والتصافي بين تلك الجنود المجندة من أرواح تلاقت فتعارفت، وإذا تعارفت تآلفت، والحوار كما يؤكد قنواتي بين الحضارة الإسلامية والمسيحية يجب أن يقام من خلال المجال الثقافي (6).

وخلال إرساء قيم الحوار القائم علي المحبة والتسامح والتعايش السلمي بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية يحاول قنواتي أن ينحي ما بين الديانتين من إختلاف ونزاع وشقاق، وذلك بهدف التوصل إلي معان كلية مشتركة ومبادئ عامة تجمع ولا تفرق، توحد ولا تدعو إلي الإختلاف، فلئن كان الوحي عند المسيحيين كشفاً عن اللّه تعالي في غيبة الباطن، بمعني أنه دعوي من اللّه تعالي للناس جميعاً إلي أن يشاركوه في حياته بواسطة المسيح الذي إتحد فيه ـ عندهم اللاهوت بالناسوت، فإن الوحي في الإسلام يقوم علي تعاليم تتعلق بتوحيد اللّه ذاتاً وصفاتًا، وعقائد تدفع الناس جميعًا الي التقيد بها في حياتهم، لأنها حينها تكون تحقيقاً لمشيئة اللّه تعالي المتفرد بالألوهيه (7).

وبرؤية ثاقبة وعميقة لم ينظر الأب جورج قنواتي إلي طبيعة التوحيد في الإسلام والتثليث في المسيحية، وإنما نظر إلي أن كلاً منهما منهج عقائدي يبني علي الإيمان القلبي بمجموعة من المبادئ التي تحدد للإنسان علاقته بربه وعلاقته بنفسه كل حسب عقيدته، ومن هذا المنطلق انطلق قنواتي محاولاً أن يزيل العوائق وأن يتخطي الحواجز والفوارق بين الديانتين ويبحث عن قاعدة وأرضية مشتركية بينهما.

وهو في دعوته للحوار والتوفيق يؤكد علي نقطة محورية وهي أن الحوار لا يقوم علي لغة الجدل والمناظرة بين الإسلام والمسيحية، بل يقوم علي التعايش

السلمي، ويقوم علي لغة إنسانية أصيلة تحمل الكثير من الأخلاق وإلي محاولة نبذ الخلاف والصراع، لأنه في كل هذا كان قنواتي يؤمن بوجود تلاقي حضاري بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية، وبناءًا علي ذلك نري أن الحوار هو المهمة الأساسية التي ينطلق قنواتي في جهوده الفكرية. وهذا الحوار مبني علي أسس مكانية وزمانية، وكان يري أن المقارنة بين الفكرين الإسلامي والمسيحي تعتبر سبيلاً من سبل التواصل الفكري (8).

والتأصيل الذي يقدمه قنواتي للحوار المسيحي الإسلامي ليس وجدانياً، حيث تكون مقدمات الحوار تحت بواعث دفاعية، مثل ما يفعل المسلمين مع الصهاينة في فلسطين، بل تنطلق دعوته من موقع قوة لأن المسيحية هي عقيدة الأنظمة العظمي، وإهتمام قنواتي بالأصل الفلسفي هو إهتمام بالمشترك أو البحث عن المقومات الثابتة التي تحقق اللقاء والتوافق بين الحضارة الإسلامية والمسيحية، ووسيلته إلي ذلك هو الفلسفة، لما تمثله من لغة للحوار التوافقي بين الحضارتين. والسبب الأساسي الذي دعا قنواتي إلي محاولة التوفيق بين المسيحية كحضارة والإسلام كحضارة أخري هو قراءته المتعمقة للتراثين، وقدرته التحليلية لهذين التراثين، ويؤكد أن التوفيق والمصالحة والحوار بين الحضارتين يجب أن يؤسس علي التسامح ويقام علي أرضية يراعي فيها البعد التسامحي والتعايش المشترك. لذا أراد مجتمعاً يؤمن بالتعددية وهذا يوجد في الإسلام كحضارة إهتمت وراعت الأخر، وجعلت أديان أخري تعيش معها في سلام وتوافق، لما تمثله الحضارة الإسلامية من حضارة تقوم علي التسامح والتعايش السلمي (9).

ومن المنطلقات الأساسية في لغة الحوار بين الحضارة الاسلامية والمسيحية من وجهة نظر قنواتي هي الترجمة لما تمثله من أهمية كبيرة في مد جسور التواصل بين الحضارات والثقافات وبإعتبارها المفتاح الرئيسي للحوار، وذلك من منظور أن التراث الإنساني قد اسهم فيه أناس من كل الإتجاهات، من هنا نري دعوة قنواتي الي إقامة مجتمع إنساني يكون الإنسان فيه الأولوية بإعتبارة إنسان وليس بإعتبارة يهودي أو مسيحي أو مسلم (10)

لذا يؤمن قنواتي بعدة منطلقات أو أهداف أساسيه منها:

1. إقامة جسور وقنوات تواصل حوارية بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي المسيحي قوامها البحث عن ما هو مشترك بين الحضارتين.

2. إن الفكر المسيحي الأوروبي لم يتطور عن طريق التقوقع داخل ذاته، وإنما تكون وتشكل عبر التواصل مع الفكر الإسلامي والمرور عليه، ويقول في ذلك أننا لا نود أن يكون الحوار بين الفكرين الإسلامي والغربي مبنياً علي أساس التعاطف بل يجب أن يقف عند شرط العدل، لأنه من وجهة نظره أن التعاطف لا ينتج ولا يثمر فكراً، كما أن الحضارة الإسلامية ليست بأقل من نظيراتها الغربية، لأنه من المعلوم بالضرورة أن هناك تواصل حضاري، وليس قطيعة بين الحضارات، فالحضارة الغربية إستفادت وإستمدت الكثير من الحضارة الإسلامية، أي أن الأولي إبتدت من حيث إنتهت الحضارة الإسلامية(11).

من هنا نري أن الحضارات تقوم علي التواصل والحوار، لا علي الصدام والخلاف والنزاع، وليست هناك حضارة إلا وإستمدت من التي قبلها وأخذت منها وأضافت بعد ذلك، والتاريخ خير شاهد علي ذلك، الحضارة الإسلامية أعطت للحضارة الغربية المسيحية في العصور الوسطي، ثم تطورت الحضارة الغربية المسيحية وأضافت الي الحضارة الإسلامية وأكملت المشوار، وهكذا تتواصل الحضارات وتقوم علي الحوار، لذا قدم لنا قنواتي مدرسة في الحوار والتوفيق بين الأديان إنضم إليها العشرات المؤمنين بضرورة التواصل بين الحضارات، ولذا يري قنواتي أنه ليس المسيحيين كلهم أشرار بل كان يؤمن بالتعددية، ودافع عن الإسلام وبقية الأديان دفاعاً مجيداً. وعندما يدعو إلي الحوار والتوفيق فليس معني ذلك أن يترك كل منا موقعه وموقفه الديني والثقافي والسياسي، بل هو البحث عن ما هو مشترك وعام، وفتح أفاق جديدة من التعاون، والقدرة علي تقبل الأخر، لأن الأصل في الأديان هو التوحيد، والحوار الهادف بين الحضارتين المسيحية والإسلامية يثمر من وجهة نظره تعايش سلمي، وتعاون وتكافل وبناء (12).

خامساً: أسس التلاقي بين المسيحية والإسلام:

لقد أشار قنواتي إلي مواطن الإلتقاء بين المسيحية كحضارة والإسلام كحضارة ودعا إلي الإتفاق والإلتفاف حول هذه الأسس المشتركة بدلاً من الإفتراق بسببها

ومن هذه الأسس:

أولاً ـ اللّه واحد: هناك إعتقاد عام هو أن اللّه واحد خالق السموات والأرض وكل ما يري ولا يري. يعتقد المسلمون والمسيحيون أن وجود اللّه يثبته العقل ويؤكده الوحي.

فقد أقام علماء الدين المسيحيون والمسلمون براهين شتي ومختلفة، لكنها متشابهة لإثبات وجود اللّه، وتحث الكتب المقدسة علي التأمل والإعتبار في الآيات الكونية.

ثانيا ـ اللّه خالق السموات والأرض: إن اللّه هو الحي ولهذا تجلي لنا من خلقه (خلق في البدء السموات والأرض) (سفر التكوين1 ـ 1) وفي القران هو (بديع السموات والأرض) (2 ـ 117). وهو الخلاق المصور الذي يعمل ما يشاء من غير ما يجبره أحد علي ذلك. (يداك صنعتاني وكونتاني) (مزامير 118:78).

ثالثا ـ اللّه محب للبشر: اللّه هو العليم الحكيم الذي يعرف خليقته (يا رب فحصتني فعلمتني، علمت جلوسي وقيامي، فطنت لأفكاري من بعيد، أنت يارب عالم به كله من وراء وقدام أحطت به وجعلته علي يدك) (مزامير 138: 1 ـ 5).

هو الأكرم اللطيف المهيمن (إن اللّه كان علي كل شيئ حسيباً) (الآية 4 ـ 86)

لذا علي الإنسان أن يقر بخضوعه التام لإرادة اللّه وما قدره في شأنه إنه الحكم والحاكم، هو العدل المقسط.

رابعا ـ أنبياء يرسلهم اللّه: أيضا من المعاني والأسس المشتركة بين المسيحية والإسلام هو الإعتقاد أن اللّه لم يترك الإنسان إلي حاله بل أن اللّه كلم البشر عبر التاريخ في الأنبياء كلاماً متفرق الاجزاء مختلف الأنواع (سفر العبرانيين 1 ـ 10) أو وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء (42 ـ 5 ـ 51). فالمسلمون والمسيحيون يسمون إبراهيم خليل اللّه، وسيدنا موسي كليم اللّه.

خامسا ـ الإنسان والعباده: أساس أخر وأرضية مشتركة يتلاقي فيها الإسلام والمسيحية. إن المسيحيين والمسلميين يحاولون كل حسب مذهبه خاضعين لمشيئة اللّه وأحكامه الخفية. فيحققوا هكذا ذلك الإسلام الحقيقي الذي عاشه

سيدنا إبراهيم وإبنه الذبيح وسيدنا موسي ورفيقه الخضر ومريم وإبنها عيسي، فالمسيحيون يقولون كما يؤكد المسلمون أنه لا خلاص للإنسان إلا بالإيمان.فيقول بولس (بغير إيمان لا يستطيع أحد أن يرضي اللّه الذي يدنو إلي اللّه يجب عليه أن يؤمن بأنه كائن وأنه يثيب الذين يبتغونه) (عبرانيين 11 ـ 6)

ويقر المسيحيون والمسلمون أن أعمال الإنسان كلها طاعة للّه. وأن المثل الأعلي للمؤمن الحقيقي أن يمتثل لشريعة اللّه أحسن إمتثال(13).

خلاصة القول:

لقد دعا الأب جورج قنواتي إلي حوار بين الأديان والحضارات، حوار يتسم بالعقلانية والموضوعية، حوار يقوم علي ثوابت مشتركة بين الإسلام كحضارة والمسيحية كحضارة. حوار ينبذ العنف والتطرف، ينبذ كل ما يؤدي إلي خلاف وشقاق وصراع، جوهر هذا الحوار هو تقبل الآخر والتسامح والتعايش السلمي معه. فلا تقدم للبشرية ولا تطور بدون الحوار والتوافق بين الحضارات والأديان. وما أحوجنا في هذه الأيام الراهنة التي تمر بها المنطقة العربية والعالم بصفة عامة من دعوات وأبواق تدعوإلي الصراع والتناحر والصدام بين الحضارات. لذا ما أحوجنا العودة إلي تراث الأب قنواتي نلتمس فيه المبادئ الساميه والقيم النبيلة من أجل إقامة تواصل حضاري يقوم علي إحترام الآخر، ويقوم علي أرضية مشتركة والبحث عن الثوابت بين الحضارات والآديان.

لقد قدم الأب قنواتي تراث يحمل معان جليلة وقيم سامية تدعو إلي التوافق والتسامح ونبذ العنف والتطرف.

هوامش البحث:

1 - http://ar.qantara.de/content/ib ـ ldwmynkny ـ lmasry ـ jwrj qnwty.

2 ـ إسلام أون لاين: جورج قنواتي، محطات ومواقف، أميل أمين.

3 ـ موقع القنطرة الإلكتروني

4 ـ الإيمان بالله بين المسيحية والإسلام، محاضرة ألقاها قنواتي في 11/9/1987بقاعة جمعية الشبان المسلمين في القاهرة.

وأيضا نقلاً عن مارتينا صبرا: جورج قنواتي، رائد الفكر ورسول الحوار، ترجمة صفية مسعود، مراجعة هشام العدم.

5 ـ جورج قنواتي: المسيحية والحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص17 ـ 18.

6 ـ لويس غارديه، وجورج قنواتي: فلسفة الفكر الديني، ترجمة الشيخ الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، 1967، ط1، المقدمة.

7 ـ المرجع السابق ص2.

8 ـ جورج قنواتي: المسيحية والحضارة العربية ص18.

أيضا أنظر د.عاطف العراقي: الأب جورج قنواتي والتسامح الديني، جريدة الاهرام المصرية العدد 44582، 28 ديسمبر 2008.

9 ـ دكتور عاطف العراقي: الأب جورج قنواتي والتسامح الديني، ندوة عقدت بالمجلس الأعلي للثقافة، القاهرة، بمرور مئة عام علي مولده.

10 ـ إسلام أون لاين: جورج قنواتي، محطات ومواقف، اغسطس، 1422، إميل أمين.

وأنظر أيضا ريجيسي مورلون، وهاني لبيب، الاب جورج قنواتي، معهد الدراسات الشرقية للدونيميكان، القاهرة 1998.

11 ـ جورج قنواتي: المسيحية والحضارة العربية، ص19.

12 ـ محمد محفوظ: الحوار اولاً... ودائماً، مجلة الكلمة، منتدي الكلمة للدراسات والابحاث، العدد 32، السنة الثامنة، بيروت، 2001، ص 29.

13 ـ جورج قنواتي: المسيحية والحضارة العربية، ص20.

عثمان أمين فيلسوف الجوانية

د.غيضان السيد علي(*)
كاتب واكاديمي من مصر

حياته وتكوينه الفكري

يعد الدكتور عثمان أمين (1908 ـ 1978) واحداً من أهم الشخصيات العربية التي أثرت الفكر العربي المعاصر، حيث إنه كان مهتماً بقضايا الوطن والأمة مهموماً بنهضتهما المأمولة. ترك عدداً وفيراً من المؤلفات التي تمتاز بالأصالة والابتكار، ناقش فيها القضايا الحاسمة التي تتعلق بالدين والأخلاق والسياسة.. وقدم رؤى جديدة ووجهة نظر خاصة فيما يتعلق بالميتافيزيقا والعلم والمصير الإنساني... وتميزت مناقشاته لقضايا الدين الإسلامي بعقلانية موضوعية لا تتعارض أو تلوي عنق النص..وإنما بنزعة عقلانية منفتحة تتميز بالمرونة وعدم الانغلاق أو الإدعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة.

وُلِدَ عثمان أمين بقرية مصرية تسمى «مزغونة «وهي إحدى قرى مديرية الجيزة، من أسرة ريفية يعمل أكثر أفرادها في الزراعة، وكان والده الشيخ محمد أمين حسين رجلاً عصامياً، وكان على حظ غير قليل من الذكاء وقوة الإرادة؛ كان يعمل مزارعاً وتاجراً وفي نفس الوقت مشاركاً في قضايا بلده حيث كان عضواً بمجلس مديرية الجيزة.

تكفل الوالد بتعليم ابنه بعدما فَرَّ من «الكُتَّاب» الذي لم يمكث به سوى ساعة أو بعض ساعة، عندما أيقن الطفل أن «الفقيه» أو «سيدنا الشيخ» يطمع في اغتصاب ما مع الطفل من فطائر وحلوى. فلم يجد الوالد مفر من أن يقوم هو بمهمة تعليم الابن؛ فشرع في تحفيظه «جزء عم»، مستعيناً بتفسير الأستاذ الإمام محمد عبده، فاستهوت الصبي طريقة الإمام في التفسير، ذلك التفسير الذي ـ قال

عنه عثمان أمين في ما بعد ـ لا يحتاج في فهمه إلا أن يعرف القارئ كيف يقرأ أو السامع كيف يسمع، مع حسن النية وسلامة الوجدان..ولعل ذلك كان له أثره الجواني القوي في نفس الصبي والذي جعله يتجه بعد ذلك بنحو عشرين عاماً، إلى اختيار الإمام محمد عبده كموضوع لأطروحته لنيل درجة الدكتوراه من جامعة باريس والتي كانت بعنوان: «محمد عبده وآرائه الفلسفية والدينية».

تلقى تعليمه الابتدائي متنقلاً بين عدة مدارس ابتدائية مبتدئاً بمدرسة «مزغونة» الابتدائية ومروراً بمدرسة «العاصمة الكبري» باب الخلق بالقاهرة، ثم مدرسة «الهياتم الابتدائية» بالقاهرة أيضا ثم أتمها بمدرسة «العياط» الابتدائية. وكان سبب تنقله بين هذه المدارس لظروف خارجة عن إرادة الصبي؛ حيث كان والده مزواجاً تزوج من الثانية وهو في المرحلة الابتدائية، ومن الثالثة وهو في المرحلة الثانوية. وقد أثر ذلك في نفس مفكرنا كثيراً حيث جعله انطوائياً كثير الصمت. مما جعله يركز على التفوق والنبوغ العلمي وخاصة حينما التحق بمدرسة السعيدية الثانوية بالقاهرة؛ حيث شارك في الأنشطة المختلفة بالقسم الداخلي بالمدرسة وحصل على العديد من الجوائز التشجيعية. وتدخلت إحدى زوجات أبيه في حياته بشكل سافر مما أربك العلاقة بينه وبين والده فآثر الاستقلال المادي والاعتماد على الذات فاضطر للعمل بعد إتمام الدراسة الثانوية فعمل مدرسا بمدرسة «العياط الابتدائية «كما عمل مدرسا خصوصيا ثم مترجما ومصححا لبعض المطابع..ومع ذلك نجح في الالتحاق بكلية الآداب بقسم الفلسفة، وقد أعفته الجامعة من المصروفات نظراً لظروفه المادية المتعثرة. وتتلمذ في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حالياً) على نخبة متميزة من الأجانب والمصريين منهم أندريه لالاند وأميل برييه ودوبريه ونللينو وطه حسين ومصطفى عامر وأحمد أمين ومحمد عوض محمد ومنصور فهمي ومصطفى عبدالرازق ويوسف كرم. تخرج عثمان أمين في الجامعة عام 1930 م، وسافر بعد ذلك بعام واحد إلى فرنسا ضمن بعثة جامعية لنيل درجة الدكتوراه. وقد ظهر تفوقه ونبوغه في جامعة السربون بباريس فحصل على دبلوم الدراسات العليا ببحث عن «شيللر» ونال درجة الماجستير ببحث عن «ديكارت» أما بحثه عن الدكتوراه فقد كان عن الإمام محمد عبده.

عاد عثمان أمين إلى مصر عام 1937م وبدأ حياته العلمية بشغل وظيفة

مدرس بكلية الآداب جامعة فؤاد الأول، وتدرج في المناصب الجامعية حتى أصبح أستاذا للفلسفة الحديثة ورئيسا لقسم الفلسفة عدة سنوات. وقد بلغ من اعتزازه بعمله الأكاديمي أن رفض منصب سفير مصر في فرنسا في مطلع عصر الثورة المصرية. وزاول عمله الأكاديمي في أكثر من جامعة عربية وأجنبية حيث عمل أستاذاً زائراً في جامعات ليبيا والسودان وباكستان، كما درَّس في عدة جامعات مصرية؛ كجامعة عين شمس والإسكندرية والأزهر، كما درس بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. وقد توج جهده العلمي بانتخابه عضواً بمجمع اللغة العربية عام 1974م وظل عضوا به حتى وفاته عام 1978م[1].

مؤلفاته وآثاره العلمية

ترك لنا الدكتور عثمان أمين مجموعة متنوعة من الآثار العلمية والفكرية ما بين التأليف والتحقيق والترجمة. فمن أهم مؤلفاته «ديكارت» و«الفلسفة الرواقية» و«محاولات فلسفية» و«رائد الفكر المصري (الإمام محمد عبده)» و«فلسفة اللغة العربية» و«رواد المثالية في الفلسفة الغربية» و«الجوانية ـ أصول عقيدة وفلسفة ثورة» و«شخصيات ومذاهب فلسفية» و«نحو جامعات أفضل» و«شيللر» و«رواد الفكر الإنساني في الشرق الإسلامي» و«لمحات من الفكر الفرنسي».

هذا فضلا عن مؤلفين صغيرين آخرين، أحدهما بعنوان «نظرات في فكر العقاد» والآخر بعنوان «في الفكر واللغة».. كما أن له كتب بالفرنسية أحدها عن محمد عبده وآخر بعنوان «الرواقية في الفكر الإسلامي»، كما كتب باللغة الانجليزية كتاب مهم عنوانه «أضواء على الفلسفة المعاصرة».

أما في مجال التحقيقات فقد حقق كتابي «إحصاء العلوم للفارابي» و«تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد».

أما في مجال الترجمة فقد أسهب بنصيب وافر في نقل أمهات الكتب الغربية إلى اللغة العربية؛ ومنها: «دفاع عن العلم لألبير بابيه» و«مبادي الفلسفة» و«التأملات في الفلسفة الأولى «لديكارت، و«مشروع السلام الدائم لكانط»

---

(1) عثمان أمين: الجوانية، ص 26.

و«مستقبل الإنسانية لكارل ياسبرز» و«في الفلسفة والشعر لهيدجر» و«فلسفة كانت لأميل بوترو».

ماهية الجوانية وجانبها الإبداعي

تعد الجوانية واحدة من المحاولات الجادة التي حاول صاحبها تقديم رؤية فلسفية إبداعية متميزة أو مذهب متميز ينتسب لصاحبه دون غيره، وقد صنفها أحد الباحثين كمحاولة متفردة تحمل الجديد لأول وهلة كفكرة محورية إبداعية أصيلة، ترفض إطار السباحة في مياه الفلسفة الغربية في مرحلة أو أخرى من مراحلها[1] فيقول: «ربما يكون الجديد أوضح لأول وهلة عند عثمان أمين، حيث يقدم فكرة محورية، هي أقرب ما تكون إلى المفتاح والى خط النظر منها إلى المبدأ الفلسفي ألا وهي فكرة الجوانية»[2].

والجوانية ليس لها تعريف أوحد بالمعنى المنطقي الدقيق للحد أو التعريف: الجوانية على الطريق دائما ولا تعرف الوقوف ولا تريد الانغلاق، وهي محاولة للتعبير عن إيمانها العميق بضرورة الميتافيزيقا، وكرامة المعرفة، وسلطان الأخلاق، وهذه هي نفسها القيم الرفيعة التي كان كبار الفلاسفة في جميع العصور من أقوى دعائمها لدى الإنسانية الواعية [3].

ولكنه بالرغم من ذلك يمكن تحديدها بأنها فلسفة جديدة اهتدى إليها صاحبها بعد إطالة النظر في أمور النفس ومتابعة التأمل في بطون الكتب مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشئون الناس. وقد نبتت عنده من تأمل روح الدين والأخلاق ومن تأمل آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، ومن الغوص في أعماق تاريخ الأمة وحاضرها، ودعائم التراث التليد. والجوانية فلسفة تلتفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه، وتدرسه في حياته الداخلية، لتنفذ إلى ما هو فيه أصيل، أعني في مشاعره ومنازعه وفي أفكاره

---

(1) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية،القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت، ص 10.

(2) عثمان أمين: الجوانية، ص259.

(3) المصدر السابق، ص10.

وهواجسه، وفي أحلامه وأوهامه، وفي وقائعه وخيالاته وفي حقائقه وأباطيله، وفي أحكامه واستدلالاته، وفي رشاده وضلاله[1].

ولذا فهي فلسفة تنظر إلى «المخبر «ولا تقف عند «المظهر «وتلتمس «الباطن» دون أن تقنع «بالظاهر «وتفحص عن «الداخل «بعد ملاحظة «الخارج» وتلتفت دائما إلى «المعنى» وإلى «القيمة» وإلى «الروح» من وراء اللفظ والحس والظواهر. عمادها أن الحقيقة يجب أن تلتمس فيما وراء المظهر الخارجي والوجود العياني. وهذا «الماوراء «هو المعنى الأول من معاني «الجواني» من حيث هو مقابل لمعنى» البراني». فهي بالمعيار الفلسفي الاصطلاحي فلسفة «تستكنه» الجوهر من وراء الأعراض، وتبحث عن الماهية من وراء المظاهر. وهكذا تصبح الجوانية منهجا للبحث عن الحقيقة، والحقيقة جوانية بطبيعتها، فتظل الجوانية على الطريق منذ سقراط الذي أعلن شعاره «أعرف نفسك» ليجعل الحقيقة بطبيعتها «جوانية» ندركها في أنفسنا، ولا سبيل لنا في الإدراك سوى النفس. مرورا بكانط الذي أعلن أن «عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة وقشورها» بل يريد أن يمحص شرائطها الداخلية وقوانينها الأبدية»[2].

عقيدة الجوانية وفلسفتها

الفلسفة عند مؤسس الجوانية هي شيء آخر غير «النسق» المحكم المغلق المحيط، فالجوانية رفضًا للأنساق الفلسفية والمذاهب القطعية والأبنية الشامخة، ولذلك لم تضع إشكالاتها الفلسفية في بناء عقلي محكم. وبناء عليه جاءت عقيدتها عقيدة مفتوحة تأبي الركون إلى «مذهب» أو الوقوف عند «واقع»، وتتجه إلى «المعنى» و«القصد «من وراء الفظ والوضع، وتنحو إلى الفهم والتعاطف لا إلى الحفظ والتقرير، وتدعو إلى العمل البنَّاء، مؤَسسا على النظر الواعي، وتلتفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه، وتدرسه في حياته الداخلية، لتنفذ إلى ما هو فيه أصيل، أعني في مشاعره ومنازعه، وفي أفكاره وهواجسه،

(1) المصدر السابق، ص10.

(2) المصدر السابق، ص110.

وفي أحلامه وأوهامه، وفي وقائعه وخيالاته، وفي حقائقه وأباطيله، وفي أحكامه واستدلالاته، وفي رشاده وضلاله[1].

أما فلسفتها فهي فلسفة ثورة؛ لأنها نابعة من أعماق هذه الأمة الثائرة، ولأنها محاولة أيديولوجية لتحقيق أمرين لابد منهما في مرحلة تطورنا التاريخي:

- الأول عودة إلى ماضينا ومراجعة له.
- والثاني اتجاه إلى مستقبلنا وإعداد له.

وهي فلسفة ثورة أيضا لأنها تنشد المثل الأعلى في عليائه بلا ترخص في السعي إليه، ولأنها تؤمن بأن القوة المحركة للتاريخ هي قوة المبادئ وإرادة التغيير، والطموح إلى تقويم للأشياء جديد[2]. وعلى ذلك فهي فلسفة تقوم على اعتبار القوة الحقيقية هي قوة الروح، وأن سيادة الإنسان لن تكون بسيطرته على نفسه، بمعنى تعاليه على البواعث المادية. وهي بذلك امتداد للمثالية الغربية وتأصيل ـ في الوقت ذاته ـ للتراث الديني والإصلاحي. فهي فلسفة تضع في الاعتبار الحداثة الغربية ومنجزاتها غير المنكورة، وتعيد بناء التراث القديم على ضوء حاجات العصر ومتطلباته.

الدين والأخلاق والسياسة في الجوانية

الدين عند صاحب الجوانية شأنٌ من شؤون الروح لا تستطيع روح الإنسان أن تستغني عنه، كما لا يستطيع بدنه أن يستغني عن التنفس. والدين في جميع الأزمان واحد؛ لأنه شعور فطري، وحاسة عامة عند البشر أجمعين[3]. والدين عند عثمان أمين ليس دينا شكليا، كيف وهو يترك الظاهر ليستقر عند البواطن، فالدين عنده سلوك، وشرطه حسن معاملة الآخرين وعدم الإضرار بمصالحهم واحترام الجار والتودد إلى الناس. والعمل الصالح هو أسمى عبادة وليس هز الرؤوس وتمتمة الشفتين والقيام بالحركات، العمل الصالح هو الذي يعود على الإنسان بالخير.

(1) المصدر السابق، ص53.

(2) المصدر السابق، ص54.

(3) حسن حنفي: من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، مقالة ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداه إلى روح عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979،ص434.

ومن ثم كانت حملته الشعواء على التدين الشكلي حيث قال: «إن للّه صدق النفوس، وإنه لفي غنى عما يساق إليه من ابتهالات منمقة وصلوات غير صادقة، وإنه لفي غنى عن ضجة تقام كأنها لوجهه وكأنها لنصرة دينه، ما لم يلابسها حسن النية وإخلاص الضمير» [1]. وهكذا يرفض عثمان أمين التدين الشكلي بكل مظاهره أو التدين البراني مؤمنا بالتدين الجواني الذي يعبر عن حقيقة الدين وماهيته. فيقول: «أي سادتنا الأتقياء الأبرار... أرسلوا اللحية أو لا ترسلوها، واحملوا المسابح أو لا تحملوها، وألبسوا العمائم حمراً وخضراً...افعلوا من هذا ما شئتم، فليس يعنينا صنيعكم في قليل ولا كثير. ولكن شيئاً واحداً نحب أن تفهموه: ذلك هو «روح الدين». ذلك هو «الضمير» و«الإخلاص» في معاملة اللّه ومعاملة الناس. نظفوا القلوب، وطهروا النفوس: ذلكم أذكى لكم وأجدى على الدين. أما التزمت في إقامة الشعائر، والجدل العنيف حول المظاهر، فسخرية وعبث: إنما الدين دين القلوب»[2]. أي أن الدين إذا لم يتحول من أقوال ومواعظ إلى سلوكيات وأفعال فإنه يكون اغترابا ومن ثم تكون مهمة الجوانية القضاء على هذا الاغتراب.

أما الأخلاق الجوانية فإن الجوانية نفسها تبدو أساسا في نظر أحد الباحثين نظرة خلقية للعالم، كما أن المثالية هي تعبير عن هذه النظرة الخلقية على مستوى المعرفة[3]. وتبدأ الأخلاق الجوانية بالدفاع عن الأخلاق الإسلامية ودفع الشبه عنها، فهي أخلاق ليست مستعارة من ديانة أخرى، ولا ينقصها الضمير أو الوجدان؛ لأنها أخلاق القلب السليم وأخلاق الفطرة، أخلاق تقوم على شهامة النفس وفروسية الروح ومناصرة الضعيف والدفاع عن المظلوم، وبصر العين وبصيرة القلب. كما تقوم على العمل، والمنفعة، والاعتدال والاتزان، والوسط، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والأمر الجدير بالذكر أن الأخلاق الجوانية «لا تقاس فيها قيمة العمل الأخلاقي بنتائجه، بل بمصدره من صفاء القلب وباعثه من استقامة الضمير»[4].

---

(1) عثمان أمين: الجوانية، ص285.

(2) المصدر السابق، ص223 ـ 244.

(3) حيث قام عثمان أمين بترجمة كتاب كانط «مشروع السلام الدائم» «1952»، ثم قدم دراسة بعنوان «نقد العقل الخالص لكانط» مجلة تراث الإنسانية، العدد 12، القاهرة، ديسمبر 1963، ثم قام بترجمة كتاب اميل بوترو «فلسفة كانط» عام 1971. ثم قدم دراسة أخرى عن كانط في كتابه «رواد المثالية في الفلسفة الغربية» وهي دراسة تشمل ثلاثة أرباع الكتاب تقريبًا.

(4) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص57.

وتقوم الأخلاق الجوانية على أربعة مسلمات تعبر عن جوهرها الأساسي: أولها مراعاة كرامة الإنسان والحفاظ عليها، وثانيها حرية الإنسان وشعوره بالمسئولية فالحرية مسئولية والتزام، وثالثها السعي محك الأخلاق؛ فالجوانية الأخلاقية أخلاق تحقيق ومجاهدة لا أخلاق تواكل واستكانة، ورابعها حسن النية واستقامة الضمير؛ فالعمل مرهون فيها بالنية والجهد مرهون بالقصد والهدف. وقد أسهب عثمان أمين في عرض تطبيقات أكثر للأخلاق الجوانية من حياة الرسول صلي اللّه عليه وسلم جوهرها الإيمان، والإخلاص، والإحسان، والإيثار، وأساسها الاعتقاد بكرامة الإنسان وحرية إرادته.

وظهر الجانب السياسي في الجوانية متسقاً مع جانبها الديني والأخلاقي، فلقد سعت إلى إصلاح الجواني قبل البراني ورعاية الكرامة الإنسانية ونشر الروحية وتدعيم الاشتراكية الديمقراطية التعاونية، وتأسيس الجامعة الإنسانية الشاملة.

والجوانية هي روح الاشتراكية العربية، والاشتراكية العربية تتمثل في عشرة مبادئ: يتمثل أولها في حق كل إنسان في السعادة وأن ينال جميع ما يستطيع أن يظفر به في الحياة من متع روحية ومادية. ويؤكد ثانيها على أن الغير في الحقيقة هو نحن؛ ومن ثم نتألم لآلام غيرنا من وجود الظلم والبؤس. ثم يؤكد المبدأ الثالث على تكافؤ الفرص وفقا لتفاوت أذواق الأفراد ومواهبهم واستعداداتهم. بينما يتمثل المبدأ الرابع في القضاء على الامتيازات؛ أي المساواة الحقيقية بين الناس في المجالين الاقتصادي والسياسي. كذلك يحرص المبدأ الخامس على محو الطبقية؛ وإلغاء تلك الفروق الاجتماعية التي تقسم أفراد المجتمع إلى أغنياء وفقراء، ومحظوظين ومحرومين، وعاملين وعاطلين بحيث لا يصبح هناك إلا طبقة واحدة. كما يتمثل مبدأها السادس في رفض سيطرة الحزب الواحد على مجريات الأمور السياسية في البلاد والدعوة إلى التعددية الحزبية.أما مبدأها السابع فهو التأكيد على الاشتراك والمشاركة؛ أي اشتراك الناس بعضهم مع بعض، ومشاركة بعضهم لبعض مع كفالة نصيب كل فرد من الثروة الفردية في الثروة الجماعية. ثم يأتي المبدأ الثامن ليؤكد على ضرورة توزيع الدخل توزيعا عادلا بين جميع من يكونون قد عاونوا في تكوينه. وأن تصبح الحرية أمراً واقعيا فعلياً ـ هذا هو مبدأها التاسع ـ فيحد من سلطان الناس على الناس وأن يعمل كل إنسان ما يجب عليه أن يعمل

دون قهر من أحد، ودون خضوع إلا لسيادة ضميره وعقله. ثم يأتي المبدأ العاشر في التأكيد على تطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة وملائمتها لمطالب كل عقل سليم، وتماشيها مع العلم والدين والتاريخ [1].

وهكذا عمل عثمان أمين على خلق نظرية جديدة واتجاه فلسفي عربي خالص يقوم على إعادة بناء تراثنا القديم في ضوء حاجات العصر ومتطلباته، ويراعي التمايز الكلي بين الحضارات، والتنظير المباشر لواقعنا من أجل خلق ثقافة وطنية تمتد جذورها في تراثنا القديم الذي ما زال حياً في شعور جماهير الأمة وما زال يوجه سلوكها، ويحدد تصوراتها للعالم، ويحدها بقيمها من أجل خلق أيديولوجية وطنية حاولت الجوانية وضع بذورها، وهكذا كانت حياة شخصية من أقدر شخصيات فكرنا العربي المعاصر التي بحثت لنفسها عن دور في سياق الفكر العربي الحديث والمعاصر.

الجوانية والرافد الكانطي

تعد الجوانية واحدة من المحاولات الجادة التي حاول صاحبها ابتداءً من فلسفة كانط تقديم رؤية فلسفية إبداعية أصيلة ومتميزة. لكن هذا لا يعني أنها ستكون فكرة إبداعية بصورة تامة، أي غير متأثرة بأي فلسفة سابقة، فالمبدعون تمام الإبداع غير موجودين إلا في الخيال، فبدت الجوانية متأثرة بالمثالية الكانطية، منطلقة منها. ويعد صاحب الجوانية من أكثر المفكرين العرب اهتمامًا بفلسفة كانط؛ حيث ترجم عددًا من الدراسات والترجمات لصاحب الفلسفة النقدية وعنه[2]؛ وذلك لمكانته الرفيعة لديه، فهو عنده واحد من أربعة أقطاب للفلسفة في تاريخها الممتد منذ العصر اليوناني القديم وحتى عصرنا الحاضر، سقراط وأفلاطون وديكارت وكانط، والأخير هو آخر أولئك العباقرة من أفذاذ الإنسانية المفكرة الذين استطاعوا بحياتهم ومؤلفاتهم أن يخلفوا في الحياة العقلية في بلادهم وخارج بلادهم، أثرًا باقيًا عند أهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم، فهو مفكر هز العالم بفكرة أشد مما هزه معاصره فريدريك الأكبر على الرغم من جيوشه ومدافعه، وما

(1) المصدر السابق، ص58.

(2) المصدر السابق، ص72.

من أحد ممن يأخذون أمور الفكر والحياة مأخذ الجد يستطيع اليوم أن يفكر أو أن يعمل بدون أن يضع موضع الاعتبار نظريات كانط وآراءه[1].

إن كانط الذي أصبح علمًا على فلسفة ينسبونها إليه (الكانطية) ويطلقون عليها اسم (النقدية) وأحيانًا أخرى اسم (الترنسندنتالية) هو عند عثمان أمين الركيزة الأولى للمثالية الألمانية، وإن فلسفته قد عبدت الطريق لانتصارات المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه[2]. وينطلق عثمان أمين في تقديمه للجوانية من مثالية كانط، إذ يرى صاحبها فيلسوفًا مثاليًا ترنسندنتاليًا جوانيًا، فتبدو فلسفة كانط النقدية في نظر عثمان أمين فلسفة مثالية، ولكنها كامنة غير بائنة ولا متعالية، إنها تسلم بوجود الأشياء في ذاتها، ولكنها تنبه إلى أننا لا نعرفها كما هي في حقيقتها، إنما نعرفها كما تبدو لنا، وبعبارة أخرى إننا لا نعرف حقائق الأشياء وإنما نعرف «الظاهرات». وقد تبدت هذه النظرة الكانطية فتحًا جديدًا في الفلسفة الغربية، حتى أن شوبنهور لم يتردد في التصريح بأن أكبر فضل لكانط على الفلسفة هو تمييزه بين الظاهرة وبين الشيء في ذاته[3].

ولكن الحقيقة بطبيعتها «جوانية» ندركها في أنفسنا ولا سبيل لنا في الإدراك سوى النفس. ولئن يكن سقراط قد قال قديمًا «اعرف نفسك» فقد صرح كانط بأن «عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة وقشورها» بل يريد أن يمحص شرائطها الداخلية وقوانينها الأبدية» كما سبق القول.

ولكن كانط بالرغم من هذا لم يبحث في الأشياء في ذاتها، أي في الأشياء على ما هي عليه في الواقع وإنما بحث فقط في الصورة التي تبدو لنا منها وسمى الجانب الأول من الشيء باسم «الشيء في ذاته»، أما الجانب الثاني وهو الذي يمثل ما يبدو لنا من الشيء باسم «الظاهرة»[4].

وإذا كانت هذه النظرية السالفة الذكر تلخص عند عثمان أمين «نقد العقل

---

(1) يحيى هويدي: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، ص107.

(2) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص72.

(3) المصدر السابق، ص73.

(4) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص74.

الخالص» حيث يقول: إن جوهر ما بسطه كانط في «نقد العقل الخالص» هو تمييزه بين «الظاهرة» وبين «الشيء في ذاته»[1]. فإن فلسفته العملية لا يمكن أن تُستخلص من الميتافيزيقا التي بيَّن لنا حدودها، ولا من التجربة؛ لأن التجربة إنما تسجل ما هو كائن ولا تبحث فيما ينبغي أن يكون.» والمبدأ الأخلاقي عند كانط شيء واحد يراه الناس بلا قيد ولا شرط وهو «الإرادة الخيرة»، وهي التي تعمل بمقتضى الواجب، أي للواجب وحده دون أي اعتبار آخر، والقانون الأخلاقي كامن فينا ومتقدم على التجربة والإرادة الإنسانية حين تعمل على وجه أخلاقي لا تخضع لقوة «برانية» خارجة عن ماهيتها كاللذة أو المصلحة أو الشعور أو معرفة الكمال. إذن فالإرادة لها استقلالها في تصرفاتها، وناموسها من ذاتها، وحريتها في «جّوانيها»، والإرادة التي تعطي ذاتها ناموسها هي والعقل العملي سواء[2].

فالفعل لا يكون أخلاقيًا في نظر العقل العملي ما لم يكن حرًا، أي صادرًا عن إرادتنا المستقلة غير خاضع لإرادة خارجية، وأخلاقية الفعل يجب أن تكون متضمنة لما يسميه «ناموسه الذاتي» أي أن يكون الأمر فيه من إملاء كياننا «الجواني» وهو كيان عقلي طبعًا[3]. والجوانية فلسفة تلتفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه، وتدرسه في حياته الداخلية، لتنفذ إلى ما هو فيه أصيل، أعني في مشاعره ومنازعه وفي أفكاره وهواجسه، وفي أحلامه وأوهامه، وفي وقائعه وخيالاته وفي حقائقه وأباطيله، وفي أحكامه واستدلالاته، وفي رشاده وضلاله.

وهكذا بدأت المثالية الجوانية كانطية، لكنها قد تجاوزتها ولم تقنع بمعرفة «الظاهرة» وإنما راحت تبحث «الشيء في ذاته» ـ إذا استخدمنا نفس لغة كانط ـ وكأن صاحبها يردد عبارة كانط الذي يرى فيها أن «عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة وقشورها، بل يريد أن يمحص شرائطها الداخلية وقوانينها الأبدية، ثم يسير على دربها محققا آمال كانط نفسه ومتجاوزًا إياه في آن واحد. ولكن هناك سؤالاً يفرض نفسه وإن كان هذا السؤال في هذا الموضع يبدو في «وضعية مقلوبة» ألا وهو إلى أي مدى يمكن أن تعد فلسفة كانط نفسها فلسفة

(1) يحيي هويدي: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص 142.

(2) الحميد، شهاب أحمد: السيرة الشخصية للمفكر عبد الفتاح أبراهيم ـ بغداد بلا ص18.

(3) ينظر المصدر نفسه، ص22 ـ 27.

جوانية؟! وهل يمكن ترجمة كلمة «ترنسندنتالي» بالجواني؟ يقول يحيي هويدي «إن ترجمة كلمة ترنسندنتالي بالجواني أو بالباطن في التجربة لا يكفي لتغطية كل المعاني التي تتضمنها. إذ أنه ليس كل ما هو باطن في التجربة ترنسندنتاليا. فالتجربة تزخر بأشياء حسية كثيرة وهذه الأشياء باطنة فيها لكنها لا توصف بأنها «ترنسندنتالية». فالترنسندنتالي هو العقلي أو ما كان مصدره العقل[1].

---

(1) عبد الفتاح إبراهيم: متابع الفكر الديمقراطي، مركز دراسات الرابطة، بغداد ط1 2004 ص8.

عبد الفتاح إبراهيم:
المشروع المعرفي والتأسيس السياسي.
(دراسة تحليلية نقدية)

د ـ علي عبد الهادي المرهج
استاذ الفكر العربي في الجامعة المستنصرية

تأسست الدولة العراقية في عام 1921 وكما هو معروف إن هذا التأسيس لم يكن ضمن خيارات الدولة المحتلة آنذاك، ولكن فرض عليها نتيجة ضغط الجماهير العراقية في ذلك الوقت فكان أختيار الملك من قبل بريطانيا قائماً على ضرورة الاخذ بنظر الإعتبار مطاليب الشعب العراقي ونخبه السياسية وفي الوقت نفسه مصالحها كدولة محتلة، لذلك جاء إختيار الملك فيصل الذي يحظى بتأييد واسع من الجماهير العربية كونه يحمل تاريخ عائلته التي تعود الى شجرة النبوة من ناحية، ويحمل طموح عائلته في بناء دولة عربية تؤسس بمعزل عن هيمنة الدولة العثمانية من ناحية أخرى، وهذا أمر تبغيه بريطانيا كونه يوطد سلطتها من جهة ويدفع بإتجاه قبول الجماهير لهذه الشخصية كونها تسعى لنفس الحلم الذي ناضل من أجله المجتمع العراقي من جهة أخرى، فضلاً عن ذلك فأن هذا الأمر يحقق جانباً من طموحات الدولة المحتلة لأن شخصية الملك فيصل ليست بغريبة عنها فهو «الرجل الاقرب بعقليته إلى العقل الأوربي وإلى القلب الانكليزي»بعبارة (أمين الريحاني) وهو الشخصية الثانية بعد الشريف الحسين بن علي. هاتان الشخصيتان اللتان سعياتا من أجل بناء دولة عربية مستقلة عن الدولة العثمانية وذلك بمساعدة دول التحالف آنذاك لاسيما بريطانيا. فضلاً عن حيازتهما رضى وقبول بريطانيا.

من ذلك نستطيع القول أن تشكيل الدولة العراقية الحديثة كما يبدو لم يكن في ضوء رغبات المجتمع العراقي بقدر ما كان عبارة عن صراع بين إرادتين، إرادة المحتل وإرادة الجماهير، وتكون هذه الدولة جاء نتيجة هذا الصراع بين الارادتين. لذلك جاء هذا التشكيل للدولة العراقية على الأقل بشكل سياسي هو صياغة بريطانية وكانت الحكومات التي تشكلت في ذلك الوقت تتساوق وإرادة الدولة المحتلة وفي الوقت نفسه تريد أن تحقق بعض مطاليب الجماهير العراقية. في هذا الجو ظهرت وعاشت وتبلورت شخصية مفكر يعد رائداً للفكر الديمقراطي في العراق هو عبد الفتاح إبراهيم ساعياً الى التخلص من صراع الأرادات هذا محاولا بناء دولة ديمقراطية مستقلة من خلال طروحاته في الديمقراطية الشعبية موضوع بحثنا الذي بدأناه بوقفة حول حياة مفكرنا التي إمتازت بالتنوع الجغرافي والمعرفي في العراق وخارجه، ثم تكلمنا عن جماعة الأهالي، تلك الجماعة التي إجتمع أصحابها في بيروت لتكون الحركة الأولى التي أخذت على عاتقها السعي لنشر الوعي الديمقراطي في العراق والتمهيد لتكون العلمانية آيديولوجيا الحكم في العراق بحكم تنوعه الديني والقومي والطائفي، الأمر الذي تنبه له أضاء هذه الجماعة منذ تأسيس الدولة العراقية الحديثة وكان أول المنتبهين فيهم منظر الجماعة، مفكرنا عبد الفتاح إبراهيم في أطروحته في «الديمقراطية الشعبية» التي حاولنا في المباحث الأخرى من البحث توضيحها، بوصفها الحل الناجع الذي يقترحه مفكرنا لإحداث اليقظة في مجتمعاتنا والوصول للنهضة، عبر التخلص من نير الإستبداد فسح المجال للشعوب لإختيار ممثليها في الحكم، لذلك ركزنا على علاقة الإستبداد بالديمقراطية ومن ثم علاقة الديمقراطية بالحرية والمساواة كونها موضوعات عالجها مفكرنا بوصفها تعطي صورة جلية عما يريده في «الديمقراطية الشعبية» التي عالج في ضوئها أسباب تخلف المجتمع العربي التي أجملناها عبر قراءتنا لفكر عبد الفتاح إبراهيم بأسباب داخلية تخص المجتمع العربي وطبيعة الحياة فيه سياسية وإجتماعية وثقافية، وأخرى خارجية تتعلق بسياسة الهيمنة والإستعمار من قبل الدول الغربية.

خصص كذلك مفكرنا جزء من إهتمامه لفكرة القومية التي ينتقدها إذا كانت تنطوي على العنصرية والإحساس بالتميز والتعالي على القوميات الأخرى

ومعها حينما تكزن إعتزازا وسعيا نحو التوحد مع إحترام حق القوميات الأخرى بتمايزها القومي.

إستمدت «الديمقراطية الشعبية» أصولها المعرفية من شتى منابع المعرفة وعلى إمتداد التاريخ، بدءا من اليونان مرورا بالحضارة الإسلامية والحضارة الغربية متمثلة بمعطيات الفلسفة الحديثة التي نقلت العقل من الإهتام بالميتافيزيقا الى الفيزيقا ومن اللاهوت الى الناسوت وصولا الى فلسفة ماركس وإمتدادها في الفلسفة المعاصرة والتي صاغ مفكرنا ديمقراطيته الشعبية بشكل أساسي على معطيات هذه الفلسفة التي عملت على تمزيق حجب الروحانية وكان فلاسفتها برأيه من طلائع حركة التحرر في العالم ويهتم دعاتها بتيسير الوسائل التي تجعل المجتمع قادرا على البقاء والأخذ بأسباب التقدم ولا تقر للفرد مساعيه في تحقيق ما هو نافع لذاته إلا عن طريق النفع العام الذي يضمن المساواة بين الناس جميعا.

حياة عبد الفتاح إبراهيم

هو السيد عبد الفتاح إبراهيم أبن السيد عبد الحميد. أبن السيد إبراهيم المدرس الذي أختص بالتدريس بالحضرة الكيلانية أما جده السيد عبد الحميد ـ الملقب بحديد ـ فقد كان أماماً وخطيباً بجامع حديثة الكبير وهو مدفون فيه.

ولد في عام 1907 في مدينة الناصرية، اذ كان والده يشغل وظيفة واعظ غرب الفرات (1) فكان المفكر كلما يذكر الناصرية يزداد به الحنين والشوق لهذه المدينة حتى قال عنها «أن الناصرية تبقى ما حييت نابضة في ذاكرتي».

شارك والده في معركة الشعيبة عام 1914 مع الشاعر الثائر محمد سعيد الحبوبي

بعد إكمال دراسته الإبتدائية في البصرة، حط رحاله في بغداد في منطقة باب الشيخ في دار جده السيد إبراهيم المدرس الواقعة قبالة باب الحضرة الكيلانية.(2)

تتلمذ عبد الفتاح أبراهيم في البصرة وأكمل دراسته الابتدائية هناك. وأكمل دراسته الثانوية في بغداد سنة 1920 ـ 1924، ثم سافر الى بيروت في عام 1924 للدراسة في الجامعة الأمريكية وكان أول كتاب قرأه هناك للكاتب الأمريكي

الليبرالي (Heyas) بعنوان. (تاريخ أوربا الاجتماعي والسياسي) وكان حينذاك أول مرة يسمع فيها عن الاشتراكية التي أصبحت أحدى اللبنات الأساسية في تشكيل تفكيره.(3)

بعد إكمال دراسته في بيروت عاد الى بغداد ليعمل في حقل التعليم، ولكنه لم يستمر في ذلك إذ سافر الى أمريكا عام 1930 لإكمال دراسته العليا في جامعة كولومبيا وأول ما بدأ به هو تأليف كتابه (على طريق الهند)، إذ إستفاد من وجوده في أمريكا في جمع كل المعلومات المتعلقة بالعلاقات الإنكليزية ـ العراقية والتي كانت موضوع كتابه سابق الذكر [1]

كان عبد الفتاح إبراهيم ومنذ شبابه مهموماً بكيفية إصلاح الوضع الإجتماعي والسياسي في العراق وكان يسعى بإستمرار الى تأسيس جمعيات وروابط شاغلها الأساسي بناء وعي ديمقراطي عراقي يستلهم التراث العربي الإسلامي الشوري وتجارب الأمم الديمقراطية كأميركا وبريطانيا وفرنسا.

ومن أولى نشاطاته هو تأسيس (جمعية النشيء العراقية) في عام 1924 هو ومجموعة من رفاقه في بيروت وقد أصبح رئيساً لها في عام 1926، وأصبح نشاطها الى حد ما سياسيًا يواكب من بيروت الحركة الوطنية في العراق.

من هذا التجمع نشأ تجمع آخر سمي (النادي العراقي) وقد ضم نفس الجماعة التي أسست الجمعية وهم عبد الفتاح إبراهيم رئيسًا ومحمد حديد ونوري روفائيل وجميل توما وعلي حيدر سليمان وآخرون.[2]

جماعة الأهالي

بعد مجيء عبد الفتاح إبراهيم من بيروت هو وجماعته لم يتركوا ذلك التطلع لإصلاح المجتمع فقاموا بإصدار جريدة الأهالي في عام 1930 وتألفت إدارتها من عبد الفتاح إبراهيم وحسين جميل وعبد القادر البستاني وخليل كنه وأصبحت

---

(1) ينظر الحميد: المصدر السابق ص25.

(2) عبد الفتاح إبراهيم: حرية الرأي والفكر، إعداد شهاب الحميد دار الحوراء ط1 2004 ص9 والكتاب في الأصل مجموعة مقالات نشرها عبد الفتاح إبراهيم عام 1937 في مجلة العلم الحديث.

هذه الجريدة فيما بعد هي الناطقة بإسم(جماعة الأهالي) التي تأسست عام 1933 من أغلب الشخصيات التي أسست (جمعية النشيء) و(النادي العراقي).[1]

ما يميز جماعة الأهالي أنهم نخبة مثقفة إطلعت على الحضارة الغربية فضلاً عن إطلاعهم على التاريخ العربي والإسلامي، وأدركوا أهمية الثقافة بوصفها السلاح الذي تتقدم به الأمم وتتخلص به من الإستغلال والإستعمار، «فيما كانت الأحزاب والإتجاهات الأخرى التي شكلت في العراق عبارة عن تجمعات عشائرية او تجمعات لتحقيق أغراض مؤقته فتولد وتموت، [2]

فضلاً عن ذلك فأنها كانت حركة تقفز على الصراعات الطائفية والعرقية والقومية وتهدف الى بناء مجتمع ديمقراطي حرمتعلم مؤمن بالمساواة بجميع تمظهراتها وكانت هذه الغاية التي تصرح بها الجماعة في جريدتها (جريدة الأهالي)، وكان هذا واضح في موقفهم من الطائفية حينما نشرت الأهالي مقالها الافتتاحي بعنوان (الإستغلال الطائفي أبشع أنواع الاستغلال) في عددها 224 الصادر في (19/7/1933).[3]

كان عبد الفتاح إبراهيم العضو الأكثر فاعلية في هذه الجماعة لاسيما على المستوى الفكري، بل يمكن أن يعد مفكر (جماعة الأهالي) وهو صاحب فكرة (الشعبية) التي تبنتها الجماعة بوصفها فلسفة جديدة تحقق طموحهم في تحقيق النهضة.

أصبح نشاط جماعة الأهالي أكثر فاعلية بدخول كامل الجادرجي فيها الذي برز نشاطه السياسي في عام 1926 حينما عين معاوناً لوزير المالية للشؤون التي تتعلق بالبرلمان. وفي عام 1927 أنتخب نائباً في البرلمان وأنتسب الى حزب الشعب (المعارض) الذي كان يتزعمه ياسين الهاشمي. ثم دخل الى حزب الاخاء الذي تزعمه أيضاً ياسين الهاشمي على أنقاض حزب الشعب 1930، وكان من أشد المعارضين لمعاهدة 1930 فكراً وسلوكاً لذلك حكم عليه بالسجن في وزارة نوري السعيد الأولى.[4]

---

(1) ينظر المصدر نفسه ص8.

(2) الملاح، عبد الغني: تاريخ الحركة الدمقراطية في العراق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ص97.

(3) الوكيل، فؤاد حسين: جماعة الأهالي، دار الرشيد، وزارة الثقافة، بغداد ط2 1980 ص216.

(4) يراجع مذكرات كامل الجادرجي كتبها الجادرجي نفسه، دار الطليعة، بيروت ط1 1971.

وقد برزت جماعة الأهالي على الساحة السياسية حينما تبنت المظاهرات التي قام بها الطلبة إعتراضاً على فصل النصولي الذي كان كتابه ذو النزعة الطائفية (تأريخ الدولة الأموية) سبباً من أسباب فصله، وكان اعتراض جماعة الأهالي ليس على فصل النصولي تحديداً بقدر تخوفهم على حرية الرأي أو سعي الحكومة الى إلغاء التعددية. تزامنت هذه المظاهرات مع زيارة الفريد موند الى بغداد.[1]

بالإضافة الى دخول الجادرجي الذي جعل الجماعة أكثر حضوراً على المستوى السياسي، فقد شكل دخول (جعفر أبو التمن) بين صفوفهم نقطة تحول في تاريخ هذا التشكيل لما كانت تتمتع به هذه الشخصية من ثقة بين الحكومة والجماهير معاً وقد أعجب أبو التمن بكراس (الشعبية) الذي كتبه عبد الفتاح إبراهيم بقوله (أي أبو التمن) «بأنه قبل كل شيء مسلم حقيقي والدين الإسلامي جاء على أسس ديمقراطية وإشتراكية، والمباديء موضوعة البحث (أي الشعبية) هي أقرب الى الإشتراكية منها الى أي مذهب آخر، وكل ما فيها لا يخالف القواعد الإسلامية الصحيحة».[2]

لم تستمر العلاقة بين الجادرجي وعبد الفتاح إبراهيم طويلاً والسبب هو الإختلاف الفكري بين الإثنين وقد علل الجادرجي ذلك بقوله «مما لا شك فيه أن السيد عبد الفتاح إبراهيم يدين أصلاً بالماركسية لأن ثقافته كلها مستمدة من الماركسية غير أنه لما كان يعلم بعدم إمكان تصريف الماركسية في هذا البلد فقد حاول مراراً أن يطور الماركسية حسب ظروف العراق بزعمه فأراد في بدء إشتغالاته السياسية أن يبتدع نظريات جديدة كانت دائماً تنقصها الجرأة والصراحة، بالإضافة الى ذلك كان يعطي لشخصه المقام الأول في جميع إشتغلاته ومحاولاته الخاصة... فهو... يعتبر نفسه زعيم الحركة الفكرية في العراق.[3]

نتيجة لذلك حاول عبد الفتاح إبراهيم أن يؤسس حزب الإتحاد الذي لم يستمر طويلاً، فقام بعد ذلك بتأسيس (جمعية الرابطة الديمقراطية) إنسجاماً مع خطه الفكري القائم على ضرورة تبني الديمقراطية منهجًا في الحكم والذي تبناه في

(1) ينظر الوكيل: المصدر السابق، ص95.

(2) المصدر نفسه، ص142 ـ 143.

(3) ينظر مذكرات الجادرجي، مصدر سابق ص197.

بداياته سواء في (جمعية النشيء) أو (النادي العراقي) أو حينما أصدر(مجلة العلم الحديث) في عام 1937 التي كانت جل مقالاتها تهتم بنشر الوعي الديمقراطي ونقد الإستبداد والدفاع عن حرية الرأي.

إذاً فجمعية الرابطة الديمقراطية هي جمعية ثقافية مهمتها نشر الوعي الديمقراطي وسميت بجمعية الرابطة الثقافية رسمياً بعد أن شطب الرقيب السياسي كلمة الديمقراطية وأحل محلها الثقافية، فكان تاريخ التأسيس هو في(24/1/1944) حينما تم إنتخاب أول هيئة أدارية لها. كان عبد الفتاح إبراهيم مديراً لأدارة الجمعية والنادي، وكان مقرها في النادي الملكي الأولمبي في الأعظمية وصدر عن الجمعية مجلة بعنوان الرابطة، وصدر العدد الأول منها في (26 /3 /1944) وكان من انجازات هذه الجمعية:

جمعية الرابطة الثقافية، مجلة الرابطة، نادي الرابطة، لجنة التاليف والنشر، لجنة المحاضرات والمناقشات، لجنة مكافحة الامية، رابطة الدفاع عن حقوق المرأة، دار التوزيع والنشر، مكتبة الرابطة ومطبعة.

ولكل مؤسسة من هذه المؤسسات إدارة منتخبة وفق المواصفات التخصصية.[1]

نشر عبد الفتاح إبراهيم كثير من الدراسات والمقالات لاسيما في جريدة الأهالي ومجلة العلم الحديث ومجلة الرابطة وكل هذه المقالات والدراسات أنصبت حول ضرورة نشرالتعليم عن طريق مكافحة الأمية والإهتمام بالطبع والمطبوعات وإعتقاده بإن هذه الخطوة ضرورية للوصول للديمقراطية والإيمان بتعددية الرأي. إتضح ذلك جلياً في جل مؤلفاته لاسيما (الطريق للهند) و(مذكرات المهاتما غاندي) و(دراسات في علم الإجتماع) و(الاجتماع والماركسية).

الديمقراطية الشعبية

كما أشرنا سابقاً أن أهمية عبد الفتاح إبراهيم تكمن في كونه من أوائل الذين أهتموا بالبحث عن أهمية الديمقراطية ليس فقط على المستويين الاجتماعي أو

(1) ينظر الحميد، شهاب أحمد: الرابطة الديمقراطية، تقديم سجاد الغزي، منشورات مركز الرابطة، بغداد ط1 2004 ص14

السياسي بل على المستوى الثقافي أيضاً وهنا بإعتقادنا تكمن أهمية طروحات عبد الفتاح إبراهيم في الديمقراطية الشعبية وقد وصف الديمقراطية بأنها «نظام للحياة ولاتعني بذلك نظام سياسي فحسب أو أنها نظام إقتصادي فحسب، أو أنها نظام للتربية والتعليم أو طريقة في التفكير أو أسلوب في العمل أو هي سلوك في الأخلاق، أو سجايا نفسية أو ميول أو نزعات فنية» [1]. «إن الديمقراطية تشمل كل هذه الأمور لأنها جمع من عناصر الحياة الإجتماعية ومظاهرها «أنها ثقافة على كل المستويات يتكامل فيها المجتمع حينما يتحصن بهذه الثقافة كونها تفسح المجال للفرد والمجتمع معاً للتكامل وتحقيق النمو والتقدم الثقافي والفني والإجتماعي ولايتحقق ذلك إلا من خلال الديمقراطية، والديمقراطية التي يؤمن بها عبد الفتاح إبراهيم هي الديمقراطية الشعبية والتي تقتضي «أن تكون إرادة الشعب هي الحاكمة في الشؤون العامة وأن تكون حقوق الفرد المقررة مصونة، على أن تكون الحكومة هي القائمة على مشيئة الشعب متمتعة بقدرة الإلتزام ضمن حدود القانون دون تفريق[2] «وهي التي «تمكن فقراء الناس وعامتهم من ممارسة حقهم في الإختيار والحرية بعد أن كانت وقفاً على فئة خاصة».[3]

إن الشعبية عند عبد الفتاح إبراهيم هي عبارة عن ملاحظة لواقع المجتمع العراقي في ذلك الوقت وتحديد الداء ومن ثم الدواء، وقد شخص عبدالفتاح إبراهيم الداء بأنه الإستبداد وبأن الدواء هو الديمقراطية الشعبية التي هي صياغة لمجموعة من المباديء التي ظهرت في الغرب وقد حورها بمقتضى حاجات المجتمع العراقي كما يعتقد هو وذلك من خلال الجمع بين طروحات الديمقراطية الليبرالية والديمقراطية الإشتراكية وهذه الديمقراطية قائمة على مجموعة من المبادىء أهمها: [4]

---

(1) عبد الفتاح إبراهيم: حرية الرأي والفكر، ص96.

(2) الوكيل: المصدر السابق، ص167.

(3) عبد الفتاح إبراهيم: الأجتماع والماركسية، دار الطليعة، بيروت ط1 1981.

(4) ينظر عبد الفتاح إبراهيم ومحمد حديد وعلي حيدر سليمان: الشعبية في المباديء الأساسية الحديثة، مطبعة الأهالي، بغداد 1933 ص5، كذلك الوكيل المصدر السابق ص161، كذلك الفياض، عامر حسن: جذور الفكر الديمقراطي في العراق لحديث 1914 ـ 1939، دار الشؤن الثقافية، بغداد ط1 2002، ص60. كذلك مذكرات الجادرجي ص49.

1 ـ وجود دولة لضمان الاطمئنان والرفاه والتقدم.

2 ـ تكون هذه الدولة ذات سيادة داخلية وخارجية تامة، وسيادة للشعب لاتنفك منه.

3 ـ تكون الدولة دستورية ديمقراطية. ومن مهمات هذه الدولة:

أ ـ تقليل الفروق الاقتصادية للحيلولة دون قيام السلطة لمصلحة الأغنياء على حساب الفقراء.

ب ـ توفير المقدار الكافي من الثقافة والمعرفة للسواد الأعظم للحيلولة دون إنحسارها في طبقة معينة وإستخدامها المجموع لفائدتها.

ج ـ إجراء التمثيل في المؤسسات الديمقراطية على أساس الأعمال بحيث يكون ممثلوا كل صنف من عين ذلك الصنف.

وربما نجد أفضل توصيف للديمقراطية الشعبية هو ما ذكره عبد الفتاح إبراهيم عن التجربة الكمالية في تركيا حينما كتب بإعجاب عن النهضة التي حققها أتاتورك ووصف هذه النهضة بأنها كانت «جمهورية وقومية وشعبية وعلمانية ودولية وثورية»[1] وهو يفهم الجمهورية بأنها مشاركة الشعب في الحكم، الأمر الذي يقتضي تطبيق الديمقراطية، ويفهم القومية باعتبار أن مصلحة الدولة فيها هي الأصل في التشريع وفي تقرير الشؤون العامة، وشعبية بإعتبار أنها تتألف من مجموع متجانس لا تفاوت بين أفراده في الطبقات أو المنافع، ودولية كون المصالح الفردية فيها لا تضمن إلا في حدود مصلحة الدولة وفي سبيلها، وعلمانية لأخذها بقاعدة الفصل بين الدين والدولة ومراعتها مبدأ التسامح والتساهل في الشؤون الدينية، وثورية لأنها تقر بأن الدولة يجب أن تتماشى على أساس التطور المستمر، لاسيما شؤون الادارة والثقافة والإقتصاد ونظم الإجتماع.

وعلى الرغم مما بين الشعبية والإشتراكية من نقاط إتصال كثيرة جدا إلا أنهما يفترقان في عدة أمور أهمها:

1ـ صراع الطبقات، فالشعبية تعد السواد الأعظم هو الأساس في الحكم وفي

---

(1) عبد الفتاح إبراهيم: النهضة الكمالية، مجلة (المجلة) عدد 22 / 8 /1932

توزيع الحقوق ولكنها لاتعطي وزنا كبيرا للصراع الطبقي، وهي تشابه الأشتراكية الفابية في هذا التصور.

2ـ لا تؤيد حصر الحكم بيد طبقة العمال دون غيرها، بمعنى أنها لا تؤمن بدكتاتورية البروليتاريا.

3ـ لا تستنكر الفكرة الدولية التي ترمي الى جعل العالم وحـدة سياسية وإقتصادية واحدة على أساس فائدة المجموع، بما يجعل هذا الأمر يصب في صالح الشعب.

4ـ لا تحارب الأديان وتحاول الحفاظ على النظام العائلي بما يضمن سعادة الفرد وسلامة المجموع، لذلك فهي لا تلتزم بسلوك طريق الثورة ـ كالشيوعية.[1]

تحاول الديمقراطية الشعبية الاجابة عن سؤال اليقظة المعروف وهو لماذا تقدم الآخر وتأخرنا نحن؟، واختلفت الاجابة عن هذا السؤال بحسب الخلفية الثقافية والاجتماعية والسياسية للمفكرين العرب وهذه الاجابة شكلت ما يمكن تسميته مشروع نهضوي عربي اشترك فيه المفكرون العرب والمسلمون على اختلاف مشاربهم.

تشكلت هذه الاجابة من خلال الاخر وكما اشرنا مع دخول نابليون الى مصر فاستيقظ العرب بفعل الصدمة التي احدثها الاحتلال، لاسيما وإن هذا الآخر (المحتل) كان يتسلح بكل الامكانيات الفكرية والثقافية والتقنية تلك الاشياء التي غادرت المجتمع العربي الإسلامي منذ سقوط بغداد على يد هولاكو، ما عدا اضاءات بسيطة لم تستطع ان تستنهض العقل العربي.

مع طموحات محمد علي باشا في بناء الدولة الحديثة ورغبته في التوسع على حساب الدولة العثمانية المتآكلة بدأت البعثات العلمية التي شجعها هذا الحاكم الطموح فكانت اللحظة المهمة التي ساعدت في تشكيل العقل العربي الحديث، الا وهي لحظة الطهطاوي، ذلك الشيخ الازهري الذي انبهر بعلوم اوربا وما وصلت اليه من مظاهر التقدم واحترام القانون ودور الشعب في اختيار حكوماته. هذه

(1) الوكيل: المصدر السابق، ص169ـ 170.

اللحظة قد اعادت الوعي بالآخر وبأهمية الحوار معه بعد ان غادرتنا منذ ايام ابن رشد حينما انفتح على الفلسفة اليونانية لاسيما الفلسفة الأرسطية حتى بدت هذه اللحظة تعيد معرفة الذات وتدرك غياب الوعي وامكانية إعادة تنشيطه مرة اخرى عبر الأفادة من العلوم والتقدم الغربي وإمكانية التلاقح الحضاري.

وما كان المصلح الكبير جمال الدين الافغاني ببعيد عن هذه الرؤية وان كان اكثر وضوحا في نقده للاستبداد من الطهطاوي الذي يرى ان الملك مصون غير مسؤول و«حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لاحد من رعاياه»[1] ولكننا نرى ان الوعي النهضوي العربي كان اكثر نضوجا مع الكواكبي الذي لم يأخذ حظه من الدراسة وذلك لأنه شخص الداء وعرف الدواء كما يقول. حينما أكد أن خلاص الشرق يكمن في خلاصهم من الاستبداد «عدو الحق وعدو الحرية وقاتلهما»[2].

بالتالي طالما كان هناك استبداد فليس هناك تقدم ولا علم لأن المستبد عدو العلم كلما انتشر «اجتهد في اطفاء نوره»[3] لذلك نجد الكواكبي يلح على اهل الشرق بأن ينتبهوا لمخاطر الاستبداد والنضال من اجل التخلص منه لانه آفة الشرق لهذا نجده كثير الاهتمام بمعرفة الغرب وبضرورة التآخي بل «وجوب نجدة الغرب للشرق».

وحتى لا نكون بعيدين عن موضوعنا يمكن القول ان هذا الوعي كان له صداه في الفكر العربي عامة والفكر العراقي خاصة فهذه النزعة التوفيقية التي تميز بها فكر هؤلاء المفكرين وعلى الرغم مما يوجه اليها من نقد كونها حاولت الدمج بين المختلف او المتناقض برأي البعض إلا انها وفي الوقت نفسه يمكن القول انها شاركت في وجود اتجاهين آخرين شكلا وعيا جديداً في الفكر العربي وهما التيار العلماني باتجاهيه المعتدل والمتطرف والتيار الإسلامي المعتدل والمتطرف

---

(1) محمد فهمي حجازي: اصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، ط1، 1974، ص49.

(2) الكواكبي، عبد الرحمن: الاعمال الكاملة، تحقيق، محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، ط1، ص340.

(3) المصدر نفسه، ص257.

فالنزعة التوفيقية برأينا مهدت السبيل لقبول الآخر والحوار معه وبالتالي إنفتحت كثير من شخصيات الفكر العربي على الفكر الغربي، فهناك من ذهب الى الايمان بكل ما جاء من الغرب بما يمكن تسميته العلماني المغترب، وهناك من آمن بتقدم الآخر وبضرورة تبني كثير من مقولاته مع ضرورة تبيئتها بما يتلائم مع الواقع التاريخي والاجتماعي لمجتمعنا. وكان مفكرنا عبد الفتاح ابراهيم من هذا الاتجاه الذي يمكن تسميته بالعلماني المعتدل الذي لا يرفض التراث برمته بل يجده خزينا معرفيا يمكن الافادة منه في الحاضر وبناء المستقبل، لكن يجب قراءة هذا التراث قراءة نقدية وليست قراءة تبجيلية تقديسية فضلا عن ذلك فإنه لا يتبنى كل ما جاء من الغرب بل يرى ضرورة قراءة هذا الفكر الذي سبقنا في معالجة كثير من القضايا المشابهة لمسيرتنا ومعاناتنا الثقافية فليس من المعقول ان نبدأ من الصفر كما ليس من المعقول ان ننغلق على تاريخنا وماضينا فالحياة في تقدم وتغير مستمر، لذلك نجد مفكرنا ينفتح على المختلف مستفيدا بطبيعة الحال من التجارب العربية التي ذكرناها سابقا فضلا عن افادته من ملاحظة الواقع العربي بشكل عام والعراقي بشكل خاص، وربما يمكن القول ان هذه النقطة هي التي كانت تحرك عقل مفكرنا وتجعله في بحث دائم عن الطريقة التي يمكن من خلالها معالجة الواقع المتخلف.

لذلك نجده ينهل من مشارب فكرية مختلفة مستفيدا من تنوع الفكر واختلافه ناظراً الى الآخر بايجابية جاعلا منه معيناً في فهم مشكلات التخلف في المجتمع العربي وامكانية حلها، غير ناسيا بطبيعة الحال الجانب السلبي الذي يحمله هذا الفكر والمتمثل بالاحتلال وانهاك الشعوب النامية واستغلال ثرواتها وهذا ما بدى واضحا في كل كتاباته لاسيما (الطريق الى الهند) و(الاجتماع والماركسية)، لكن هذا لا يمنع من النظر الى التجربة الغربية الغنية لاسيما «بعد ان انتقلت الحضارة من ربوعنا نحو الغرب[1] «فأهم ما جاءت به الحضارة الأوربية هو «الاصلاح الديني «المتمثل بثورة مارتن لوثر على الكنيسة وإضعاف سلطة رجال الدين التي مهدت بدورها الى اصلاحات على عدة مستويات، لاسيما على المستوى الفلسفي

(1) عبد الفتاح ابراهيم: منابع الفكر الديمقراطي، ص124.

تمثل ذلك بالفلسفة الحديثة وتحديداً عقلانية ديكارت وتجريبية فرنسيس بيكن لتحويلهما النظر من الميتافيزيقا الى الانسان واللتان مهدتا السبيل للاصلاح العلمي المتمثل بالثورة الصناعية التي يعدها مفركنا «اساس كل نهضة»[1].

الاستبداد والديمقراطية

حاول عبد الفتاح ابراهيم اعطاء اجابة واضحة على سؤال اليقظة في بدايات واواسط القرن العشرين عندما نظر الى الديمقراطية بوصفها الحل الامثل لمجتمع مثل مجتمعنا كونها تمثل ارادة الشعب وإحترام القانون من قبل الشعب والحكومة التي يختارها الشعب بطريقة التصويت الحر.

فلا وجود لديمقراطية من دون حرية فكل انسان ينشد الحرية ينشد الديمقراطية في الوقت عينه. والمراد بالحرية حرية التعبير والكلام والمعتقد والتملك، والحرية السياسية والحرية الأقتصادية وحرية الصحافة والإعلام التي «هي الوسيلة الوحيدة للتعبير عن ارادة الشعب.

الديمقراطية ايضا تستدعي التعليم والتثقيف بوصفها من مستلزمات النظام الديمقراطي وهذه العملية ليست مسؤولية السياسي فحسب بل يتحمل المثقف جانبا كبيرا منها لاسيما المثقف السياسي اي الطبقة الواعية من ابناء الشعب الذين لم يتخذوا من السياسة مهنة لهم.

والاستبداد في الوقت نفسه نقيض الحرية التي هي «الشرط الاول لتقدم عقلية البشر»[2] لأنه ادعاء لامتلاك الحقيقة ورفض للاختلاف الذي يعد «من مستلزمات استجلاء القضايا العامة ومن المحفزات على اعمال الفكر فيها »

يقول عن المستبدين «إن هؤلاء لا يحبون أوطانهم وإنما يحبون فيها أغراضهم البشعة وأطماعهم الخسيسة»[3] لذلك سعى عند تأسيسه 1914 لجمعية الرابطة الثقافية إلى أن يكون الهدف الأول لها هو نقد الاستبداد أو ايقاظ الشعب باتجاه

(1) عبد الفتاح ابراهيم: دراسات في علم الاجتماع، مطبعة الرابطة، بغداد، ط1، 1950، ص321.
(2) عبد الفتاح ابراهيم: منابع الفكر الديمقراطي، ص97.
(3) المصدر نفسه، ص101.

ضرورة التخلص من الطغيان.إن الوطنية لا يمكن ان تتقبل مبادئ الاستبداد بأي وجه من الوجوه ولا يمكن ان تنسجم مع نزعة التعصب العنصري والغرور القومي. ان الوطنية لا تقبل نظما تعرقل الأمة وتحول دون ترقية شؤون المجتمع وتحقيق الحياة الموفورة للناس[1]

بين الحرية والديمقراطية

طالما كان من اركان الفكر الديمقراطي حرية الرأي والعقيدة فبالتالي لا بد أن يؤمن أصحاب الفكر الديمقراطي بامكانية اختلاف الرأي والعقيدة، لذلك يعتبر الاختلاف في الرأي من الأسس التي ينمو فيها الفكر الديمقراطي.

«كل إنسان ينشد الحرية ينشد الديمقراطية في الوقت عينه لأنها عنوانها» و«الحريات هي قوام الديمقراطيات وغايتها» لذلك لا تقوم الحرية الا بقيام الديمقراطية وهي «(الحرية) ليست أمنية مثالية أو سرابا صوره الظمأ، ولكنها حقيقة واسعة ملموسة نامية... بل كيان أساسه المادة الصلبة والمتينة وقوامه التقدم الآلي الميكانيكي الذي أبدعه العلم وأنشأه العمل ووجهه الإدراك تحت تأثير الحاجة الملحة التي تدفع الإنسان في سبيل التقدم...»[2].

وطالما ان الإنسان مستمر بالسعي والرغبة في التطور والنمو الثقافي والاقتصادي والفني فإن هذا النمو «لا يمكن ان يتحقق إلا في جو من الحرية»، لذلك فالحرية ضرورة لا بد منها، فالانسان بطبيعته تواق للحرية، فتحقيقه لها يعني وقوفه بجانب الديمقراطية في كفاحها ضد الطغيان والاستبداد والمجتمعات الواعية تدرك ان لا سبيل لها إلى التمتع بفضائل الحرية التي تصبو اليها الا في ظل الديمقراطية «الديمقراطية التي تفسح المجال للفرد لأن ينمو ويتكامل ويحقق ما تنطوي عليه شخصيته من المواهب والملكات»[3]. ولذلك هناك مجموعة من المستلزمات لنمو الحرية في مجتمع ما هذه المستلزمات هي:

---

(1) المصدر نفسه، ص107.

(2) المصدر نفسه، ص99.

(3) المصدر نفسه، ص101.

1 ـ الصحافة، فعلى الرغم من أنها من الممكن أن تكون مشاريع تجارية، والقوية تأكل الضعيفة فيها، إلا أن لا أحد يستطيع أن ينكر فائدة الصحافة في أنظمتنا السياسية الحاضرة، فلولاها لاستحال قيام الحكم الديمقراطي، إذ أنها واسطة تكوين الرأي العام في البلاد ونقل آراء الساسة ورجال الإصلاح إلى الشعب وهي حارس الشعب على الحكومة.

2 ـ الأحزاب والنظام الحزبي فعلى الرغم أيضا من النقد الذي يوجه للحزبية والتحزب بوصفه تضحية في مصلحة الأمة لصالح الحزب، وتشجيع روح الشحناء بين أعضاء الأحزاب بل وبين أفراد الشعب، وتضع العاطفة محل التفكير، وتخلط بين الحزبية ووظائف الدولة، فتقدم في هذه الأخيرة انصار الحزب الغالب. وهذه من المضار التي لا يمكن إنكارها إلا أن مفكرنا يرى أنه لا بد من الأحزاب لتوحيد آراء الشعب المشتتة، والأحزاب تحفظ الجو السياسي منعشا ونشيطا. والجدال فيها يظهر معايب الوضع ويحمل حزب الحكومة على تجنب الوقوع في غلطات تجعله هدف نقد المعارضين والأحـزاب الدائمة هي الوسيلة الوحيدة للترشيح والانتخاب في البلدان الدستورية وهي التي تحفظ الحكومة من التقلبات السريعة.. وكلما قل عدد الأحزاب سلمت سفينة الدولة..

3 ـ كسر جمود التقاليد والتي لها أثر كبير في قبول الديمقراطية ونموها أو رفضها وفشلها. وكثير من الأمم التي نشأت على تقاليد الاستبداد والتي لم تترب على تقاليد التسامح واحترام الرأي فشلت فيها الديمقراطية بينما نجدها نمت عند الشعوب التي لم تعان من أهوال الاستبداد كثيرا ونمت في المجتمعات المتمدنة والتي تظهر بها زعماء ومصلحون يدعون إلى الديمقراطية بوصفها الحل الأمثل للرفاهية والسعادة والصول إلى مجتمع أفضل. والمجلس النيابي أو المحلي يكمل العناصر الأخرى لأنه يمثل عين الشعب على السلطة.

4 ـ الرأي العام فإن نضوجه خير مقياس يتم لمقدرة حكم الشعب نفسه بنفسه

وذلك يتم بالتعاون بين السياسي الحزبي والمثقف الذي يهتم بأمور السياسة، وجمهرة الشعب التي غالبا ما تحركها العاطفة، ولا يمكن بناء رأي عام ناضج إذا لم تتحقق الشروط التالية:

وجود عدد كبير من القواد الأكفاء المخلصين للعمل المتفانين في سبيل الشعب.

سيادة الطبقة المنورة من أبناء الشعب الذين لم يتخذوا السياسة مهنة.

سيادة حرية الفكر من القول والنشر والاجتماع.

شجاعة الساسة في أوقات المحنة والحاجة.[1]

5 ـ التصويت او حرية الانتخاب الذي هو الوسيلة الوحيدة للتعبير عن ارادة الشعب[2].

فيما يذهب مفكرنا إلى استعراض العناصر المهمة التي تتألف منها الديمقراطية، كالحرية والمساواة والتعليم والصحافة والحزبية والادارة المحلية والتقاليد والرأي العام، ويعرج في الكلام عن أهمية كل واحدة منها، فيتكلم عن أنواع الحريات لا سيما الحرية المدنية والدينية والاقتصادية والسياسية والفردية.

من الحرية والديمقراطية الى المساواة

توفر الديمقراطية والحرية يقتضي تطبيق مبدأ المساواة بين جميع افراد المجتمع بمعزل عن معتقداتهم وارائهم او قوميتهم، وهذه المساواة من وجهة نظر مفكرنا يجب ان تكون مساوة اقتصادية وسياسة متمثلة بحق الجميع في التمثيل البرلماني او المعارضة او المشاركة في الحكومة، كذلك المساواة امام القانون هذه المساواة تقتضي التعامل مع الفرد على اساس انه مواطن وهذه الكلمة تحمل في طياتها ان للفرد حقوق وعليه واجبات يجب ان يؤديها لصالح المجتمع الذي يعيش فيه وحين عدم ايفاء الحكومة بالتزاماتها واعطاء الفرد حقوقه في حال تنفيذه لواجباته يجب ان

---

(1) ينظر المصدر نفسه، ص36 ـ 46.

(2) ينظر عبد الفتاح ابراهيم: الجذور الفكرية للديمقراطية الشعبية، اعده، شهاب احمد الحميد، مطبعة الرابطة، بغداد، ط1، 2004، ص72.

تضع في حساباتها ان هذا الفرد سيتجاوز القانون لان الحكومة تجاوزت شروط العقد الاجتماعي الذي التزمت بموجبه بتامين الرفاهية والسعادة له.

تعد المساواة ركنا اساسيا من أركان الفكر الديمقراطي فقد قسمها عبد الفتاح ابراهيم الى:

1. المساواة المدنية، أي حصول الأفراد على نفس الحقوق تجاه القوانين المدنية.
2. المساواة السياسية، أي التمتع بحق الانتخاب والدخول في وظائف الحكومة دون تمييز.
3. المساواة الاجتماعية، أي عدم التمييز بين فرد وآخر أو طبقة وأخرى سواء بواسطة القانون أو بواسطة العادات والتقاليد.
4. المساواة الطبيعية، أي ان الناس يولدون وهم متساوون على أساس أن الناس ولدوا أحرارا ومتساوين.[1]
5. المساواة الاقتصادية، أي تنقيص الفروق الاقتصادية إلى أقصى حد ممكن لحين الوصول إلى المساواة بين جميع أفراد المجتمع، لأن لا مساواة سياسية من دون مساواة اقتصادية[2].

التخلف في المجتمع الشرقي، مشكلاته واسبابه:

يؤمن مفكرنا بأن روح النهضة الحديثة قد تسربت إلى الشرق الأدنى في أوائل القرن التاسع عشر بدخول نابليون مصر.

إن المشكلة الأولى للتخلف في الشرق كما (يراها مفكرنا) «أنه (الشرق) اعتمد على تقليد الغرب في أغلب أموره ومن جملتها المعتقدات والمبادئ الأساسية من غير أن يحاول تكييفها لتكون مطابقة لأحوال وطبيعة المجتمع الشرقي، فضلا عن أن هذا التقليد تناول القشور والمظاهر لا اللباب»

(1) عبد الفتاح ابراهيم: منابع الفكر الديمقراطي، ص35.

(2) عبد الفتاح ابراهيم: الجذور الفكرية للديمقراطية الشعبية، ص81.

والمشكلة الثانية التعليم «الذي بقي حصرا في البداية على طبقتين العليا والوسطى وهو في كلتيهما تعليم تقليدي مترف غير انتاجي، الأمر الذي حرم الشعب من ظهور زعماء حقيقيين يجاهدون في سبيله جهادا شعبيا عن عقيدة ودراية بالواقع وبحاجات الشعب» [1].

على الرغم من أهمية التعليم الا ان مفكرنا يرى انه من الممكن ان يستعمل للخير وللشر وإن بث روح الخدمة العامة والاعتماد على النفس والأمانة برأي مفكرنا أهم بكثير من تعليم العلوم والفنون. وقد لاحظ أن كثيرا من أساتذة الجامعات كانوا أشد عون على اتباع سياسة خرقاء في الدولة من الناس الغير متعلمين[2].

اما الأسباب الأساسية الأخرى فهي:

أ ـ اسباب داخلية: وهي كما يراها مفكرنا كالاتي:

1 ـ انشغال امبراطورية الشرق بالفتوح والحرب.

2 ـ انعدام الحرية الفكرية التي هي الشرط الأول لتقدم عقلية البشر كما ذكرنا سابقا.

3 ـ الاستبداد المطلق سواء في الدين أو الحكم.

4 ـ اختلاط العقائد الدينية بالعقائد الدنيوية[3] مما جعلها لا تقبل الشك والمحاجة الامر الذي اظر بالأديان حتى انحرفت عن كثير من مبادئها إذ استحالت الى اغلال عاقت ارتقاء العقل ويسرت لذوي الاطماع أن يتخذوا منها ستارا لمطامعهم في المال وفي السلطان وأستخدم الدين لخدمة أغراض مجموعة من الناس وأصبح أداة للتفريق بعد أن كان أداة للجمع فأحلت العداوة بين الذين يختلفون في الدين وفي المذهب، لذلك لابد من فصل الدين عن الدولة برأي مفكرنا لانها الحل للمجتمعات مختلفة الأديان والمذاهب لكي يكون التعامل على اساس المواطنة لا على أساس الدين او

(1) ينظر المصدر نفسه، ص17 ـ 18.

(2) ينظر منابع الفكر الديمقراطي، ص35.

(3) ينظر عبد الفتاح ابراهيم: الجذور الفكرية للديمقراطية الشعبية، ص23.

المذهب[1]، وكأنه يعيد قول الكواكبي بأن المستبدين «اتخذوا من الدين وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة وجعلوه آلة لأهوائهم وضيعوا اهله»[2]، لذلك فان تبني الدولة للدين يؤدي الى تقيد المجتمع في ضوء عقيدة واحدة، الأمر الذي يؤدي كما قال فرح انطون الى (اللامساواة بين أبناء الأمة واستخدام الدين في الدنيا بدل من توجيهه الى الآخرة).[3]

5 ـ الاعتقاد بأن السعادة إنما تأتي من تنقيص رغبات النفس إلى حدها الأدنى لا من زيادة الإنتاج وتكاثر الحاجيات والمطامح.

6 ـ سبب آخر يتحمله مفكرو وفلاسفة الإسلام، كونهم اقتصروا في تأملاتهم وأبحاثهم على الإلهيات واكتفوا بتبرير النظم المتبعة بكونها مطابقة لقواعد الدين أو أنها من آثار الأسلاف المقدسة.[4]

ب ـ اسباب خارجية:

1ـ سعي الدول الاستعمارية الراسمالية الاحتكارية الى استغلال طاقات الشعوب الامر الذي ادى الى ضألة الفائض الاقتصادي بسبب انحطاط مردود العمل ونتفاء او قلة الافادة من الطاقات البشرية والموارد الطبيعية وغلبة الزراعة البدائية فضلا عن عدم استغلال الفائض الاقتصادي في توسيع الزراعو وتحسين وسائلها وفي بناء الصناعة وعدم وجود طبقة استثمارية وطنية بسبب استغلالية المستعمر الامر الذي ادى الى توقف حركة التطور والى جمود اجتماعي فكري تستشري فيه عوامل الانحلال.[5]

2ـ عدم إستماع هذه الدول (الغربية) لصوتها الداخلي الذي ينبع من الذات الانسانية الغربية ألا وهو الفكر الفلسفي واعطاء الاولوية للعلم «فطغى

(1) ينظر عبد الفتاح ابراهيم: دراسات في علم الاجتماع، ص308.

(2) الكواكبي، عبد الرحمن: الاعمال الكاملة، ص349.

(3) ينظر فرح انطوان ابن رشد وفلسفته، دار الطليعة، بيروت، ط1 1981 ص144

(4) ينظر عبد الفتاح ابراهيم: الاجتماع والماركسية، ص89.

(5) عبد الفتاح ابراهيم: حرية الرأي والفكر، ص93.

على الإنسان بعد أن كانت الفلسفة تستخدمه لأغراضها» [1] الأمر الذي أبعد الحضارة الغربية عن طابعها الانساني وجعلها حضارة علمية جامدة لا هم لها سوى استغلال الشعوب ونهب ثرواتها.

موقفه من القومية:

لا يرفض مفكرنا فكرة القومية إلا أنه لا يؤيد الأفكار العنصرية التي تؤمن بنقاوة العنصر ووجوب سيادته على العالم، والقول بتفوق الجنس العربي، فضلا عن أنه يعتقد مع جماعة الاهالي بأن العنصرية كانت السبب في التفريق بين الوطني والاجنبي، الأمر الذي أدى إلى تكوين القومية العنصرية.[2] إلا أنه لا ينكر أن اللغة وصلات الدم والنسب وجغرافية المكان والتاريخ المشترك تشكل عقائد وطبائع مشتركة بين الأفراد.

الا ان مفكرنا بإعتقادنا يخلط بين الوطنية والقومية، فهو يعتقد بأن حب الوطن عامل بعيد الأثر في نشوء القومية وتطورها وكأنه ينظر إلى كل من يسكنون في وطن واحد وكأنهم قومية واحدة وهذا ما لا يدلل عليه واقع كثير من الأوطان لا سيما العراق متعدد القوميات والاعراق.

تعد القومية عند عبد الفتاح إبراهيم من «أعظم انجازات التطور الاجتماعي تجاوز بها المجتمع حدود الروابط المحلية والاقليمية والدينية والطائفية». ولكن الخيار القومي عند مفكرنا كان لمواجهة النزعات العنصرية والطائفية إلا أنه وقع ـ برأينا ـ بنزعة لا تقل اقصائية عن ما حاول التخلص منه، وهو التمايز بين الأمم، فالقومية ـ شئنا أم أبينا ـ تدفعنا الى التمييز بين أمة وأخرى، وهذا بحد ذاته ليس سبة ولكن هذا النوع من الفكر دفع بإتجاه وجود نزعة إقصائية داخل كل فكر قومي دفعت الى النظر الى الأقوام المغايرة وكأنها من جنس أقل لذلك حاولت استنهاض كل صفات الاشتراك التي تحمل في طياتها تغييبا للاختلاف والتنوع، لكن علينا ألا ننسى أن ظهور النزعة القومية وإنتشارها في الوطن

---

(1) عبد الفتاح ابراهيم: الشعبية، ص41.

(2) عبد الفتاح ابراهيم: دراسات في علم الاجتماع، ص294.

العربي كان له ما يبرره، أهم تلك المبررات هي الأقصاء والتهميش العثماني الذي عانى منه العرب أيام الحكم التركي ومن ثم إستمرار هذا الإقصاء مع دخول الإستعمار وقتلهم لحلم تكوين دولة عربية. هذه المبررات تدفع الشعوب المقهورة والتي تريد أن تقهرها (القاهرة) للبحث عن مشتركات جغرافية أو ثقافية أو صلات دم لا تصب إلا من أجل الدفاع عن خطر أو السعي لإستغلال شعب أو أرض من قبل الدول الإستعمارية كما حصل مع دعاة النازية والفاشية وهذه أمور لا يفسرها سوى الإحساس بالغلبة أو الرغبة فيها. والحل برأينا قائم على احترام المواطنة والوطن، لا جعل الوطن أمة توجد في الأذهان فقط، لأن الوطن واقع والامة حلم، والواقع اولى بالمعالجة من الحلم، أولى معوقات تحقيق هذا الحلم هو حكام شعوبنا المرهونة بالإرادة الخارجية.

والغريب في الأمر إن مفكرنا في الوقت الذي يشير به إلى إيمانه بالقومية، لا نجده يؤمن بإمكانية تحقيقها في مجتمعاتنا «لأنها تفتقر إلى أهم مقوماتها وهي النهضة الصناعية»[1]. لذلك نجد ساطع الحصري يعتقد بأن هذه الجمعية (جماعة الأهالي) «وضعوا أنفسهم في الصف المعادي للقومية العربية»[2]. ونعتقد بأن الحصري كان غافلا عن توجهات هذه الجماعة لأنها لم تكن ترفض القومية بقدر ما كانت تبحث عن مفهوم «القومية الايجابية القائمة على أساس التعاون الدولي والاقرار بحق الحرية والمساواة للقوميات الأخرى»[3]

الأصول المعرفية للديمقراطية الشعبية:

(1) اليونان:

تعد الحضارة اليونانية من أوائل الحضارات التي اهتمت بالمثل المدنية العليا. وقال فلاسفتها أن الإنسان مدني بالطبع وحقوق الفرد السياسية المدنية هي أساس الوطنية والتربية والدين، وكانت المدنية هي الفرد بمقياس اوسع والتربية انما

---

(1) المصدر نفسه، ص321.

(2) الوكيل، فؤاد حسين: جماعة الأهالي، ص321.

(3) عبد الفتاح ابراهيم: منابع الفكر الديمقراطي، ص91.

يكتسبها الفرد من اختباراته العملية في المؤسسات المدنية والاجتماعية والسياسية، ولم تكن الأنتماءات الدينية في نظرهم سوى جزء من العقائد الاجتماعية المدنية، وأهم ما تركوه للعالم فلسفة الحرية والديمقراطية وطرق تطبيقها.

كذلك هي من أوائل الحضارات التي شجعت حرية الرأي والكلام واهتم مفكروها بالنقد الفلسفي والسياسي وفسح لهم المجال في التعبير عن افكارهم وارآئهم بحرية ليس لها مثيل في باقي الحضارات الأخرى «وبلغوا في ميدان الحرية الفردية شأوا بعيدا وعدوا نظام الحكم الاستبدادي الفردي أحط نظم الحكم لأنه يستلزم الجاسوسية ويوقف التقدم الفكري بتحديده للحرية الفكرية»[1]. وكان نظام الحكم عندهم مبنيا على أساس علاقة الفرد بالمجموع لا على أساس علاقة الشعب بالملك أو الأمير. والحكم للقانون المستمد من مشيئة أغلبية أفراد المجتمع، وهو يرى «أن اليونان شعب حر لا توجد فيه سيطرة لرجال الدين وان دينهم الفلسفة ولا سلطة عندهم سوى سلطة العقل، فلا يوج لدينهم نص مقدس او رجال دين يضعون عقال على العقل» وكأنه يعيد قول طه حسين حينما يمتدح الوثنية الأثينية على أنها «ديانة يسيرة قليلة الحض من التعصب بسبب خلوها من الكلام والاكلريوس، فلا تكفير فيها ولا قساوسة يدعون احتكار المعرفة»[2].

لا ينكر مفكرنا ما للحضارات الآخرى من دور في تطور العلم والمعرفة ولا سيما حضارتي العراق ومصر ولكنه يعتقد بأن اهم مافي الحضارة اليونانية انها» انتجت الفلسفة ودانت بدينها «الا ان مفكرنا بإعتقادنا كان اكثر تطرفا من الغربيين انفسهم في فرط اعجابه بالفكر اليوناني لاسيما قوله «ان امة الاغريق اعطت كل العالم ولم يعطها العالم شيئا»[3]، متناسيا ما أصبح معروفا ومتداولا من ان الفكر والعلم وجذور الفكرالفلسفي في الحضارة اليونانية قد ارتبط بالنتاج الثقافي لحضارات الشرق لاسيما حضارة الفراعنة والبابلين ومعروف ذهاب فيثاغورس الى مصر كذلك يعتقد وصوله الى بابل إلا أن إيمان مفكرنا بضرورة فصل الدين عن الدولة وبضرورة سيادة الفكر الفلسفي الذي يجعل من العقل سلطة عليا لاتعلوعليها سلطة اخرى

---

(1) عبد الفتاح ابراهيم: الشعبية، ص27.

(2) طه حسين، الاعمال الكاملة ج1، دار الكتاب اللبناني بيروت 1974 ص154 ـ 155.

(3) عبد الفتاح ابراهيم: حرية الرأي والفكر، ص25.

هو الذي جعله يقف هذا الموقف لان الدين برأيه يتطلب الأيمان المطلق مسلما بما هو منزل من غير مناقشته، والفلسفة قوامها تحري الأسباب والعلل بفكر طليق، ومفكرنا يبحث عن هذا الفكر الطليق الذي لا يتقيد بقيود سوى قيود العقل التي لا تقل قوقعة بعبارة الوردي عن قوقعة الدين أو الآيديولوجيا لكن على ما يبدو معاناة مفكرنا من سطوة رجال الدين وجعل الدين أداة بيد السلطة والتسلط هو ما جعله كثير الرغبة للخروج من الاطر المغلقة وأسلوب الوصاية الذي يتبعه السلاطين ووعاظهم لذلك وجدناه معجباً بالفكر اليوناني الذي انسن اللّه وتعامل معه كما يتعامل مع البشر واندمج مع الطبيعة وبحث عن أسرارها وأصولها من داخلها فضلا عن النزعة الشكية والنقدية التي اتسم بها الفكر اليوناني والتي تساعد على تحرير العقل من جميع القيود هذا فضلا عن تقديس اليونان للإنسان الفرد وجعله مقياس الاشياء جميعا كما ذهب الى ذلك السفسطائية التي اكدت على دور الفرد في ادارة الدولة. [1]

هذه الأفكار تصب جميعها في بلورة الديمقراطية الشعبية التي يسعى مفكرنا الى تحقيقها في المجتمع العراقي ولكن ما يؤخذ عليه هو تبنيه لبعض اراء المفكرين الغربيين دون نظر وتمحيص لاسيما تلك التي تعتقد بأهلية او تميز العقل الغربي على العقل الشرقي كما ذهب الى ذلك الفيلسوف الفرنسي رينان والقول بوجود عقلين عقل اري مجبول بطبيعة وجوده على النظر والتعقل والتأمل وعقل سامي مجبول بطبيعة وجوده على ان يكون عقلا عاطفيا وجدانيا غريزيا انفعاليا كما ذهب الى ذلك ايضا كثير من اليونان ومنهم ارسطو الذي قسم الأمم وقابلياتها العقلية في ضوء الطقس وما يميز اليونان الطبيعة والبيئة هي بلا ريب أول المؤثرات الفعالة في تكوين الأمم»، لذلك يتفق مفكرنا مع ارسطو حينما يقول في كتاب السياسة «ان الشعب اليوناني يعرف كيف يجمع بين الذكاء والشجاعة (ذكاء اوربا وشجاعة اسيا) يعرف كيف يجمع بين حفظ الحرية وبين تأليف حكومات غاية في النظام». [2]

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص37.

(2) المصدر نفسه، ص33.

وهذه النظرة بإعتقادنا قد تجاوزها الغرب وعدها فكراً غايته زيادة الفرقة بين الشعوب وإحتقار بعضها البعض وهذا مما لا يصلح للأنسانية فضلا عن انه لم يثبت لا ماضيا ولا حاضرا وهي ليست احكام قطعية كما يبدو بكتابات مفكرنا ولكن ما يميز المجتمع اليوناني هو مشاركة المفكر والمواطن والسياسي في صنع ادارة الدولة فأثينا انتجت الفكر الفلسفي الذي يواجه الاستبداد والطغيان بكل اشكاله وانتجت الديمقراطية التي تمثلت بقيادة الحكام من امثال بركليس وقد كان معجبا بالفلسفة السفسطائية التي جعلت كما يقول من الانسان وبيئته موضوع بحثها بعد ان كان الاهتمام ينصب على الطبيعة، والتي تشكل «بوادر ثورة فكرية كادت تحث انقلابا عظيما في تاريخ الانسان لو لم تتكالب عليها عناصر الرجعية».[1]

(2) الإسلام:

يعتقد مفكرنا ان الاسلام لم يفرق بين السلطتين الدينية والمدنية كما فعلت المسيحية، وان المسلمين يستمدون مبادئهم من الدين وإعتبروا الرئيس الديني رئيسا سياسيا إلا أنه أي (الإسلام) «تحلى بالروح الديمقراطية الشعبية التي تمثلت بجعل الرئاسة انتخابية مبنية على البيعة والنظر إلى المسلمين بعين المساواة، وتوجيه العناية إلى الطبقات الدنيا وكأن الإسلام كان ثورة للطبقات الفقيرة في مكة على أغنياء قريش، فضلا عن إظهار العرب تمسكهم بحق الثورة على الرئيس الذي لا يرضيهم سلوكه وخلعه»[2]، وهذا الرأي الذي يذهب له مفكرنا لا يعدوا اكثر من كونه محاولة منه لتأصيل فكرة الديمقراطية الشعبية عبر إستهاض بعض الأحداث التاريخية التي تتسم بطابع الوعي الديمقراطي، وإلا متى كان للمسلمين حق الانتخاب او التصويت وأما البيعة التي يذكرها فلم تكن اكثر من طاعة أولي الشوكة والعزيمة، وربما نستطيع القول أن حكم الخلافة الراشدة كان ذو طبيعة شورية في كثير من مظاهره، والطبيعة الشورية لا تعني الأقتراب من الديمقراطية الشعبية التي هي تعتمد في إدارتها النزعة الإنسانية لا النزعة ذات البعد اللاهوتي التي تميز بها الإسلام، علما أن ما تلا الخلافة الراشدة لم يكن اكثر من حكم ملوك

(1) عبد الفتاح ابراهيم: السوفسطائية اليونانية، مجلة الحكمة، 1937، بحث نشره مستلا مركز الرابطة، بغداد، 2006.

(2) عبد الفتاح ابراهيم: الشعبية، ص33.

وسلاطين، ورأينا هذا لا ينفي ان النص القرآني والسيرة النبوية كانا يدفعان باتجاه القبول بالشورى ولكنها لم تكن سنة متبعة كما ارادها الأولون لاسيما بعد انتهاء زمن النبوة والخلافة الراشدة، فضلا عن ذلك ان اعجاب مفكرنا باليونان كونهم لايؤمنون بنص مقدس وأنها تدين بدين العقل والفلسفة كل هذا يؤكد ان مفكرنا حينما جذر لتاريخية الديمقراطية الشعبية في الاسلام لم يكن جاداً بشكل كاف، والدليل على ذلك عدم اهتمامه بالبحث في تاريخ الإسلام ولم يشتغل في جل كتاباته عن تاريخ الشورى وعلاقتها بالديمقراطية عبر قراءة التاريخ الإسلامي سوى ما ذكرناه سابقاً.

(3) الفلسفة الحديثة:

تأثر مفكرنا بالفلسفة الغربية الحديثة لاسيما بفلسفتي فرانسيس بيكن ورينه ديكارت اللذان ركزتا النزعة الإنسانية في الفكر الغربي ولكن الأثر الأكبر كان للفلسفة السياسية لاسيما فلسفة جون لوك في العقد الاجتماعي والتسامح حينما قال بضرورة تحطيم حق الملوك الإلهي، والذي برر ثورة 1688 التي خلعت ملك الانكليز عن عرشه.

يعتقد لوك أن الطبيعة الأولى كانت حالة يسودها السلام والمنطق مناقضا في ذلك ما ذهب إليه توماس هوبز الذي يؤمن بالتنافس والتنازع، بينما نجد لوك يؤمن بالسلام الذي كانت تسير الناس عليه بمقتضى قانون الطبيعة الذي يتساوى فيه الجميع ويتمتعون بحقوق طبيعية متساوية، وقد ادى عدم وجود اتفاق قدما في ماهية قانون الطبيعة إلى ارتباك لم يعد بالامكان تحمله، لذلك اتفق الأفراد على عقد اجتماعي. هذا العقد الاجتماعي كما يرى لوك هو اتفاق بين أغلبية أفراد المجتمع على تكوين كيان سياسي يتنازلون فيه عن حقوقهم في تفسير وتنفيذ قانون الطبيعة مقابل تأمين حقهم الطبيعي في الحياة والحرية والتملك. وقد كان لهذه الأفكار صدى كبير في فلسفة عصر الأنوار والثورة الفرنسية.

وقد كان جان جاك روسو احد الفلاسفة المهمين الذين شكلوا بناء الوعي السياسي عند مفكرنا لاسيما حول ارائه في الديمقراطية الشعبية.[1]

---

(1) ينظر عبد الفتاح ابراهيم: الاجتماع والماركسية، ص31.

إعتقد روسو بأن المدنية كانت السبب في فساد الطبيعة وقوانينها، ولذلك لا بد من التخلص من براثن المدنية والعودة إلى الطبيعة بصفاتها وبهائها ونقائها أو تأسيس عقد اجتماعي على أساسه تتكون الدولة التي يتنازل فيها الأفراد عن حقوقهم الطبيعية إلى المجتمع كله الذي يمثله كيان سياسي بيده السيادة الكامنة في جسم المجتمع، الذي اضطر إلى تأسيس الدولة التي هي شر بنفسها ولكنها شر لا بد منه بسبب نشوء التباين بين الناس في الثروة والمصالح، فتأسس على ذلك العقد الاجتماعي بين الحكومة والافراد تدير فيه الدولة مصالح المجموع والمجموع له الارادة العليا.[1]

أما مونتسكيو فهو الذي كرس مبدأ فصل السلطات في كتابه «روح القانون «لأن هذا المبدأ يمنع «الحكم من الوقوع في الإستبداد».[2]

فضلا عن ذلك فقد ذهب مونتسكيو الى نقد الاستبداد في الشرق بالقول بأن «الحكم في مجتمعات الشرق رهن بمشيئة حاكم فرد يتحكم بحياة الناس ومصائرهم حتى بلغ امره ان ادعى الألوهية او انه اقرب الى الآلهة وان الآلهة اوكلت اليه امر رعايتهم».[3]

وهذا ما ذهب اليه مفكرنا في كتاباته مشاركا في ذلك الكواكبي الذي قرأ مونتسكيو وتأثر به أيضا.

(4) الفلسفة المعاصرة

يبحث مفكرنا بشكل مستمر عن الحلول لمشكلة التخلف في البلدان العربية. فمرة نجده يأخذ من الفكر الماركسي بوصفه فكرا جاء للتخلص من الطبقية ومؤمنا بمبادئ الديمقراطية والنظرية التقدمية التي تبحث عن مستلزمات معالجة عوامل التخلف في المجتمع، فضلا عن أنها تؤمن بدور المثقف لا سيما الذي يستطيع التخلص من «مبدأ الحياد»[4] الذي يخدم الرجعية كما يرى مفكرنا، لأن وراء كل

---

(1) المصدر نفسه، ص103.

(2) جان توشار: تاريخ الفكر السياسي، بيروت، ط1، ص311.

(3) ينظر عبد الفتاح ابراهيم: الاجتماع والماركسية، ص73.

(4) المصدر نفسه، ص13.

بحث في العلم هدفا سياسيا، وان كل مثقف يحمل في ما يعمل مسؤولية فكرية واجتماعية وهو يؤمن بماركس كون الأخير يعتقد بأن المعرفة «وسيلة لمواجهة الواقع بسلاح النقد وامتحان ظواهره وكشف خفاياه في ضوء التجربة والممارسة ولا يعتبر الرأي يصح إذا ما اتخذ صيغة نص جامد يستبق النقد ويخشى مواجهته». لأن النقد بالمفهوم الماركسي «نقد هدم وإعادة بناء، أي انه نقد ثوري يراد به التغيير الجذري، يعالج الموضوع على أساس ما ينطوي عليه من تضاد وما ينجم عنه من فساد وتشويه يهدف بالضرورة إلى التغيير ويكشف في الوقت عينه عن مستلزمات هذا التغيير وامكاناته».[1]

ان ايمان عبد الفتاح ابراهيم بالفكر الماركسي متأت من سعي اصحاب هذا الفكر الى التخلص من الطبقية والإيمان بمبادئ الديمقراطية، والاعتقاد «بالنظرية التقدمية التي تبحث عن مستلزمات معالجة التخلف في المجتمع»[2] لذلك نجد طروحات مفكرنا في الديمقراطية الشعبية معتمدة كثيرا على ما جاء به الفكر الماركسي، لاسيما في تأكيد المادية التاريخية التي أفرزتها المادية الجدلية على التماسك الاجتماعي لأن المجتمع برأي مفكرنا «كيان متماسك تتبادل عناصره التأثير، فلا تصيب احداها تقدما، او ينالها تأخر او انتكاس الا ويكون لذلك اثره في جميع نواحي الكيان الأجتماعي»[3] لذلك انتقد مفكرنا ما ذهب اليه (دارون) من ان الفرد يتطور بشكل مستقل عن المجتمع في حين ان ما يراه ابراهيم هو ان المجتمع المتطور هو الذي يحمله في سلم الارتقاء، فضلا عن ذلك نجد ايمانه بالمادية التاريخية نابع من كونها تؤمن بالمساواة الاقتصادية التي تمهد بدورها للمساواة السياسية والاجتماعية حتى قال عن المادية التاريخية أنها «تستند الى الحكم الديمقراطي الشعبي»[4] لأنها تلغي التمايز الاقتصادي الذي يؤدي بطبيعة وجوده الى التمايز الطبقي ومن ثم تفكك الكيان الاجتماعي وفقدانه التماسك لذلك يدافع ابراهيم عن المادية لانها بأعتقاده ناضلت في سبيل تعزيز مكانة الانسان

(1) المصدر نفسه، ص25.

(2) المصدر نفسه، ص13.

(3) عبد الفتاح ابراهيم: دراسات في علم الاجتماع، ص81.

(4) المصدر نفسه: ص81.

ودوره في الكشف عن مجاهيل الطبيعة واسرارها وهي التي مثلت النضال من اجل المستضعفين ونصرتهم بما ينمي الوعي لدهم هم من يصنع الحياة ويتحرك بها نحو الافضل وبما يعطي الجانب الاخلاقي بعده الانساني الطبيعي لا البعد اللاهوتي الروحاني ومحاولة ترقية شؤون المجموع المادية وتيسير الوسائل التي تجعل المجتمع قادرا على البقاء وعلى الاخذ بأسباب التقدم فضلا عن كونها تبتعد عن تقديس الماضي ولم تصوره مثلا اعلى كما يذهب الى ذلك اصحاب الفلسفة المثالية التي تميل الى المحافظة والتقليد مبتعدة عن الاخذ بأسباب التطور كونها ترجع اسباب ما يقع في عالم الوجود والواقع الى قوى خارجية بينما ترى المادية ومعها مفكرنا ان ما يقع في عالمنا يعود الى عوامل مادية طبيعية، فالديمقراطية الشعبية اكثر ارتباطا بالواقع وبالمادية منها بالمثالية لان عبد الفتاح ابراهيم يعتقد ان المثالية شكل من اشكال الاستبداد الفكري الذي يبرر الاستبداد السياسي وانها (المثالية) «حطت من شأن الديمقراطية وصورت المثل الاعلى للحكم على صورة دولة مثالية تحكمها الفلسفة... وكانت المثالية طيلة القرون الوسطى في خدمة الكنيسة والحكم المطلق والاقطاع، بل غالت في تأييد الدولة ذات السلطان المطلق والتزمت جانب العسكرية الاقطاعية والراسمالية الاحتكارية، حتى آل بها الامر بأن تصبح مطية للنازية والفاشية»[1]والمثالية برأيه «تميز الناس بحسب نصيبهم من الإلهام الروحي الفطري...وتدعو الى تقديس الزعامة وتزعم العصمة، وتهزأ بالديمقراطية وتستهجن الدعوة إليها والى كل أنواع المساواة بين الناس، مادام الناس في إعتبارهم يتفاوتون في مواهبهم الروحية»[2] وهذا الرأي باعتقادنا قريب من الرأي الذي ذهب اليه الوردي في نقده للفلسفة التأملية لاسيما الإفلاطونية والأرسطية، وهذا الموقف من المثالية لا يوجد ما يبرره في اعتقادنا حين النظر اليها بوصفها فلسفة كانت تبحث عن المثال الارقى لحياة انسانية افضل، فالمثالية الافلاطونية هي التي جذرت لمفاهيم مثل العدالة والقانون والفضيلة وهي مفاهيم اشتغلت عليها الفلسفة المادية بوصفها جدلا فكريا مع الفلسفة المثالية التي تعد شكلا من اشكال الأمل والحلم الذي يفتح الافاق لحياة افضل وفقدانها باعتقادي

(1) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(2) المصدر نفسه: ص87.

هو فقدان لنزعة انسانية طبيعية كامنة في العقل الإنساني، فالمثال هو المتمنى ما ان يتحقق المتمنى حتى يصبح واقعا كما ذهب الى ذلك مدني صالح، ولا عذر لتفضيل عبد الفتاح ابراهيم للفلسفة المادية سوى انسجامها مع مفهومه للديمقراطية الشعبية، لذلك نحن نؤيد قول الجادرجي الذي ذكرناه سابقا ان السيد عبد الفتاح ابراهيم يدين اصلا بالماركسية وان ثقافته كلها مستمدة منها غير انه لما كان يعلم بعدم امكان تصريف الماركسية في هذا البلد فقد حاول مرارا ان يطورها حسب ظروف العراق وهو يعتبر نفسه زعيم الحركة الفكرية في العراق.

وخلاصة القول أن العراق يتميز بكثرة العقول المبدعة وعبد الفتاح ابراهيم هو أحد هذه العقول المهمة التي تحملت مسؤوليتها اتجاه المجتمع وذلك عن طريق محاولته تنمية الوعي النهضوي والفلسفي والدعوة الى نشره في اوساط المجتمع العراقي بحساب ان الفلسفة ترادف الفضيلة والطريق الى السعادة لذلك وجدناه يأخذ الشك منهجا في الحياة والعقل أداة له والفلسفة كما راها هي النظرة الشاملة للكون والحياة والاطار المفتوح الذي يحوي جميع الأطر المغلقة لذلك وجدنا مفكرنا يؤكد ان التبلبل السائد في حياة الانسان لن يزول حتى تسيطر الفلسفة على العلم وتأخذ بقيادة الانسان.

ان معالجة عبد الفتاح ابراهيم لموضوعة النهضة تعتمد على اعطاء الشعب حريته في التعبير عن ارائه وهذه الحرية تقتضي:

نقد الطغيان والتخلص من الدكتاتورية لتحقيق ارادة المجموع ذلك لان الحكم المطلق الذي تمارسه الدكتاتورية يفقد المجتمع الاطمئنان وطيب العيش وكثيرا ما يتحول الطاغية الى وحش مفترس محيطا نفسه بالمنافقين المتزلفين فيرفع ذوي الانفس المنحطة الى مراكز السيطرة على مقدرات البلد ويضطهد الاحرار لانهم لا يحترمون الا الفضيلة ولا يستطيعون التزلف الى احد وهذا ما تنبه له مفكرنا مشاركا كما ذكرنا الكواكبي في هذا الرأي.

نقد الدين حينما يكون سلطة على الحقيقة بحساب ان للحقيقة اوجه متعددة او كما اكد ابن رشد ان الدين حقيقة والفلسفة حقيقة والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له هذا من جهة ومن جهة اخرى فان الدين كمالاحظ مفكرنا

قائم على مجموعة من المسلمات الثابتة في حين ان الفلسفة تكون مسلماتها متغيرة طالما اقتضى البحث عن الحقيقة تغيير هذه المسلمات وهذا برأيه ما ميز العقلية اليونانية عن باقي العقليات الاخرى لان ديانتهم ليست نصية بحيث لايمكن النقاش بها او حولها بل يمكن اعمال الفكر بها وحتى الأعتراض على اعمال وافعال الالهة فاليونان قد امنوا بانسنة الأله وانزلوا الهتهم الى عالم الحياة الواقعية فصوروهم بصورة البشر يخطأون ويصيبون ويتشاتمون ويتضاربون ويكذبون... الخ فضلا عن ايمان اليونان بالتفسير الطبيعي لنشأة العالم كل هذا ادى الى تنمية العقلية اليونانية وتطوير النزعة نحو الحرية الفردية واعتداد الفرد بنفسه حتى رفع عندهم الانسان الى مصاف الالهة وتصوروه سيد نفسه اي يمكن القول ان الفكر اليوناني ساوى بين الالهة والانسان ففي مقابل انسنة الالهة حاولوا تأليه الانسان وجعله حاكما على ارائه ومعتقداته وتحكيمه لعقله في كل الامور حتى في التقاليد والعادات. ان اعجاب مفكرنا بالفكر اليوناني لا يدفع باتجاه رفض الدين بقدر ما يدفع باتجاه رفض كثير من اساليب الوصاية لرجالات الدين في مجتمعنا ومفكرنا ليس ضد الدين حينما يحترم العقل ويؤمن بالتغيير ويرفض الجمود ويؤمن بالحرية الفردية ولا يستغل جهل الجمهور.

الانفتاح على الآخر والأفادة من الامم التي سبقتنا في التقدم واطلاق حرية الكلمة التي كانت السبب الأول في تحقيق التقدم في المجتمع الغربي على جميع المستويات، الصناعية والاجتماعية والاقتصادية. لذلك وجدنا مفكرنا كثيرا ما يقرأ مشكلاتنا الفكرية والسياسية والاجتماعية من خلال الآخر، اي تسليط الضوء على مظاهر التقدم عند الامم الحضارات الاخرى لاسيما الحضارة الغربية.

نشر الوعي الديمقراطي الذي يترتب وجوده ضرورة في حال الاخذ بالنقاط انفة الذكر الذي يأتي عن طريق الايمان بالمساواة بكل اشكالها والحرية بكل اشكالها المذكور انفا. الايمان بالديمقراطية يقوي الشعور بالمواطنة التي تعامل الفرد على اساس انه مواطن في الدولة له حقوق وعليه واجبات واعتباره قيمة عليا لا يصنف على اساس جنسه او عرقه او قوميته او مذهبه.

الايمان بفصل الدين عن الدولة وهذا يقتضي ان يكون مسار السياسة غير مسار

الدين او على الاقل يقتضي عدم تدخل رجال الدين في السلطة والإيمان بحرية العقيدة الدينية.

ختاما يمكن القول ان الديمقراطية الشعبية عند مفكرنا هي محاولة لتبيئة الفكر الغربي ومحاولة المواشجة بين معطيات الديمقراطية الليبرالية والديقراطية الاشتراكية ومحاولة تكييفها فيما ينسجم وطبيعة المجتمع العربي الاسلامي عموما والعراقي بشكل خاص.

المفكر السعودي عبد اللّه القصيمي:
من الأصالة الى ما بعد الحداثة

«صباح الحاج مفتن»

تمهيد

لَم يكن الفِكْر العربي الحديث بمعزل عن المنظومة الفكرية الفلسفية بصورة عامّة، فكانت لمواقف التُراث والأصالة وتحرير الفكر العربي مِن القيود الموروثة والانخراط في المسيرة التقدّمية نحو إنسان متحرّر؛ هي أبرز سِمات الفكر العربي التي تمايزت حولها المواقف والرؤى: فمنهم مَن كان مُدافعاً عن التراث ومنهم مَن كان داعياً للتخلّص مِنه ومنهم مَن حاول التوفيق بينهما. وعبد اللّه القصيمي[1](*)

(1) نشأ عبد اللّه القصيمي السعودي الجنسية في خب الحلوة الواقعة في مدينة القصيم السعودية، نشأة فقيرة للغاية بعد أن انفصل أبَواه عن بعضهما وهو في الرابعة مِن عمره، إذ تزوّجت أُمّه مرّة أُخرى في قريَة مجاورة، وغادر أبوه مِن نجد الفقيرة المتخلّفة إلى الشارقة، للعمل في تجارة اللؤلؤ. عاش عبد اللّه الصغير مع جدّه لأمّه، ويبدوا أنّ الجّد لَم يكُن قادراً على إعالة حفيده، لذلك ترَكّه وهو في الخامسة مِن عُمره يَعمل في سوق المواشي والزراعة. فكان القصيمي كلما يتذكر طفولته ينطلق صدى مرارة كبيرة مِن ماضيه والاحتقار الذي عاناه مِن الوسط الاجتماعي الذي أمضى فيه أعوامه الأولى. ظلّ القصيمي حتّى العاشرة مِن عُمره يعيش في هذه الظروف المريرة، حتى أمكن له اللقاء بأبيه في الشارقة ـ أرجح الظن كان أبوه مِن التجّار الوسطاء الذين يشترون اللؤلؤ مِن سُفِن الغطس ويُصَدِّرونه بعد ذلك إلى الهند.وإلى جانب هذا العمل كان منصرفاً بشكل كامل إلى الأمور الدينية، فكان واعظاً يتبنّى تفسيراً صارماً للمفاهيم الأخلاقية الدينية. ويبدو أنّه كان متأثّراً جدّاً بـالتعاليم الوهابية التي حقّقت انتشاراً واسعاً في الإمارات عام 1920، خاصّةً في منطقة الشارقة التي يسكنها، وفي أوساط المهاجرين النجديين ـ وكان لقاؤه مخيّباً للآمال، فقد صدمته قسوته وتشدّده في الدين. ويعَد هذا الموقف الديني المتشدّد موقفاً يقوم على أسلوب حياة صارم ومتقشّف قد أثّر بشكل حاسم على علاقة الأب بالابن، فبدا القصيمي وكأنّ الظروف القاسية التي مرّ بها قَبْل لقائه بأبيه؛ كانت أرحم له مِن القسوة التي مرّت به وهوَ بين أحضانه. فَمِن الطبيعي جدّا إنّ مِثل هذه الأفكار الوهابية تكون أكثر انتشاراً وسيطرةً على سكّان هذه المناطق البدوية؛ لأنّها مناطق بِكْر، لَم تصلها مدارس العِلم الحديث مقارنةً

بمناطق أخرى مثل بيروت والأزهر، فكانت تفتقر إلى أبسط جوانب التعليم والتبشير، وتقتصر على الدواوين الاجتماعية وبعض المجاميع والحلقات الدراسية التي تُعَلِّم الأولاد حفظ بعض الآيات القرآنية. وقد أخذت هذه الاحداث تنمو وتتطوّر في عقل القصيمي الباطني، لتعلن عن نفسها في لحظة من لحظات تطوّره الفكري لتنفجر في وجه المتاجرين بالدين والعقائد والمذاهب. وبعد التحاق القصيمي بأبيه في الشارقة؛ استفاد مِن النهضة التعليمية التي رافقت النهضة الاقتصادية هناك؛ إذ حدثَ تحوّل في النظام الاجتماعي للإمارات، فالتّجّار الذين أصبحوا أغنياء بفضل تجارة اللؤلؤ؛ تَولّوا وبصورة متزايدة مراكز مهمّة في الحياة الاجتماعية والسياسية، وكان دخولهم قد فاق دخول العائلات الحاكمة وزعماء القبائل، وأصبح جزء مِن هذه الثروة يذهب إلى الجمعيات الخيرية التي كانت تحتل مكانة مرموقة في إنشاء المؤسّسات التعليمية. ولقد برز في الشارقة عن طريق تلك الجمعيات تاجر مُهِم من معارف والد القصيمي اسمه علي المحمود الذي أدّى دوراً مهمّاً فيما بعد في الحياة السياسية للدولة، وكان قريباً مِن الحركة الوهابية، إذ قام بتأسيس عَدَد مِن المدارس وجَلَبَ إليها أساتذة مِن نجد والعراق وبعض المتخرّجين مِن الأزهر في القاهرة، وقِسْم آخر مِمَّن شاركوا في الحلقات الدراسية لمحمد عبده ورشيد رضا. كانت التجربة التعليمية الأولى لـعبد الله القصيمي هي التحاقه في الشارقة إلى مدرسة داخلية مِن المدارس التي أسّسها علي المحمود، والتي كان الجو التعليمي فيها مشجّعاً؛ الأمر الذي ترك في نفس القصيمي أثراً بالغاً، وهو الذي كان حتّى ذلك الوقت محروماً مِن الحنان الأبوي والإنساني. وبعد وفاة والد القصيمي في عام 1922، أصبحت المدرسة التي دخلها تُمثِّلُ نقطة مركزية له، لتعوّضه عن جميع التجارب المريرة التي مرّ بها في حياته السابقة. ويبدو أنّ القدر الذي لطالما هاجَمَهُ القصيمي قد تَبسَّم له ولَم يتركه وحيداً، فوَهب نفسه للدراسة بدرجة كبيرة مِن التركيز وبجدّية عالية لا تخلو مِن المرارة والحزن. فقام القصيمي بمرافقة صديق له يدعى إبن راشد في رحلة إلى مختلف المؤسّسات التعليمية الإسلامية، قادتهما عِبْرَ العراق والهند وسوريا، إلى جامعة الأزهر. في الزبير جنوب العراق، تمَّت مباشرتهما الدراسة في مدرسة كان قد أسّسها شيخ يُدعى محمد أمين الشنقيطي الذي كان يديرها بنفسه. ولَم تستمر دراستهما سوى بِضعَة شهور حتّى ذهبا إلى مدينة دلهي الهندية لِيتعلّما تفسير القرآن والأحاديث النبويّة وأُسس الشريعة في مَدرَسة داخلية تسمّى المدرسة الرحمانية، تخص مستوطنة مِن التّجّار العرب في الهند. ولقد عَبَّرَ القصيمي منذ صغره من أنه يمتلك حسّاً نقدياً عندما وصف تلك المَدرَسة في وقت لاحق بأنّها مدرسة داخلية أهلية صغيرة، وإنّها ليست ذات أهمّيّة، وهي مدرسة قليلة الشأن ورجعية. دامت الفترة التعليمية في دلهي نحو عامين، ثمّ عاد القصيمي ورفيقه إلى العراق حوالي عام 1925، وقدّموا طلباً في بغداد للقبول في مدرسة الأعظميّة التي تَهتَم بتدريس العلوم الشرعية الإسلامية. ونجح القصيمي في امتحان القبول بينما فشل صاحبه إبن راشد، وبما أنّ الصديقين لَم يكونا يريدان الانفصال؛ فقد تخلّى القصيمي عن الالتحاق بهذه المدرسة. وخلال إقامتهما في بغداد؛ حاول الشابّان النجديان الاتّصال بـالعالِم الحنبلي محمود شكري الآلوسي، لكنّهما عَرفا أنّه قد توفّي عام 1924. ولم ينفِ القصيمي محاولة الاتّصال بـالآلوسي، لكنّه لَم يرغب بتوضيح الأمر بشكل دقيق لأسباب تتعلّق حسب اعتقادي بالمرحلة السلفيّة الأولى مِن حياته. تَرك القصيمي مدرسة الأعظمية التي لازمها شهوراً، قاصداً بَعدَها الشام ثُمّ القاهرة حوالي عام 1927 وكان عمره حينها يشرف على التاسعة عشر، ورافقه شخص آخر مع إبن راشد مِن بغداد إسمه عبد الله بن يابس ليلتحقوا جميعاً إلى الأزهر. لمزيد من التفاصيل حول نشأة القصيمي وولادته؛ يراجع: يورغن فازلا، القصيمي بين الأصولية والانشقاق. و: أحمد السباعي، فكر عبد الله القصيمي. و: عبد الله القفاري، القصيمي حياته وفكره. و: صلاح الدين المنجد، دراسة عن القصيمي. و: سليمان الخراشي، القصيمي وجهة نظر أخرى.

هو أحد مفكّري هذا العصر، الذي خرج مِن صحراء نجد القاحلة حاملاً معه دراسته الدينية التقليدية وممتلئاً بها ليدخل إلى الأزهر لأغراض الدراسة، فوَجَد نفسه أمام صراع حقيقي بين التيّارات المؤيّدة للحداثة الأوربية وبين التيّارات الرافضة لها، فثار بدايةً على الأزهر، ونَقَد الخطاب الليبرالي العلماني، وهاجم المذهب الشيعي.

عاصر القصيمي في تلك الفترة وما بعدها هذه التحوّلات على الساحة السياسية والدينية والتي ساعدت في بناء موقف جديد في نقد الذات العربية الإسلامية، فدعا إلى تحرّرها مِن تسلُّط الموروث القديم، ونادى بالانفتاح على العالَم الأوربي والاستفادة منه لبناء واقعاً عربياً جديداً يضاهي العالَم. ثمّ آلت به الأمور أخيراً للتأثّر المباشر في الفكر الغربي لِيَصِل إلى رفض كل أشكال التفكير الديني.

عاين القصيمي على مدى سنينه التي قاربت التسعين آثار الفلسفة الحديثة، وواكب انبثاق الفلسفة الوجودية وفلسفة ما بعد الحداثة، إضافةً إلى التحوّلات السياسية والدينية، فأين كان القصيمي مِن تلك الفلسفات والتحوّلات وما هو موقفه مِنها؟ وما هو موقفه مِن الحكومات العربية ومِن الإنسان العربي المُسْلِم؟ كل ذلك سنقوم بطرحه وسنتعرّف عليه مِن خلال البحث، كما سنتعرّف على أغلب مواقفه مِن العقائد الدينية وأهمّها موقفه مِن التصوّف وبعض الآراء الكلامية الفقهية والعقائدية الإسلامية وكيفية الصراع الطائفي الذي تميّزت به الدوائر الدينية والمذهبية.

أولاً: القصيمي وأُصوله الفكرية.

أ ـ هجوم القصيمي على مُتصوِّفة الأزهر

أقدمَ القصيمي على الدخول في معركة أيديولوجية بدرجة عالية، بفعل الصراع القائم بين التيّار الصوفي داخل الأزهر متمثّلاً بالدّجوي وبين التيّار الوهابي الرافض لكل أشكال التقديس والكرامات للأولياء؛ فقَدَّمَ مِن خلال كتابه البروق النجدية في اكتساح الظلمات الدّجوية 1931 نقاشاً موسّعاً للحجج التي قدَّمها الدّجوي ـ التي كانت معارضة لآراء محمد بن عيد الوهاب في مسألة توحيد الالوهية ـ وبأسلوب وأفكار بدا فيها القصيمي متأثّراً بدراسته الدينية التي تلقّاها؛ ووَجَّه اتّهاماً إلى

الدّجوي بأنّه يُجَوِّز الوسيلة بكلّ المعاني، وعليه أن يَفهم إنّنا حين نبطل الوسيلة وننقض مزاعمه وأدلّته التي هي دعاوى ليس معها براهين إلاّ الهوى والعصبية؛ فإنّما نقصد مِن ذلك به كل هذه الاطلاقات العامّية، إلاّ إذا قيّدناه بنوع دون آخر[1]. فسعى القصيمي في نقده للدّجوي الوصول إلى ما يبتغيه مِن أنّ التوسّل لغير اللّه شِرْك، والخروج رابحاً مِن هذه المجادلة الفقهية باستخدامه الأدلّة الانتقائية كيفما يريد وكيفما يحلو له، حاله حال الجميع مِمَّن يدخلون هكذا نقاشات تأويلية على الرغم مِن أنّها لا تصلح لاكتشاف الحقائق أو التثبُّت منها، إنّه منطق الأدلّة المتكافئة الذي تستطيع مِن خلاله أن تُبرهن على صحّة أي رأي ونقيضه في آن واحد. لكنَّ القصيمي دفعه حماسه اللاشعوري المتوارث والبعيد كل البعد عن الدافع الموضوعي ولَم يكن متوازناً في اتّخاذ مواقفه بين الحماس والذاتية، فكان بذلك مدافعاً عن أيديولوجيا فقهية وعقائدية وسياسية بصورة صارخة وعالية.

تلَقّى كتاب القصيمي الأول ردّة فِعل قويّة جدّاً مِن قِبَل قيادة الأزهر، فعَمِلَت على فصل القصيمي مِن الدراسة. الأمر الذي جعل مِن القصيمي أن يُطوّر هجومه النقدي على المتصوّفة، مِن خلال كتابين آخرين معبِّراً فيهما عن أيديولوجية سلفيّة منخرطة في الصراع السياسي والمذهبي السائد في مصر وخارجها، وتبنّيه مواقِف وهابية أكثر قطعيّة مِن سابقتها، معتمداً هذه المرّة وبصورة أوثق على حُجج محمد بن عبد الوهاب، متّهماً شيوخ الأزهر بممارسة الكثير مِن الاعتقادات الدينية التي تعتبر مُخالفة للمبادئ الأساسية في الإسلام: قَدَّمَ في كتابه شيوخ الأزهر والزيارة في الإسلام 1932 انتقاداً لمتصوّفة الأزهر بأنّهم قاموا بتقوية البِدَع وطعنوا في ما كان يبتغيه السلَف وأنصار السُنّة، وأنّهم أكثروا مِن التشتُّت بما لا يحسن، زاعمين أنّها بِدَع حسِنَة، وهي في حقيقتها مُخالفة لهدى الرسول وهدى الصحابة. وبيَّنَ القصيمي ذلك بالأدلّة العقليّة والنقليّة التي يعتقدها ضِمن دائرته الدينية؛ مِن أنّ كل بُدْعَة في الدين ضلالة، وانّه لا يَصِح بأي حال أن يُزاد على ما كان عليه رسول اللّه (ص) وصحابته[2]. أمّا في كتابه الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم 1934 الذي أكتسب مِنه القصيمي شعبية واسعة فيما بَعد بين أوساط حركة التجديد

(1) القصيمي، البروق النجدية في اكتساح الظلمات الدّجوية، ص20 ـ 21.

(2) القصيمي، شيوخ الأزهر والزيارة في الإسلام، ص5 ـ 12.

الإسلامي، فأنّه استعمل فيه نقداً شديداً لمخالفي المذهب الوهابي معتقداً أنّه بهذا النقد يرضي الله ودينه[1].

جدال القصيمي الطائفي يعلو فيه صوت المذهبية والعصبية القبلية والفئوية، التي تجعل مِنه ومِن أمثاله مِن رجال الدين يأتون بعشَرات الأدلّة التي يزعمون ويعتقدون أنّها عقليّة حسب فهمهم الضيّق داخل دوائرهم الدينية لكي يثبتوا صحّة العقيدة التي نشئوا عليها، عِلْماً أنّهم لَو نشئوا في بيئة أخرى ومذهب آخر لكانت أدلّتهم تلك مِن طراز آخر لإثبات العقيدة نفسها وصحّتها.

وَجَّه القصيمي أيضاً للدّجوي اتّهامات أخرى سياسية زَعم فيها أنّ الدّجوي على ارتباطات سرّية تعمل ضد نظام الحُكم السعودي، وأنّه في حقيقته مِن أتباع الإسلام الزيدي الذي يَعمل لصالح الشيعة التي تحوك المؤامرات ضدّ الوهابيين وآل سعود، وبناءً على ذلك فقد اتّهم القصيمي علماء الأزهر بأنّهم متورّطين في التمرّد الذي حصل عام 1932 ضد ابن سعود في الحجاز[2]. فجاء أسلوب القصيمي بهذه الطريقة الحادّة وهذا الجدال الفقهي والطائفي في الرد على محاوريه. وهذا بالطبع لا يمكن تبريره في النقاش العقلاني أبداً لشخص يدّعي مراراً أنّه يتبنّى تقديم الأدلّة العقلية في الرد على محاوريه، ويمكننا أن نقرأ فيه صفة الغرور والتباهي التي تنعكس عليه لا شعورياً وهو يحاول أن يظهر دولته ومذهبه خير دولة ومذهب. ويمكننا أن نُسمّي ذلك كما سمّاه عالم الاجتماع العراقي علي الوردي 1913 ـ 1995 بالنسبية الاجتماعية، مِن خلال النظرة المتناقضة للناس تجاه دُوَلِهم، فكل فريق يَنظر لها مِن زاويته الخاصّة، وهذا هو ديدن البشر منذ خُلِقَ البشر، وفيه يكمن سر مِن أسرار التاريخ[3].

يتبيّن لنا أنَّ القصيمي كان مؤمناً بـمنطق أُحادي التصوّر والحقيقة، ويرى أنّ الخطأ يكمن في الجانب الآخر، ممّا يدل على إنّه كان مُشبَعاً فكرياً بالايديولوجيا مِن أجل بيان الأهلية المشروعة للمذهب الوهابي في مقابل مواجهة بَقيّة العقائد

(1) القصيمي، الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم، ص9.

(2) القصيمي، الفصل الحاسم بين الوهابين ومخالفيهم، ص15 ـ 16، وص175 ـ 177.

(3) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج1، ص201 ـ 204.

والمذاهب. وعلى الرغم مِن أنّ القصيمي بدا مدافعاً عن مشروعية المذهب الوهابي وأيديولوجيته وإسقاط الآخر؛ لكنّنا نستطيع أن نستنتج ونقرأ بداياته التي أفصحت لنا عن بداية فِكر مُدَقِّق ومعترض لِما أبداه مِن تساؤلات وإشكالات، وامتلاكه الجرأة الكاملة في طرحها[1]، ولَم يكتفِ بذلك، إذ قَدَّم استدلالات عقليّة ونقليّة، بالرغم مِن أنّها استدلالات عقليّة بالمفهوم الفقهي والعقائدي لا بالمفهوم الفلسفي، وكانت أغلبها استدلالات انتقائية غير كافية لتكوين نتائج واستدلالات فلسفيّة، ومع ذلك يمكننا القول أنّه كان يمتلك فكراً يقظاً ونظرة فاحصة ومدقّقة، وربّما كان ارتداده فيما بَعد على المذاهب والأديان والمعتقدات مَرَدّهُ إلى عدم اقتناعه بالتصوّرات المطلقة التي لا تورث سوى إذلال الذات وتكميم الفِكر. وربّما يتردّد في أذهاننا تساؤل: إذا كان القصيمي يَحْمِل فكراً كهذا؛ فكيف وقَعَ واستسلم للتصوّرات المطلقة، بصورة بدت أكثر راديكالية حتّى مِن رأس الهرم الوهابي؟ أيمكننا أن نَعِدهُ استجاب إلى وظيفة الدفاع عن الفكر الوهابي في مواجهة المتصوّفة بفعل الظروف الاجتماعية والسياسية وإقامته في مصر؟ لهذا حاول رَسم حدودٍ مفتعلة بين الحق والباطل وبين المؤمن والكافر، ليصبح المفكّر والمُمَثّل الأوحد عن النظام السعودي الذي يؤمن إيماناً قاطعاً بالفكر الوهابي كمعتقد ومذهب، ألَم ينقلب القصيمي فكرياً لاحقاً ويتمرّد ويثأر على ذاته وطبقته وتأريخه؟[2] عندما يقول: «ومِن المحتوم أن نتصوّر أنّ أفكارنا ورغباتنا ومُثُلنا هي التي تصوغ نشاطاتنا وتوجّهها وتهبها النظام، وهي التي تأمرها وتنهاها، غير أنّ للحقيقة بقيّة أخرى... ما الذي يصنع تلك المُثُل والرغبات والإرادات ويجعلنا نُصمِّم على الاستجابة لها؟ إنّها ليست شيئاً، ولكنّها تعبير عن شيء، تعبير عن جوع وضعف الإنسان وأنانيته وخداعه وعدوانه وحتميّته، وليست تعبيراً عمّا فيه، أو عمّا يتعشّقه مِن نُبل ونزاهة وصدق وفدائية...»[3]. أيمكننا أن نقول أنّه وَظَّف تفكيره بصورة قبليّة لخدمة دولة الحجاز التي كانت تنافس السلطة الرمزية للخلافة العثمانية؟ هذا التوظيف الذي

(1) سليمان الخراشي، القصيمي وجهة نظر أخرى، ص 9.

(2) يوسف بن عدي، عبد الله القصيمي: من المدافعة الايديولوجية الى التفكير بالمعول الهدام، الفلسفة العربية المعاصرة، استكتاب الرابطة العربية الاكاديمية لفلسفة، مجموعة مؤلفين، ص663 ـ 688.

(3) عبد الله القصيمي، كبرياء التاريخ في مأزق، ص232.

جَعَل القصيمي لآخر يوم مِن حياته لا يرضَ أن يبوح به ويتكلّم عنه لأنه توظيف يُذَكِّره بفترة مظلمة مِن حياته الفكرية.

ب ـ تحويل النقد من الأزهر إلى الليبراليين

شهد القصيمي في عشرينات القرن الماضي جميع التحوّلات السياسية والفكرية في التاريخ العربي والإسلامي، وهو شاب في العشرين مِن عمره، إذ بلغت الصراعات أوجها بين الأقطاب والتيّارات الأيديولوجية داخل الحياة السياسية العامّة في القاهرة. فكان على تماس واتّصال مع النزاعات القائمة بين الأزهر وبين الحركات السلفيّة والليبراليين، فانظم إلى الائتلاف القائم بين سلفيّة رشيد رضا والإسلام الوهابي المتمثّل بالحكومة السعودية، وواصل انتقاداته، لكن هذه المَرَّة لَم تكن على الأزهر، فقد حَوّل نقده إلى الليبراليين وبالأخص إلى هيكل الذي نشر مقالات حول حياة النبي مُحمّد (ص) عام 1932. وبعد ازدياد شعبية القصيمي في الثلاثينات أصبح يحتل مركزاً رئيسي في النقاشات الداخلية الدائرة بين أوساط الحركات الإسلامية السلفيّة، وممثّلاً رئيسي لهم في الرد على الأزهر والمتصوّفة مِن جهة والتصدي لِلمَد والتوسّع العلماني الليبرالي مِن جهة أخرى. وبالفعل فقد دَفَعَهُ ذلك إلى إصدار كتابه مشكلات الأحاديث النبويّة وبيانها عام 1934 الذي كان مُرَكّزاً على الليبراليين أكثر مِن متصوّفة الأزهر.

حاول هيكل تغليف أفكار(العلمية الوضعية) بتعابير إسلامية، معتقداً أنّها سَتُحقّق نوع مِن المصالحة بينها وبين التصوّرات الإسلامية؛ فَوَضَع النبي مُحمّد (ص) كإنسان في مركز الأحداث، وتخليص سيرة حياته مِن التزيينات التي أضافتها الحكايات والتقاليد الشعبية. وهنا نَجِده يقترب مِن الكتّاب السلَفيين في هذه النقطة، لكنّه لَم يكن يؤمن بـإخضاع العقل إلى الوحي عند الضرورة التي يقول بها أكثر علماء الدين، وكل ما كان يهمّه هو دعم قِيَم العلميّة الوضعيّة عن طريق عقلنة الإسلام[1]. فيرى لا وجود للمعجزات سوى معجزة نزول القرآن على مُحمّد، وأنّ كل ما جاء في الروايات الاعجازيّة هي نابعة مِن اجتهاد وحاجة الرُواة لتعزيز الرسالة المحمّدية، فالنبي مُحمّد إنسان نموذجي متكامل يكفي للتعبير عن رسالته،

(1) محمد حسين هيكل، حياة محمد، تقديم: محمد المراغي، ص21 ـ 42.

ويختلف عن سابقيه مِن الأنبياء الذين تحتاج رسالاتهم إلى معجزات لتصديقها،لأنّ منطق العقل بتلك الفترة لَم يكن قد بَلَغ النُضج لأدراك حقيقة الخالق، أمّا مسألة شَق صدر مُحمّد فتتناقض مع الرسالة القرآنية التي قامت على منطق العقل، لأنّ سُنّة اللّه لا تعرف الاستثناء، فلا بُد مِن رفضها[1].

نشر القصيمي بالمقابل وبالتوازي سلسلة مقالات في مجلّة الكواكب الغرّاء في القاهرة، قال فيها إنّنا نؤمن بأشياء مادّيّة مُرَكَّبة كثيرة، ولكنّنا لا نراها ولا نحسّها، فكيف يُؤمنون بها وينكرون أُموراً أخرى[2]. وركّز القصيمي على آيات وحديث المعراج، واعتبره قد شاع بين الخاصّة والعامّة بما يكفي لأن يكون مِن المؤَثّرات التي لا تقبل النزاع، وأنّ المعراج ثابت في القرآن والسنّة المتواترة ويعتبر مِن يقينيات الدين[3]. وحاول القصيمي أن يَرِد على أقوال هيكل محاولًا أن يُعقلِن المعجزة ويفسّرها حسب ما يريد، ويعتبر أنّ ظاهرة شَق صدر مُحمّد لا تتعارض ولا تتناقض مع طبيعة النبي الإنسانية؛ لأنّ أي جرّاح قادر على شَق جِسْم الإنسان؛ فلماذا يتعذّر هذا على اللّه وملائكته؟ وإنّ هيكل وقَعَ في خطأ منطقي عندما يَقْبَل ظهور المعجزات مع أنبياء سابقين وينفي ظهورها مع النبي مُحمّد (ص)[4]. ورفض القصيمي أيضاً تفسير هيكل لصعود النبي إلى السماء صعوداً روحياً وليس جسدياً، واعتبره تفسيراً صوفياً لِما يُسمّى بـ(وحدة الوجود) الذي يساوي الخالق بمخلوقاته وتشبيه اللّه بالآلهة المتعدّدة التي كانت في الجاهلية، وهذا يتناقض مع رفض هيكل للمعجزات والظواهر فوق الطبيعية وتأكيده على طبيعة مُحمّد البشرية[5]. بالنتيجة يرى القصيمي أنّ كِتاب هيكل فيه نقصاً واضحاً لأنّه كَتَب عن النبي كـ(ـسياسي) وقائد مُحارِب ولَم يَكْتُب عنه كـ(رسول) عابد وإمام مُتعلِّق بالسماء[6].

أنّ ما قدّمه القصيمي وهيكل مِن أدلّةٍ مادّيةٍ وعقائدية تضعنا أمام تساؤل هو:

---

(1) هيكل، حياة مُحمّد، ص 547 ـ 569.

(2) القصيمي، مشكلات الأحاديث النبويّة وبيانها، دار الانتشار العربي، بيروت ـ لبنان، ط2، 2006، ص23.

(3) القصيمي، مشكلات الأحاديث النبويّة وبيانها، ص151 ـ 153.

(4) عبد اللّه القصيمي، نقد كتاب حياة مُحمّد، ص40 ـ 43.

(5) محمد حسين هيكل، حياة مُحمّد، ص574 ـ 581. وأيضاً: القصيمي، نقد كتاب حياة مُحمّد، ص 18 ـ 22.

(6) عبد اللّه القصيمي، نقد كتاب حياة مُحمّد، ص66 ـ 67.

هل يحتاج الدين ومعجزاته والإيمان به إلى تقديم أدلّة مِن هذا النوع؟ وهل يمكننا تفسير المعجزات الدينية ما دام الإيمان بها ضمن الدائرة الاعتقادية الدينية هو إيمان تسليمي؟ فيمكننا القول أنّنا إذا أردنا تفسير المعجزة علميّاً وعقليّاً فهذا يعني أنّنا سنقتل معناها، فالمعجزة عندما تصبح في متناول العقل وإمكانية البرهنة عليها؛ تكون حينها فاقدة لمعناها، لأنّها ستكون ممكنة عقلاً، لذلك نرى أنّ المعجزة لا تُعقلن، ومَن يؤمن بالغيب فلا يحتاج إلى أدلّة علمية أو عقلية مهما كان نوعها، وبالتالي فأنّ المعجزة يمكننا أن نعتبرها هي مقولة مِن مقولات المنطق الديني للذين يؤمنون بالغيب.

يمكننا القول أنّ هيكل حاول أن يُقَدِّم طرحاً توفيقياً يجعل مِن الإسلام ونبيّه أكثر مقبولية في الأوساط العلمانية، إلى جانب ذلك أراد أن يُعطي انطباعاً جيّداً للإسلاميين بأنّ الليبراليين حِزب لا يرفض الدين ومُسَلَّماته، وبالمقابل يعطي انطباعاً للعلمانيين بأنّهم حزب لا يُوْغِل بـ(الخرافة). أمّا القصيمي فقد وَقَعَ في تناقضات كثيرة واضحة واستدلالات لا داعي لها، فيبدو أنّه أخذ على النقد وَدَفَعه الغرور لكي يستمر في ذلك لأنّ بداخله رفضاً وثورةً لكلّ شيء، فعندما تَوَقّف عن نقد الأزهر لأسباب سياسية امتثالاً لأوامر أسياده العليا؛ فلَم يكن أمامه سوى الاستمرار فقام بنقد كتاب هيكل. وأهَم ما وَقَع به القصيمي مِن تناقض هو مسألة (الأموات) التي كان قد اتّخذ فيها موقفاً صارماً ضدّ الدجوي: مِن أنّ الأموات قد انقطعت حياتهم في الدنيا إلى الأبد، ونراه الآن في نقده لهيكل يقول: إنّ إحياء الأموات ليس بأمر عسير وبعيد عن الله، وهذا يعني أنّ مسألة إحياء الأموات أمر ممكن وليس غير ممكن.

ج ـ دعوة القصيمي لكسب التأييد للأيديولوجية الوهابية.

بعد تأييد الأوساط السلفيّة والدوائر الوهابية لكتاب هيكل: حياة مُحمّد؛ سارع القصيمي بطريقة ذكيّة لاستعادة تأييد هذه الأوساط له بنشره لكتابه الثورة الوهابية 1935. في العام نفسه الذي اعترفت فيه الحكومة المصرية بصورة رسمية بالمملكة العربية السعودية[1]. فحاول القصيمي استغلال هذه المناسبة ليُقَدِّم

(1) محمد حسين هيكل، مذكّرات في السياسة المصرية، ج1، ص329 ـ 330.

الوهابية كمذهب يدعو إلى ثورة روحية لتحرير العقل البشري والدين الإسلامي مِن الخرافات[1]، وثورة على العبودية والتعسّف والسيطرة الأجنبية!! وعَدّها ثورة متميّزة بمضمونها الأخلاقي عن كلّ الثورات الأخرى في الشرق والغرب بما فيها الثورة الفرنسية وشبيهاتها التي تَحْمل مضمونا ماديّاً فقط حسب اعتقاده[2].

حاول القصيمي أن يعطي لما سمّاه بـ(الثورة الوهابية) أهمّية كبيرة، وجعلها مبرّراً لتحقيق النصر بالنهاية على الآخرين، رغم أنّ العرب أجمع متخلّفون عن أوربا مِن الناحية الماديّة والتّقنيّة؛ لأنّ الوهابية حسب اعتقاده تمتلك عقيدة دينية وقوّة أخلاقية!![3].

استطاع القصيمي بهذا الكتاب أن يلفت إليه الأنظار المتطرّفة والأصولية بقوّة ويعزّز مِن صورته واسمه راعياً وداعياً لمصالح الدولة السعودية في مصر، وكأنّه يريد أن يقول للدولة السعودية: إنّ لك في مصر شخصاً يمكنك الاعتماد عليه، ليكون سانداً لدعوتك ومعارضاً لأعدائك.

د ـ مواقف القصيمي الوهابية اتّجاه الشيعة

عبَّر القصيمي عن موقفه تجاه الشيعة بصورة مُرَكَّزة في كتابه الصراع بين الإسلام والوثنية على أساس المشتركات التي تَجمع بينهم وبين المتصوّفة في تقديس الأئمّة والأضرحة وزيارة القبور والأماكن المقدّسة. وباستطاعتنا القول أنّ القصيمي أضحى جرّاء ذلك مِن أشهر دُعاة الإسلام المتطرّف وتعزيز سُمْعَته كمجادل صدامي مِن طراز رفيع، بعد أن استطاع قبلها أن يُوَجِّه سِهام نقده للمتصوّفة والليبراليين. فجاءت خلفية كتاب القصيمي حول مسألتين رئيسيتين هما: ـ

1 ـ المسألة السياسية

كانت خلفية القصيمي السياسية لنقد الشيعة مُوجَّهة ضد ممارساتهم ومواقفهم الدينية اثر انفجار النزاع الأدبي بين الوهابية وبين الشيعة عندما احتلّ الوهابية

---

(1) صالح التميمي، من أخبار المنتكسين: مع الأسباب والعلاج، ص78.

(2) القصيمي، الثورة الوهابية، ص5 ـ 10.

(3) القصيمي، الثورة الوهابية، ص97 ـ 108.

الحجاز عام 1924 بعد أن كانت قد احتلّت قَبْلَها مناطق عِدَّة مِنها ما هوَ مُقدَّس لدى المسلمين بشكل عام. وقد وَصَفَ الشيعة تلك الفترة بأنّها حُقْبة دموَيّة في تاريخ الجزيرة العربية، لأنّ الوهابية لَم يُفَرِّقوا في هجومهم بين صغير وكبير وبين رجل وامرأة وبين عالم وجاهل، وصبّوا غضبهم ولعنتهم على الجميع باسم التوحيد الذي قام بدماء الأبرياء بغير سبب شرعي، بحجّة أنّ أبناء الجزيرة العربية وما حَوْلها مِن المسلمين هُم مشركين وتَحِل دمائهم وأموالهم، فقتلوا دون تمييز وذبحوا الرضيع على صدر أمّه وعمدوا قطع أيدي النساء لانتزاع الحُلِي مُنهن، فَوَجَّه الشيعة اتّهاماً للوهابية: بأنّ محمد بن عبد الوهاب وأتباعه مِن الأعراب يُنفِّذون مؤامرةً خارجية على بلاد الإسلام[1].

عَدَّ المسلمون ـ لاسيّما الشيعة ـ أنّ الوهابية فِرْقة متطرّفة متشدّدة أشبه بالخوارج، وجاء هذا الموقف بسبب المجزرة البشعة التي قام بها الوهابيون بالهجوم على منطقة كربلاء ومراقدها المقدّسة عام 1802م الذي يعتبر يوماً مقدّساً لدى الشيعة معروفاً بعيد الغدير[2]. وبقيَ هذا الموقف الشيعي تِجاه الوهابية مُتَرسِّخاً لديهم[3]، وازداد هذا الموقف حدّةً وبغضاً بعد حَمْلة الاعتداءات التي استمرت بها الوهابيّة على المناطق المجاورة للجزيرة العربية التي انتهت باحتلال مناطق الحجاز عام 1924 واستيلاؤهم على مناطق يقطنها سكّان شيعة كان أبرزها منطقة الإحساء، وقيامهم بضم جالية شعبية واسعة فيها إلى نطاق الحكم الوهابي واتّخاذ بحقّهم ممارسات قمعية تمييزية، الأمر الذي صَعَّد مِن غَضَب علماء ومثقّفي الشيعة ليقوموا بتأليف ونشر بعض الكُتب للرّد بها على الوهابيين؛ فقام الكاتب الشيعي السوري المعروف: محسن الأمين العاملي عام 1927 بنشر كتابه: كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبد الوهاب[4]. فردّ القصيمي على كتاب العاملي بصورة متطرّفة واتّهم الشيعة بأنّها تنتمي إلى

(1) محسن الأمين الحسيني العاملي، كشف الارتياب عن أتباع محمد بن عبد الوهاب، ص18. و: ناصر السعيد، تاريخ آل سعو، ص193، 359.

(2) ستيفن همسلي، لونكريك، أربع قرون مِن تاريخ العراق الحديث، ترجمة: جعفر خيّاط، ص211.

(3) علي الوردي، لمحات اجتماعية، ج1، ص 198 ـ 199.

(4) محسن الأمين العاملي، كشف الارتياب عن أتباع محمد بن عبد الوهاب، مج1، 1986، ص7 ـ 18.

اتّجاه فكري ذات أُصول يهودية هدفه القضاء على الإسلام، يرجع إلى عبد اللّه بن سبأ، وهو اتّجاه دخيل على الإسلام جاء مِن عناصر غير عربيّة، هدفه زرع العداء ضدّ الحكم السعودي بين الدول العربية والإسلامية[1].

يعتبر عبد اللّه بن سبأ الذي يلصقونه بالشيعة أو يلصقون الشيعة به؛ مرفوض مِن قِبَل كُتُب الشيعة بأجمعها وقد أعلنوا لعنته والبراءة مِنه[2]. ويبدو أنّ حكايته قد شكّك بها الكثير مِن المفكّرين والكتّاب مِن السُنّة والشيعة، لأنّ مَن حاكها قد استعمل ما يثير الحساسية بين اليهود وبين المسلمين، فربطوا ابن سبأ بـاليهود ثُمّ بـفرقة إسلامية لكي يُهيّجوا الجماهير ضد خصومهم[3].

2 ـ المسألة الفقهية والعقائدية

يُمَثِّل كتاب القصيمي الصراع بين الإسلام والوثنية بجزأيه مراجعة نقدية مِن الناحية الفقهية والعقائدية لكتاب أصول الكافي لمحمد ابن يعقوب الكليني، الذي يُعَد مِن المراجع الأساسيّة عند الشيعة. فحاول القصيمي أن يُرَكِّز على ثوابت الخطاب الشيعي في الأصول الدينية وأهمّها الإمامة التي يعتبرها الشيعة أصل مِن أصول الدين[4]. وحسب رأي القصيمي أنّ الشيعة تَعتمد التأويل، فتعتقد أنّ الأئمّة يُوحى إليهم كالأنبياء، ولأجل ذلك يجعلون الإمامة أساس الدين وقاعدته، ويتوَلَّد مِن ذلك أنّ الأئمّة أعلم مِن الأنبياء ومِن الملائكة ومِن العالَمِين جميعاً، وفضلاً عن ذلك يعتقدون بأنّ القرآن ضائع مِنه ثلاثة أرباعه ولَم يُجْمَع كلّه، وأنّ علمه بأجمعه عند أئمّتهم فقط[5].

يرى القصيمي أنّ التأويل لا ضابط لَه شرعاً ولا نقلاً؛ لأنّه يُفسِّر القرآن حسبما يشاء، فراح الشيعة ينكرون رؤية اللّه يوم القيامة وإنكار صفاته في أن يكون خالقاً لأفعال العباد، بينما إنّ مسألة الرؤية وأساسها لا يتعارضان أبداً، ولكنّ التعارض هو

(1) القصيمي، الصراع بين الإسلام والوثنية، ص6 ـ 20، 39، 477 ـ 530.
(2) محمد حسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص115 ـ 116.
(3) علي الوردي، وعاظ السلاطين، ص96 ـ 98، 273 ـ 276.
(4) مرتضى مُطَهّري، الإمامة، سلسلة أصول الدين، ترجمة: جواد علي كسار، ص37.
(5) القصيمي، الصراع بين الإسلام والوثنية، ج1، ص4 ـ 6.

بين الآيات وبين ما يزعمه الشيعة مِن تأويل عقلي لَها. لذلك فالتأويل مرفوض لأنّنا لو سَمحنا به لأصبح الدين مَحَط تنازع[1].

تميّزت الشيعة عن سائر فِرَق المسلمين في مسألة الإمامة بفارق يُعَد جوهرياً أصلياً[2]، اتّسم بأهمّية استثنائية لاعتقادهم بأنّها استمرار للنبوّة، وعليه لا يجوز أن يخلو أي عصر مِن العصور مِن إمام مفروض الطاعة. وعليه فإنّ الشيعة تعتقد بـالإمامة بصيغة التعيين مِن قِبَل النبي وبِوَحي مِن اللّه إليه، وأنّ الإمام كالنبي مِن حيث صفاته والمواقع القياديّة التي تَتمثّل به، فـالإمام يحمل صفة قيادة المجتمع سياسياً ودينياً وولايةً تكوينية، وكما أنّ النبي مُسَدَّد بالتسديد الإلهي؛ كذلك يكون الإمام الذي يخْلِفه مُسدّداً بالتسديد الإلهي، لكنّه لا يوحى إليه كالنبي؛ لأنّ كل ما يجب أن يُعرف عن الإسلام قد أخبر اللّه به رسوله، ولكنّ الصيغة الكاملة للأحكام التي أخبرها النبي صلى اللّه عليه وآله للناس لَم تَظهر موضوعاتها كاملةً في عصره.

هذا الجدال الفقهي والعقائدي كان منذ النصف الثاني للقرن الأوّل الهجري، وأخذ فيما بَعد يستغرق حيّزاً كبيراً وبدون نتائج على الرغم مِن أنّه امتدّ لمجلّدات وأوقات كبيرة فصّلوا به وفرَّعوا فيه جيلاً بَعد جيل حتّى وصلوا به إلى هذا التضخّم العجيب[3]. وكما أشرنا سلفاً أنّه جدال تكافؤ الأدلّة؛ فكلّ فريق مِنهم يعتبر نفسه قد أَقحم خصمه بقوّة أدلّته العقليّة والنقليّة[4].

أنّ نزعة التكفير لدى الوهابيين كانت مِن أسباب فشلهم وبغض الأُمم لَهُم مِن الناحية النظرية والعملية؛ إذ يُعاب عليهم التطرّف وسَلْب الحرّيات والتوَتّر وقيام الحروب، فلَم يكونوا دُعاة سلام، وغسلوا أدمغة معتقديهم بإعطائهم الحجّة المشروعة لقتال المخالفين لَهُم بحماس منقطع النظير، فـالبدو الذين قامت ثقافتهم الاجتماعية على الغزو والنهب منذ قديم الزمان لا يمكن أن يتركوا ذلك ما لَم يجدوا مجالاً آخر يُعوّضهم عنه، فالواقع أنّ الوهابية أشغلت البدو بغزو أوسع نطاقاً وأكثر غنماً ممّا كانوا قد اعتادوا عليه مِن قَبْل، ففتَحت أمامهم المجال

(1) القصيمي، الصراع بين الإسلام والوثنية، ج1، الصفحات: 18، 74، 91، 93، 102 ـ 103.

(2) ينظر: محمد حسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص145.

(3) علي الوردي، لمحات اجتماعية، ج1، ص307.

(4) علي الوردي، لمحات اجتماعية، ج1، ص138 ـ 139.

لغزو البلاد المجاورة بدلاً مِن غزو بعضهم بعضاً، بالإضافة إلى ما وعدوهم به مِن الفوز بالغنائم الكبرى في جنّة الفردوس. لكنّنا نستطيع القول أنّ الدولة السعودية الوهابية قد نجحت كدولة قائمة إلى الآن بإمكانيات مادّية عالية، إذ أنّ الحالة الاقتصادية تلعب دوراً مهمّاً مِن حيث قيامها لبنى تحتية قوّية، وتسلّح عالي تحسب له الدول الأخرى حساباً ليس بالقليل بإعادة توازنات المنطقة. وبالتالي فإنّنا إذا أردنا الحكم على نجاحهم وفشلهم فيُعَد الأمر نسبي وليس مطلق.

تُعَد معركة القصيمي ضدّ الشيعة والمتصوفة والليبراليين معركة أيديولوجية ومذهبية واضحة المعالِم، إذ كان يتكلّم بكل جرأة أيديولوجية من أنّ الحكومة السعودية اليوم هي الأمل المنبلج للمسلمين وللعرب بين دياجي اليأس القاتمة المحيطة بأرجاء الإسلام وأرجاء كل شيء عربي، فَمَن قَدح فيه كان قَدْحه مُسدّداً إلى فؤاد الإسلام النابض وقلب العروبة... فحقّ على كل مُسلم الغيرة على هذه الحكومة ما استطاع[1].

ثانياً ـ مواقف القصيمي النقدية تجاه التراث وأفكار الأصالة

أ ـ بداية التحول الفكري لدى القصيمي

تميّزت كتابات القصيمي في الأربعينات بحالة مِن الإرباك؛ لتداخلها بين النقد الذاتي الإصلاحي مِن جهة والهجوم على اليوتوبيا الاجتماعية للسلفيّة الجديدة مِن جهة أخرى؛ ويمكننا اعتبارها حالة طبيعية لامتياز جميع التحوّلات بها، لهذا لا نستطيع الجزم بأنّها تُمثّل قطيعة كاملة مع مواقفه السابقة، وإنّما يمكننا القول إنّها كانت الرابط والامتداد الفكري بين أفكاره السلفيّة الوهابيّة المتشدّدة وبين هجومه اللاحق على معظم أشكال التعبير الدينية التي اعتبرها تُمَثِّل عائقاً في طريق التقدّم.

بدا القصيمي مؤيّداً ومناصراً لأفكار الحرّية والتحرّر والانفتاح على الآخر بصورة أكثر مِن طُرُق التفكير المتَّبعة لدى جميع الحركات السلفيّة بما فيها السلَفيّة

---

(1) القصيمي، الصراع بين الإسلام والوثنية، ج1، ص20.

الجديدة، بعد أن كانت مؤلّفاته لا تخرج مِن دائرة النقاش الإسلامي الداخلي، وبَدَءَ مرحلة جديدة رَكَّز فيها على الواقع المرير الذي تعيشه الأمّة الإسلامية والعربية مِن تفاوت واضح بينها وبين العالَم الأوربي مِن النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية[1].

ناقش القصيمي مسألة التخلّف والعجز العربي والإسلامي، ورَفَضَ القول بأنّ الظروف السياسية هي المسؤولة عن ذلك التخلّف؛ لأنّ هناك دُوَل وشعوب ليس لها قادة سياسيون وليس لها حكومات كـ(اليهود والأرمن والأقلّيّات المسيحيّة)، لكنّها امتازت بتحقيق نجاحات عالية في ميدان الصناعة والتجارة والثقافة، ونراها تميّزت بالسيطرة على الشرق الأوسط في هذه المجالات. كما أنّ القول بأنّ الاستعمار هو السبب الرئيسي في هذا التخلُّف يعتبر مرفوض أيضاً؛ لأنّ التخلُّف والانحطاط العربي والإسلامي كان قد بدأ قَبْل التوَسُّع الاستعماري الأوربي. كما رفضَ التفسير القائل بأنّ الموقع الجغرافي وتوزيع الموارد الطبيعية هي سبب التخلُّف؛ وذلك لأنّ الحضارات القديمة الكبرى كـ(المصرية والآشورية والبابلية) وإرثها الفكري كانت السبب المباشر في النهضة الأوربية[2].

حاول القصيمي أن يدحض كلّ النظريات التي تنطلق مِن تفوّق العِرْق الآري التي ترى أنّ تخلّف العرب هو عرقيّاً واعتبرها تستند إلى الدارونية التي تُميِّز بين الإنسان الراقي والإنسان المنحط[3]. إذ يرى أنّ الشعوب الإسلامية لَم تُلاقِ صعوبة في ذلك؛ لأنّها أقامت حضارات عظيمة قد تفَوّقت بها على أوربا لفترة طويلة مِن الزمن، فضلاً عن ذلك فأنّ مِثال اليابان قد أثبت خطأ جميع النظريّات التي تتحدّث عن التفوّق الأوربي الطبيعي[4]،ويرى القصيمي أنّ بطلان النظريّات العرقيّة يثبت بصورة كاملةعندما ننظر إلىالأهمّية الثقافية والاقتصادية التي يتمتع بها اليهود في أوربا وأمريكا. وأخيراً يَذكر القصيمي بأنّ علم التشريح قد أكّد أنّه لا فرق بين دماغ

(1) القصيمي، كيف ذلّ المسلمون، ص5 ـ 12.
(2) القصيمي، كيف ذلّ المسلمون، ص6. وأيضا: القصيمي، هذي هي الأغلال، ص13، 30.
(3) القصيمي، كيف ذُلّ المسلمون، ص8، 99.
(4) القصيمي، كيف ذُلّ المسلمون، ص103.

الإنسان القديم وبين دماغ الإنسان المعاصر[1]، وأنّ أدمغة وعقول الناس الأوربيين لا تختلف عن أدمغة وعقول الناس الشرقيين، ولكنّ الاختلاف يكمن بـالروح الوثّابة والهِمَم التي لا تعرف الكَلَل والمَلَل [2].

حاول القصيمي أن يَقِف على الأسباب التي أدّت إلى تخلّف المسلمين وطالَب بتحرير الفرد مِن كلّ التصوّرات الدينية التي تُعيق إبداعه وتطوّره بما فيها الأفكار التي تتبنّاها السلفيّة الوهابيّة، معتبراً أنّ التفوّق في مجالات الحياة لَم يكن بسبب الإيمان بـالمعتقدات والأخلاق الدينية والروحية، وإنّما بـتحريك الأفكار والقوى الذاتية الفردية [3].

على الرغم من أنَّ القصيمي حاولَ أن يُعطي حلولاً لا تستند أغلبها إلى الأدلّة المُقنِعة والكافية لمعالجة التخلّف العربي والإسلامي، إلاّ أن هذه الانتقالة الدينية تُعتبر بداية الخروج مِن الأفكار والاعتقادات الأصولية القديمة.

ب ـ نقد الثقافة الإسلامية القديمة وعلماؤها

طوّر القصيمي نقده لِيَعم الثقافة الإسلامية برمّتها خلال الألف سَنَة الماضية التي عَدَّها سبباً في انحطاط العالَم الإسلامي لِتَبنّي علماؤها خطاباً أوهموا به الناس وأوصلوهم إلى حالة العجز والضلال والانحطاط والركود؛ بوضْعِهم حدوداً يعتبرون تخطّيها غير ممكن؛ بقولهم أنّ الإنسان خُلِق للتدليل بجهله الطبيعي الذي لا يمكنه التخلّص مِنه، وأنّ العقول مهما فكّرت وحاولت الإقدام في مجالها كلّما ازدادت حيرةً وضلالاً وعجزاً عن المعرفة، ومِن الخير لها أن لا تتقدَّم وتبقى بمكانها حتّى لا تضِلّ، وأنّ الحقيقة أُغلوطة مِن أغاليط الفكر، والذي يبحث عنها لَم يظفر بها، لأنّ عرفان الحقيقة هو خارج نطاق الطاقة البشرية، فليس بإمكان البشرية إدراكها لو اجتمعوا، فليقْنَعوا إذن بالجهل الذي هُم فيه ولِيَدَعوا تَطَلُّب المحال وما لا يُنال، وبذلك التعليل يعتقد القصيمي أنّ علماء الأمّة قد جعلوا شعوبهم تسير نحو التخلّف والاعتقاد بأنّ الإنسان بطبيعته مُنحط وعاجز ولئيم، حتّى

(1) القصيمي، كيف ذُلّ المسلمون، ص106.

(2) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص30.

(3) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص16 ـ 17.

تَعَلَّقَ العالَم الإسلامي بِركابِهم وجرّوه إلى حيث لا يدري أين هو ذاهب، فأصابته القروح والجروح والأحوال المُذهلة، فعجَزَ إلى اليوم أن يستفيق ويشعر بما هو فيه مِن آلام جرّاء كلامهم الذي سار مسار الأمثال وأصبح الناس يُشَكِّكون بكفايتهم الذاتية وبالكفايات الإنسانية، لذلك فأنّ أبشع صورة للأُمّة الفاشلة النكراء هُم هؤلاء الخطباء الذين يكذبون على الناس كلّ جُمعَة بالابتهالات الذليلة ويدعون بالعذاب للآخرين، لكنّ اللّه لن يَصنع ذلك أبداً ولو اتَّبَع الحق أهواءهم لفَسَدَت السموات والأرض وانّ اللّه لا يُغيّر ما بقوم حتّى يُغيّروا ما بأنفسهم، فانّ هؤلاء سلكوا طريقاً مغايراً لتبديد قِواهُم الذاتية والنفسية واستغلّوها بالسباب والدعاء والاتّهام وسائر ألوان الكلام، فوجدوا في ذلك أعظم راحة تُخلّصهم مِن القوى المتوَلّدة مِن اختراق الانفعالات والعواطف[1]،ولكنّنا إذا رجعنا إلى طبيعة الإنسان فنراه محبّاً للنجاح وعاشقاً للكمال ولديه الاستعداد لذلك، لأنّ كلّ الوجود سائر في طريقه سيراً آلياً طبيعياً ليحيا حياةً صحيحةً، وما مِن شيء ينحرف عن هذا المسار إلاّ بسبب طارئ يُعيقُه، وانّ الإنسان هوَ أُوْلى هذه الموجودات بالكمال والحياة القويّة لأنّه أرقاها، فلماذا إذن لا يبلغ هدفه ما دام له استعداد لبلوغه؟[2].

ركّز القصيمي انتقاده على الصوفيين فقط وحمّلهم جميع أسباب التخلّف العربي والإسلامي! فيبدو أنّ المسألة هي عداء مستتر وقديم بين القصيمي ومَن هوَ على شاكلته وبين المتصوّفة التي أرْجَعَ القصيمي أُصولها إلى الأديان الشرقية القديمة ومُسْلِمي الشرق مِن غير العرب! فَخلَط في اتّهاماته بصورة غير واضحة في التعبير بين الصوفية والسحرة والمشعوذين والمتدينين بصفات واحدة باسم الصوفية وجعل الحضارة الإسلامية في الألف عام الماضية كلّها غير مجدية ويستشهد بأقوال ضعيفة وتغاضى الطرف عن بقيّة العلماء. وكان الأجدر به أن يقول أنّ هؤلاء الخطباء لو كرّسوا أقوالهم على توالي العصور في مكافحة الطغاة وإظهار عيوبهم والعمل على تعريف الناس بحقوقهم وواجباتهم لصار البشر على غير ما هو عليه الآن، وأن ينتقد ما ذَهب إليه البعض مِنهم بإيهام الناس بأنّ السلطان المُسْلِم أحقّ

(1) القصيمي، هذي هي الأغلال، (الإيمان به أوّل)، ص27 ـ 39.

(2) القصيمي: هذي هي الأغلال، ص36 ـ 37.

بالإتّباع مهما كان ظالماً[1] ويأتون بما يُسمّونه (الحيل الشرعية) التي برعوا وتفنّنوا بها لإيجاد مُسَوِّغ لكل عَمل مهما كان دنيئاً؛ ألَا يُعَد هذا أمرٌ لا يمكن أن يُطوِّر أمةً أو يُغيِّر وضعاً مُعيّناً؟[2]. وهذا هو حقيقة ما اعتاد عليه علماء الدين عندنا لتأييد أي رأي ونقيضه عندما يريدون البرهنة على رأي يتماشى مع ما يعتقدون به ويتمذهبون عليه[3].

ج ـ حلول القصيمي لتجاوز أسباب التخلّف

يقول القصيمي أنّ مِن المُؤلِم جدّاً يا معاشر المسلمين أنّ الآيات القرآنية الكثيرة، قد نزلت منذ أربعة عشر قرناً ولا نزال غير مُبصرين لها ولكنوزها في الأرض ولكنوزنا أنفسنا التي هي استعداداتها، ولا نزال نحتاج إلى الآخرين ليخرجوها لنا ولَم نُبدِ أي عون صادق في استخراجها والنظر إليها، فالقرآن يُحَدّثنا بقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ الرحمن/1 ـ 4، والبيان هنا هو الإبانة عن الأشياء، فالإنسان مُعَد ومُهَيّأ كي يكون مستطيعاً لبيان هذا الوجود بصورة مطلقة[4]، وأنّ القرآن بالإجمال قائم على جملتين: الثناء على العقل والعِلم، وذمّ الجهل وضُعف العقل، ومِن العبث محاولة إثبات هذه القضيّة بالشواهد فإنّها قضيّة مُسَلَّمة لا خلاف فيها ولا خفاء[5]. وأنّ الخلاف الذي حَصَل هنا هُوَ في تفسير الدعوة إلى العِلم والمُراد منه في النصوص القرآنية، فقد فَهِمَ أغلب الفقهاء هذه النصوص فهماً خاطئاً؛ بأنّه مجرّد أحكاماً فقهية وعقائدية، وراح أغلب المسلمين يعتقدون بذلك ويتبعونهم حتّى تَشَبَّعوا بها بصورة كاملة وتوَصَّلوا إلى نتائج نهائية بأنّ المشاكل الدنيوية لا تُحَل عن طريق سعي الجهود الذاتية! وتراهم إذا تنافَسوا مع آخرين في الأمور العاديّة يبذلون نشاطاً للتفوّق، ولكن إذا لَم يكن تفريغ ضَغْط المُنافس بهذه الطرق الطبيعية تراهم يبحثون عن مخرج جديد لِيُحِل لهم

---

(1) عباس العزاوي المحامي، تاريخ العراق بين احتلالين، ج1، ص262.

(2) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج2، ص 190 ـ 192.

(3) علي الوردي، خوارق اللاشعور أو أسرار الشخصية الناجحة، الفصل الثاني، ص75 ـ 105.

(4) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص46.

(5) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 89 ـ 90.

مشكلتهم، لهذا انتظروا الحلول تأتيهم مِن السماء فقط وهُم جالسون![1]، وجَهَلوا أنّ المراد بالعِلم هو المعرفة مِن حيث هي معرفة، فكلّ معرفة عِلم، فالذي يَنظُر بتتبّع وبَصَر نافذ يرى أنّها تدل على علوم أخرى مِنها اجتماعية ونفسية واقتصادية وقانونية وخُلُقيّة وغيرها[2].

حاول القصيمي أن يتبنّى نموذجاً إصلاحياً للرسالة الإسلامية؛ واعتبر أنّ الانتظار والحلول الجاهزة التي يتشبّث بها المسلمون هي حلولٌ سلبيةٌ تتناقض مع ما جاءت به النصوص القرآنية؛ حيث أنّ القرآن يُؤكِّد العنصر الايجابي والتحفيزي للإنسان ولا يُشجِّع على الركود والجمود والانتظار والاتّكال، فعلى المسلمين إذا أرادوا التخلّص مِن الركود الذي هُم فيه فعلَيهم أن يستفيدوا مِن التراث العلمي للبشرية وأن يعرفوا أنّ لا وجود لِمعرفة ضارّة ولا لِجهل نافع، وأنّ كلّ الشرور مصدرها الجَهل وكلّ الخير مصدره المعرفة[3]، وندّد بأقوال علماء الدين الذين راحوا يدعون بعد صلاتهم بمقاطعة أوربا والبراءة مِنها ودَعَوا اللّه أن يُخَلِّص العالَم والإنسانية مِن هذا العِلم وأهله زاعمين أنّه هو مَن شَبَّ الحروب بتقديمه الوقود، وختموا دعائهم بمطالبة المسلمين بالرجوع إلى الدِين ونَبْذ سواه[4].وهنا يطالب القصيمي بتحسين التعليم ونشر المعارف العلمية في الدول العربية والإسلامية وتحديثها[5].

يرى القصيمي أنّ تاريخ قضيّة المرأة مع الرجل تاريخ طويل اتّسم بالعمل على ظُلْمِها وجَعْلِها غارقة في الجهل بعد أن خُلِقت فطرياً دون تمييز بينها وبين الرجل مِن الناحية الاجتماعية، وأنّ الإسلام قد سعى سعياً كبيراً في سبيل المرأة لينقذها مِن هذه المظالم، فرفع عنها الأغلال وضَمِنَ لها حقوقاً عظيمةً، مسجّلاً حقوقها الواجبة والمشروعة في القرآن لتُتلى في الصلوات وفي كلّ مكان وأمر بتعليمها ووَجَّه لها الخطاب كما يُوَجَّه للرجل سواء، ورفَعَ عنها إكراه الأب والأخ والأقارب

(1) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 35 ـ 43.

(2) القصيمي: هذي هي الأغلال، ص91.

(3) القصيمي: هذي هي الأغلال، ص 89 ـ 90.

(4) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص92.

(5) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص49 ـ 67، و، ص 88 ـ 93.

والزوج وأقاربه، وفرَضَ لها الميراث كما للرجل وصَنعَ لها كلّ شيء جميل طيّب [(6)]. ويعتقد القصيمي أنّ ما أعطاه الإسلام للمرأة مِن مسؤولية وحق التَعَلُّم لتكون أمام مُهمّة إسعاد الأُمّة كلّها وتربيتها وتوجيهها وسَوقّها إلى الخير والكمال، مفنّداً قول البعض مِن أنّ المرأة خُلِقت للبيت وليس للعمل خارج المنزل، معتبراً أنّ العمل المنزلي بالذات يحتاج إلى نساء متعلّمات ومتحضّرات لكي يوَفرنّ الراحة والسعادة للأسرة مِن خلال التنظيم والاقتصاد المنزلي والتربية والرعاية الصحية وحل مشاكل أفراد الأسرة، فكل ذلك يصعب على المرأة المتعلّمة، فكيف بالمرأة الجاهلة والمنعزلة، ومِن أجل ذلك يؤكّد القصيمي أنّ تعليم المرأة أوجب وأبدى مِن تعليم الرجل؛ لأنّ الرجال هُم أطفال البيت، ويترتّب على ذلك أنّ مستقبل المجتمع يكون بيد المرأة[(7)].

ردّ القصيمي على مَن يَعتقد بالفصل بين الجنسين وأنّ تعليم المرأة يفسد أخلاقها وانّ الدين يرفضه لأنّه يجعلها بنفس المستوى مع الرجل ممّا يؤدّي إلى عدم طاعتهنّ لأزواجهنّ[(8)]. ويدعو إلى عدّة حلول لتلافي هذا الإشكال، فيرى أنّ الفصل بين الجنسّين يجعل المسلمين يدخلون لحظة الزواج عالَماً غريباً لعدم اتّصالهم بالجنس الآخر، وهذا لا يمكن أن يكون منسجماً مع ما يبتغيه الدين؛ لأنّ الفُقهاء لا يجوّزون عقد الشراء والبيع مِن دون رؤية الشيء المُباع، ولكنّهم لا يجدون أي عيب مِن أن يقدِم المرء على ربط حياته ومصيره بامرأة ستكون سيّدة بيته المطلقة دون أن يدري عنها شيئاً سوى أنّها امرأة، فعلى مَن يدعو إلى الفصل بين الجنسين أن يفكّر بالدّول التي سيطرت على العالَم الإسلامي؛ فبريطانيا مثلاً كان لنسائها المتعلّمات في الحرب العالمية الثانية دوراً كبيراً في المجتمع أدّى إلى انتصارها بتولّيهنّ مهاماً خاصّةً ودعمهنّ للرجال الذاهبين للحرب معنوياً وعملياً، كما أنّ الاختلاط له فعلاً سحريّاً لِما يشيعه مِن نشاط عقلي وروحي وقلبي بينهما، وقد أثبتت التجارب أنّ المعامل والمدارس والمستشفيات التي يتواجد فيها الجنسين معاً تُحقِّق نجاحاً أكبر مِن التي تقتصر على جنساً واحداً، وأنّنا كلّما

(6) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص97 ـ 100.

(7) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص100 ـ 101.

(8) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص101 ـ 102.

غالينا في الفصل بين الجنسين كلّما ازداد تطلّبهما للآخر، وكلّما أدنينا أحدهما مِن الآخر كلّما خفّت شدّة الطلب بينهما وهبطت حرارة الغريزة المكبوتة والمتوهّجة وأصبح الاجتماع والافتراق مألوفَين[1]. ويدعو القصيمي المسلمين أن ينظروا إلى التاريخ؛ فلا يوجد عالِمٌ أو أديبٌ أو قائدٌ استطاع أن يكون له شأنٌ عظيمٌ إلاّ وكانت المرأة تقف وراءه؛ فأوربا وأمريكا واليابان اليوم لَم تَبلُغ هذا الشأن في الصناعة والعِلم إلاّ لأنّ نساءهم مِن وراءهم وأمامَهم وخلفهم، لهذا راحت الأمم الراقية اليوم تشترط في زوجات بعض رجالها الرسميين أن يكُنَّ بصفات معيّنة معلومة مِن الثقافة وسموّ المدارك والأفكار[2].

لقد بالَغَ القصيمي كثيراً بإرجاع مستقبل المجتمع وتفوّق الرجال كلّه إلى المرأة، ولَم يُقَدِّم لنا القصيمي حلولاً جديدةً وأدلةً واقعيةً يمكن الاعتماد عليها؛ فلا زال مُتَمَسِّكاً بالحلول التقليدية التي لَم تَخرج مِن الدائرة الاعتقادية الدينية، فنظرَ إلى القرآن بأنّه عامٌّ وشاملٌ وفيه كلّ شيء، لكنّنا نرى أنّ المعتقد الديني لا دخل له بـالتقدّم العلمي، وإذا كان كذلك؛ فلماذا لَم يُقدِّم القصيمي نظريةً اقتصادية ًأو اجتماعيةً أو علميةً؟ ثُمّ أنّ القرآن لَم يحكِ عن نظرية علميّة اقتصاديّة حتّى يستطيع مَن يقرأها أن يُقدِّم ما يطلبه القصيمي مِنه، ولو كان التقدّم العلمي يتوقف على الفِهم الصحيح للقرآن والسُنّة؛ لأصبح رجال الدين: فقهاءً ومتكلِّمين علماء مخترعين مكتشفين، ولانتفى العِلم الطبيعي على كل مَن لَم يقرأ القرآن والسنّة وكل مَن لا يؤمن بهما. ويتبيّن لنا أنّ القصيمي قد سار مع اتّجاه أسلمة العلوم الإنسانية الذي ظهر في الفترة الحديثة بعد أن نجَح المنهج التجريبي للكشف عن ظواهر الطبيعة وأخفق في دراسة الإنسان وعلومه التي تنحصر في عِلم النفس والاجتماع والاقتصاد، وقد ركّز هذا الاتّجاه على اعتبار القرآن والسُنّة النبويّة هي الأُصول التي تستخرج مِنها التصوّرات الخاصّة بالإنسان وسلوكه وطُرُق تربيته[3]

(1) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص108 ـ 109.

(2) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص101 ـ 156.

(3) محمد علي أبو ريان، أسلمة المعرفة للعلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية، ص74.

د ـ موقف القصيمي مِن الحضارة العربية

يرى القصيمي أنّ العرب كانوا ينظرون إلى الحياة الدنيا بعين المتشوّق المُتيَّم، فكانوا يُحبّون المال حبّاً جمّاً ويأكلون التراث أكلاً لمّا كما أخبر القرآن بذلك عنهم، وكانوا يحبّون الطيّبات ويستمتعون بها بكلّ ما استطاعوا ويفاخرون بذلك، كما كانوا يمقتون الفقر والفاقة وكلّ ألوان الشقاء والعوز كالبخل والجبن وفقدان المروءة، ويرونها مِن النقائص والعيوب والعجز، ومِن أمثالهم السائرة في هذا: القبر ولا الفقر، وكانوا مِن أجل هذه الروح المالية الدنيوية يُعظِّمون مِن شأن التجارة كلّ التعظيم ويَرَون المهارة فيها والحذق والقدرة برهان الرجولة ودليل الشرف وعنوان السيادة، فكانوا تُجّاراً كلّهم حتّى لقد قِيْلَ أنّ قُرَيش معناها التاجر[1]؛ حيث كان لأهل مكّة رحلات سنويّة إلى الشام واليمن وإلى جهات أخرى مُتاجرين ومُصدِّرين ومُوَرِّدين، فكانت مَكَّة بذلك محطّة تجارية هائلة لها شأن عظيم في نفوس القرشيين والعرب أجمعين[2]. ويرى أيضاً أنّ اللّه أراد أن يُعَدِّد مِنَنَاً امْتنَّ بها على رسوله، فعَدّ منها: مِنَة الغنى بَعد الفقر، ومِنَة الهداية بَعد الضلالة، ومِنَة الإيواء بَعد اليتم. فالامتنان بالغِنى قَرِنَ بالامتنان بالهدى، لأنّ الغنى المكسوب يدلّ على صدق الذكاء والإرادة وعلى النشاط وحبّ الجمال، أمّا الفقر فيدلّ على الغباء وضعف الإرادة والرضا بالقبح. فكانت قريش مُنعِمة مُتفضِّلة على زُوّار مدينتها المُقدَّسة، تطعم الحجيج وتسقيهم وتؤويهم مِن دون أن تتقاضى مِنهم أجراً، بل كان أشرافها يتنافسون على ذلك، لكنّهم عندما آمنوا بالزهد والقناعة تغيّرت أفكارهم ونظراتهم إلى الحياة وصاروا في مكان المُتَفَضَّل عليه بقدوم الحجّاج بعد أن كانوا في مقام المُتفضِّلين[3].

يرى القصيمي أنّ الرسول الكريم وخلفاءه الأوّلين قد أَبَوا أن يكونوا ملوكاً؛ لأنّ الملوك هُم مُفسدون ويَذلّون الأعزّاء، وهذا ما يأباه العرب ويرفضونه [4]. مِن الملاحظ هنا في هذه المسألة أنّ القصيمي قد واجه مأزقاً حقيقيّاً في تَفاديه

(1) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص136 ـ 137.
(2) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص137 ـ 138.
(3) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 139 ـ 140.
(4) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص145 ـ 146.

منصب المَلِك السعودي عبد العزيز آل سعود، وراح يُفسِّر ذلك بأنّ المَلِك السعودي يختلف عن أخلاق الملوك ويترفّع عنهم بتواضعه، وهو عند أُمّته العربية إماماً أصدق مِنهُ مَلِكاً!! وإنّه أعظم حاكم معاصر يؤدّي دوراً قيادياً في تجديد العالَم العربي والإسلامي، وإنّه ليس حاكماً مطلقاً بل يعتبر مَلِكاً دستورياً يَخضع لدستور مِن نوع خاص هو الشريعة التي تَمنَحهُ شرعية لا مثيل لها لأنّها مُستَمَدّة مِن اللّه، فلا تتغيّر ولا تتبدّل ولا تُلغى[1]. ونحن نرى أنّ هذا فعلًا ما يثير الاستغراب؛ لأنّه أنكر على النبي وخلفائه الأوّلين أن يكونوا مُلوكاً وهُم بهذه الأخلاق والترفّع والتواضع، وأيّد أن يكون ذلك مع إنسان ليس بـنَبي أو خليفة!!، فيبدو أنّ القصيمي لَم يَرِد أن يتصادم مع الحكومة السعودية بسبب معونتها الشهرية، وكذلك لا يريد أن يفقد احتمائه بهم والتزامهم له وهو يعيش بين الأجواء المصرية المضطّربة التي كانت قد حارَبَتْهُ بَعد خلافه مع الأزهر، فكان بذلك مُتملّقاً بأقواله محاولاً الإعلاء مِن شأن الملك السعودي وكسب رضاه، مُتوَجِّهاً إليه برسالة أثر إصدار كتابه هذي هي الأغلال عنوانها: مرفوع إلى باعث العرب ومُقيم دولتهم الملك عبد العزيز آل سعود: «مِن الجائز قد أكون أخطأت أو بالَغت في بعض المواضع، ولكنّي كنت مخلصاً في كلّ ما كتبت، وما أردت إلاّ خدمة أمّتي والحق، وأن أكون مؤمناً باللّه ورُسله وكُتُبه واليوم الآخر...إنّ الأُمّة اليوم متأخّرة، وأنّ اللّه بعَثَكُم لِتنقذها مِن الضلال والتخلّف وأن تسير بذلك على نهج الشيخ محمد بن عبد الوهاب الصحيح الذي فيه كل صفات التقدّم والقيادة، وأن يقتبس الناس مِن تلك الشعلة المقدَّسة.... إنّ الآمال ترنو إلى جلالتكم، وجئت أرفع هذا الكتاب إليكم سائلاً اللّه أن يُسعِد القائد ويُسدِّد خُطاه، وأن أكون قدَّمْت لديني وأمّتي ما فيه نفْع ودفْع ضرر...»[2]. نستطيع القول إنّ تشخيص القصيمي لنظام الحُكُم كان واجهةً لا غير لأنّ نجاح أي نظام في الحُكُم يعتمد على عَمَلِه بِغَض النظر عن كيفيّة نظامه، لذلك فإنّ المنطلق الذي انطلق مِنه القصيمي في الحُكم كان خاطئاً.

حاول القصيمي أن يُميِّز العرب بالصفات الفريدة ويُبرّئهم مِن كل ما حدث للمسلمين مِن ضعْف وهوان وكسَل، وإلقاء اللّوم على المذاهب والأديان التي كان

(1) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص146.

(2) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص4 ـ 11.

مهبطها الشرق[1]. وتعتبر أقوال القصيمي هذه متناقضة مع آراء سابقة له في هذه المرحلة والتي دافع فيها عن الكشوفات العلمية وعن الحضارة والمدنية وعَدّها مَن يُنير الطريق ويفتحه وأنّها ذات فائدة كبيرة للمجتمع وليس هي مَن أشعلت الحروب ودعت إليها بل أنّ المطامع والأحقاد والأنانية والمِيول الشرّيرة الموروثة مِن عصر الجهالة هي مَن دَعَت إليها، وانتقد المسلمين لأنّهم لَم يأخذوا بها وأمروا بمقاطعتها واعتبروها كُفْراً وإلحاداً[2].

لقد مال أغلب المثقّفين العرب منذ أربعينيات القرن العشرين ـ محاولين تمرير أيديولوجياتهم السياسية ـ لتبنّي فكرة تعريب الإسلام؛ بتحميل تلك المؤثّرات غير العربية المسؤولية عن جميع التطوّرات التاريخية التي أَخَّرت العرب في الشرق الأوسط وإعطاء دور رئيسي للعرب المسلمين الذين عاشوا في صدْر الإسلام الأوّل بأنّهم مَن حَمَلوا راية الإسلام الحقيقي، كما تبنّته حركة الإخوان المسلمين والحركات السلَفيّة الأخرى، واستعمل سيِّد قُطب بعض الحُجَج التي تَشبَه إلى حد كبير ما قدّمه القصيمي مِن حُجَج في ذلك، حيث اعتبر أنّ التصوّف نابع مِن ثنائية خاطئة مِن الماديّة والروحية في الرهبانية المسيحية، وأنّ الزهد والتقشُّف هو انحراف يخالف الفطرة الإسلامية[3]. ولا أعرف حقيقةً ما هو العيب في التأثّر خصوصاً إذا كان مَن نتأثّر بهم قد قدّموا للبشرية ما لَم نُقَدِّمه نحن، ووصلوا إلى مَصاف الدُوَل المتقدّمة وأصبح البعض مِنهم منافساً للدول الكبرى في العالَم، فإذا كان هؤلاء سبب تخلّفنا فلماذا تطوّروا ونحن أمسينا على الحال نفسه ـ إذا لَم نَقُل في تراجع ـ لَم يكن القصيمي بعيداً عن هذه الأجواء التي دعت إلى تعريب الإسلام باتّخاذه موقفاً بدا فيه وفيّاً لأصوله الفكرية، فنَسَبَ القصيمي جميع صفات التفوّق والقوّة والثراء والصفات المثالية الأخرى إلى العرب بالتحديد مِن دون أن يشاركهم فيها أَحَد، وكأنّ صفات التساهل والحرّية والإخلاص وحُسن الظن لا توجد إلاّ عند العرب حصراً مع أنّهم كانوا بعيدين كل البُعد عن أغلب هذه الصفات إذ تميّزوا بالقسوة وغزو بعضهم البعض، وحتّى الحرّية التي عشقوها كما وصَفَهم بها اليونان

(1) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص147.
(2) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 79 ـ 93.
(3) يورغن فازلا، القصيمي بين الأصولية والانشقاق، ص95.

واللاتين فكانت تُمارَس مِن باب القوّة والغزو على القوافل وأخذ الإتاوات مِن التّجّار والمسافرين للسماح لهم بالمرور[1]، وعدم انقيادهم إلى حاكم أو سلطان يجمعهم، فالعربي مُتَوَحِّش نَهّاب سلّاب إذا أَخضع مَمْلَكة أسرع إليها الخراب، لا يجيد صناعة ولا يحسن عِلماً ولا عنده استعداد للإجادة فيهما[2]. وقد وصَفَه المستشرقون مِن أنّه يُعَد نموذجاً مادّيّاً ينظر إلى الأشياء نظرة وضيعة ولا يُقيّمها إلاّ بحسب ما تنتج مِن نَفْع، ويتملّك الطمع مشاعره وليس لديه مجال للخيال والعواطف، لا يميل كثيراً إلى دين ولا يكترث بشيء إلاّ بقدر ما ينتجه مِن فائدة عمليّة، يملؤه الشعور بكرامته الشخصية حتّى ليثور على أي شكل مِن أشكال السلطة، ومَن أحسنَ إليه كان موضِع نقمته، لأنّ الإحسان يُثير فيه شعوراً بالخضوع وضُعف المنزلة. حتّى ذَهب بعضهم إلى القول أنّه نموذجٌ للديمقراطية المبالغ فيها إلى حَد بعيد لثورته على كل سلطة تحاول أن تُحدِّد مِن حرّيته حتّى لو كانت في مصلحته، وكانت هذه الديمقراطية المُبالَغ فيها هي السر الذي يُفسِّر لنا سلسلة الجرائم والخيانات التي شغلت أكبر جزء في تاريخ العرب، كما أنّ صعوبة قيادتهم وعدم خضوعهم للسلطة هي التي تحوْل بينهم وبين سيرهم في سبيل الحضارة الأوربية، لكنّ العربي بالمقابل تَراهُ مُطيعاً لتقاليد قبيلته كريماً يؤدّي واجبات الضيافة[3].

ذهب القصيمي إلى تحميل الصوفيين ومذاهبهم وأديانهم التي كانت منتشرة في الشرق كل ما أَلَمَّ بـالعرب والإسلام مِن ضعف وهوان؛ ويبدو هذا الموقف لا زال يتنامى أكثر حتّى يومنا هذا مِن خلال توتّر العلاقات السعودية الإيرانية في لَعِب دور القائد الإسلامي في منطقة الشرق الأوسط. ويعتبر القصيمي بذلك قدحدّد هذه الصفات على أساس عِرقي واضح، وهنا نلاحظ التناقض في أقواله حيث ذكر قَبلَ هذا رفضه لكلّ النظريات العرقية وأقرّ بتساوي جميع العقول[4].

إنّ ميول أغلب الأوساط الثقافية والتيّارات الدينية إلى تبنّى هذه الأقوال؛ يفتقر إلى الموضوعية والتاريخية إذ أنّ الفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه ويلجأ

(1) جواد علي، المُفصّل، ج1، 262.

(2) أحمد أمين، فجر الإسلام، الفصل الرابع: (الحياة العقلية للعرب في الجاهلية)، ص 39 ـ 51.

(3) جواد علي، المُفصّل، ج1، ص 264 ـ 265.

(4) القصيمي، كيف ذُلّ المسلمون، ص 106. وأيضاً: القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 30.

إلى تعويض هذا النقص بالنقد الذي يغفل الأساس المعرفي فهو نقد أيديولوجي، وبالتالي سوف ينتج أيديولوجيا أيضاً، لأنّ الموضوع هنا ينوب عن الذات التي تذهب بعيداً إلى الوراء بحثاً عن سَلَف تتّكئ عليه لِتردّ الاعتبار إلى نفسها، لذلك كانت هذه التيّارات معظمها سلَفيّة النزعة والميول، والفارق بينها هو نوع السلَف الذي يحتمون به. أمّا النقد الذي يقوم على طريقة الإنتاج أو الفعل النظري فهو وَحْده الذي يُمكِن أن يكتسب صبغة علميّة ويُمَهِّد الطريق لقراءة واعية[1].

أنّ ما ذهب إليه القصيمي مِن تفضيل عِرقي واضح يهدف إلى الاتّجاه الداعي إلى تعريب الإسلام؛ يمكننا اعتباره موقفاً أيديولوجياً اعتقادياً تميّز بحالة مِن الإرباك والتداخل بين ما تبقّى له مِن أُصول فكرية عالقة وبين محاولته الخروج مِن التصوّرات الدينية المطلقة. أمّا موقف الأوساط الثقافية والتيّارات السلَفيّة التي دعت إلى التعريب؛ فكانت محاولة لاستخدام الدين لإغراض سياسية أيديولوجية واضحة تتماشى مع الأحداث الجارية بتلك الفترة لإعادة توازن القوى السياسية والدينية في المنطقة.

هـ ـ موقف القصيمي مِن التصوُّف

يعتقد القصيمي أنَّ الإيمان بالأرواح لا زال حتّى الآن يلعب دوراً كبيراً لدى كثير مِن المسلمين ـ وبينهم مِن المتعلّمين ـ خاصّة في مجال معالجة المرضى، حيث نرى المشعوذين يُقدّمون علاجاً في غاية البشاعة إلى مرضاهم، يكون غالباً مِن التعذيب والضرب بهدف إلحاق الألَم بالروح الذي يصل حدّ الوفاة أحياناً، كما أنّ الإصابة بـ(العين) تعود حسب رأي القصيمي إلى الإيمان بالأرواح؛ لأنّ كثيراً مِن الناس يعتقدون بأنّ الحُسّاد يستطيعون تسخير روح شرّيرة لإلحاق الأذى بالآخرين، بل أنّ هناك روايات لا حصر لها تُفيد بأنّ الدين يُؤيّد هذه الخرافة، ومِن أسوأ عواقب هذه الروايات أنّ كثيراً مِن المسلمين يخشون النجاح المادّي لأنّهم يخافون مِن حَسَد الآخرين والإصابة بالعين[2].

يرى القصيمي أنَّ أهمّ الأغلال التي كَبّلَت المسلمين وأذلّتهم هي تأثّرهم

---

(1) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 16 ـ 17.

(2) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 214 ـ 224.

بـالفكر الصوفي وما يحمله مِن هذه الهالة رغم أنّهم لا يملكون فكراً وشيئاً يُذكر ينتفع به سوى أنّهم يمتدحون الفقر وينادون بالابتعاد عن الحياة الدنيوية؛ حيث طوّروا فلسفة كاملة يمكن تسميتها بـ(فلسفة الجوع والحرمان الجسدي)، وزعموا أنّ الإنسان يُمْكِنَه عن طريق الجوع والزهد والسهر أن يتجاوز ثقل جسده ويصبح عديم الوزن ليصعد إلى السماء، لكي لا يبقى جسده عبئاً ثقيلاً على روحه التي تبقى أسيرة المادّة وقوانينها[1].

وجّه القصيمي نقداً واتّهاماً إلى ابن عربي والشعراني والغزالي، ونحن هنا ربّما يمكننا التغاضي عن إبن عربي والشعراني لاختلاف موقف المسلمين مِنهم ولكنّنا لا نتغاضى عن اتّهامه للغزالي، وإن كان الغزالي قد دعا إلى التصوّف بالمجاهدات والرياضات الروحية وعَدَّها طريقاً للكشف والوصول للمعرفة الحقيقية اليقينية[2]، إلّا أنّه يُحمَد له بـإجماع علماء المسلمين وغير المسلمين[3] أنّه مِن المتصوّفين الذين وازنوا بين الشريعة والحقيقة وكان صوفيّاً ايجابياً عُنِيَ بشؤون عصره، إذ أعلن أنّه لا يليق بصاحب الكشف والمشاهدة أن يقول بما يتعارض مع العقيدة الإسلامية التي تُفَرِّق بين العبد والرب، وأنّ اللّه لا يتصوّر فيه مشاركة لا بالمجاز ولا بالحقيقة[4]، وعَدَّ الحضرة القدسية الإلهية هي أعلى مِن أن يطأها أقدام العارفين وأرفع مِن أن يمتد إليها أبصار الناظرين[5]، وأنّ اللّه لا يعرفه سوى اللّه نفسه فلا داعي للتوهّمات والتحليلات والشطحات[6]. لذلك نرى أنّ القصيمي هنا كان مُتماشياً مع مواقفه السلَفيّة السابقة لأنّ السلَفيّة هُم المذهب الوحيد الذي اخْتَلَفَ في تقييم الغزالي.

يعتقد القصيمي أنّ الخطأ في الفلسفة الصوفية يكمن في اعتقادهم أنّ الروح والجسد عالمان مُستَقِلان متعاديان، ويرى إنّها فلسفة عقيمة لا تقف أمام الحقائق؛

(1) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص181 ـ 183.

(2) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، إعداد ودراسة: إصلاح عبد السلام الرفاعي، ص 37.

(3) ولتر ستيس، التصوّف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتّاح إمام، ص262 ـ 264.

(4) أبو حامد الغزالي، المقصد الأسني: شرح أسماء اللّه الحسنى، ص 60. و: أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ص 184.

(5) أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، ترجمة وتعريف: أحمد عزّت المصري، ص 40 ـ 48.

(6) محمود قاسم، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص55. و: عرفان عبد الحميد، في التصوّف المقارن: ملاحظات منهجية، مجلّة إسلامية المعرفة، العدد/ 36، السنة التاسعة، 2004، ص21.

لأنّ الروح مهما اختلف في حقيقتها وفي تفسيرها فأنّها تزكو وتقوى عندما يكون الجسم صحيحاً وقويّاً، وتَضْعَف وتَعجز عندما يكون الجسم مريضاً ومتعباً، وهذه الحقيقة هي اليوم فَوق مذاهب الشك، وباستطاعة الرجل العادي أن يَعلَم صِدقها بالملاحظة والاستقراء[1].

لَم يتردّد القصيمي في نقدهِ الشديد للصوفيّة وممارساتهم ولَم يجد حرجاً في أن ينتقد نفسه بوقوعه في قِسْم مِنها بسبب غروره الديني في المرحلة السلَفيّة التي مَرّت مِن حياته [2]. ولا يمكننا أن نَعُد اعتراف القصيمي هذا بأيّ حال مِن الأحوال اعترافاً يُحسَب له؛ وذلك لأسباب ثلاثة: 1 ـ أنّه فسّر التصوّف تفسيراً خاطئاً وجعَلَه باعثاً للتخدير وهروب مِن الحياة. 2 ـ أنّه أخطأ أو ربّما تَحايَل عندما وصَف نفسه بأنّه كان زاهداً في مرحلته السلَفيّة الأُولى؛ وهو بِحَسَب ما تُبيِّن لنا أحداث وظروف حياته الأُولى وأقواله أنّه كان فقيراً جدّاً ومُعدَماً؛ فكان بذلك زُهده اضطراراً وليس اختياراً. 3 ـ قوله بانّ الخُطب الأسبوعية لَم تُبِح له الانطلاق نحو معنى مِن معاني الحياة في ذلك الوقت، فنقول: وما المانع مِن ذلك؟ فاعملْها الآن واصنع لنفسك ما تريد فلَم يمنعْك مِن ذلك أحد، أمّا القول لمجرّد القول ثُمّ التهرّب، فهذا أمرٌ يُسجَّل ضدّك وليس لك.

نرى أنَّ القصيمي يعد التصوّف نزعة هروبية مِن الحياة، وطريقة أنانية في الاستمتاع بالغِبطة، وتَجنُّب للواجبات وعدم التأثير في مساعدة الآخرين، وأنّه عامل عجز وضعف وكسل يُخدِّر الإنسان ويمنعه مِن أداء أعماله الحياتية. ويمكننا أن نَعُد هذا الرأي يدعو إلى تشويه الحقيقة الصوفية على الرغم مِن أنّنا لا ننكر سعي المتصوّف إلى مُتعة فردية في تجربته، لكنّ تفسير الظاهرة بهذه الطريقة يعتبر تحجيماً تعسفيّاً لها وإبعاداً عن طبيعتها الجوهرية، فلو نظرنا على سبيل المثال إلى الثورة الشعبية في الجزائر سنرى أنّها انطلقت مِن رَحْمِ التصوّف[3]، فكانت بذلك مثالاً رائعاً لرفض الأوضاع الاجتماعية الاستعبادية ومثالاً للشخصية البروليتارية الثائرة والحركيّة[4].

---

(1) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص184 ـ 186.

(2) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص192 ـ 194.

(3) جواد المرابط، التصوّف والأمير عبد القادر الجزائري، ص31.

(4) يقارن: حسين مروة، النزعات المادّية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 150 ـ 153.

م ـ موقف القصيمي من بعض القضايا الكلامية

1 ـ السببية

يدخل القصيمي لموضوع السببيّة بعنوان طويل: هل في سُنن الله محاباة؟ الجهل بنواميس الحياة مانع من التقدّم، كيف يجب أن تُفهم قوانين الطبيعة؟ ويبتدئ بالحالة الاقتصادية، حيث يرى أنّ المسلمين لم يحسنوا التعامل معهاوراحوا يعرّضون ممتلكاتهم وبضائعهم إلى الكساد، وأنفسهم إلى السقوط والإفلاس من دون أن يعرفوا وينتبهوا أنّ هنالك أسباباً طبيعيةً للكساد الصناعي أو التجاري يتعلّق بمكان المعروضات ونوعها وطريقة عرضها والمعاملة بتقدير القِيَم والأسعار، وراحوا يوعزون فشلهم بعيداً عن تلك الأسباب وحصروها بـالحظ والقضاء والقدر[1]. ويرى أنّ هذا الاعتقاد الخاطئ لمفهوم السببية قد أفرز بشكل واضح خيبة هؤلاء الجاهلين وخذلانهم في مختلف مجالات الحياة في المجتمع الإسلامي، إذ أنّهم يريدون أن يبلغوا جميع أغراضهم الماديّة والمعنويّة بغير وسائلها الطبيعية؛ فيريدون أن ينالوا الثراء الوفير والأولاد والصّحة والقوّة وأن تخصب أرضهم ويثمر زرعهم وتنموا أنعامهم ويحصلوا المعارف الغزيرة وينجحوا في الامتحانات وينتصروا على الأعداء وأسلحتهم وجيوشهم وأموالهم وعلومهم، وأن يدركوا كل ما يبغون ويشتهون بالدعاء المجرّد وبالبكاء والتضرّع والصلاة والصيام والإيمان والتقوى وقراءة القرآن وترتيب الأذكار والأوراد، ويزعمون أنّ القرآن والدين قد دلاّهم على هذه الحقائق، ولكنّ الدين والقرآن بريئان ممّا يزعمون[2].

يؤكّد القصيمي على أنّ المسلمين لو تقبّلوا ما جاء في الرسالة المُحمّدية لما واجهوا أي مشكلة في الاعتراف بـالسببيّة، لكنّهم استندوا إلى الروايات الخاطئة التي تُبَشِّر بحلول المشاكل الدنيوية عن طريق الإيمان والتقوى فقط، وآمنوا بـالقوى السحرية التي جاءت في النصوص الدينية [3]. وظلّ المسلمون مئات السنين يعتقدون أنّهم لن يُغلَبوا، لأنّ دينهم حق، والحق يجب أن يكون أهله

(1) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص207.

(2) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص211 ـ 213.

(3) القصيمي، هذي هي الأغلال، 212 ـ 226.

منتصرين أبدا وإن قصّروا، وأنّ الإسلام لن يُهزَم أمام الأديان الأخرى لأنّه الدين المُرضي للّه، وأنّ اللّه لن يترك ما يرضاه للخذلان والهزيمة[1]. وأرجع القصيمي مصدر هذه الاعتقادات الى الجمعيات والهيئات الدينية المنتشرة بشكل كبير ـ في تلك الفترة ـ وعدّها أُغلوطة تاريخية كبرى؛ لأنّهم يُوهِمون الناس بأنّهم إذا أرادوا أن يجدوا ما فقدوه ويدركوا ما فاتهم؛ فما عليهم إلاّ أن يدعوا اللّه موقِنين بالإجابة، حينها لا محالة فسيجيبهم وسيعطيهم اللّه ما سألوا بدون عناء وبدون عمل، ويعلّل القصيمي تَعَلُّق هؤلاء الناس بتلك الأوهام إلى أنّ النفس الإنسانية يوجد فيها دائماً فراغ واسع للآمال المتجدّدة، فمهما بَلَغَت من الظفر تشعر أنّها محتاجة وفاقدة [2].

يقول القصيمي لابد أن نُعَلِّم أنفسنا أنّه لا خير يمكن أن يصيبنا إلاّ ما تقدّمه لنا أنفسنا وأعمالنا، ومن لم يرضَ بهذه الحقيقة فليحاول أن يكون مخلوقاً آخر إنِ استطاع، فلا محاباة ولا قرابة لأحَد مع اللّه، فقد وضع اللّه سنناً وقوانين تَحكُم هذا العالَم وِفقَ حكمته العُليا وعدله الشامل، فَمَن وُفِّق لاستخدامها فقد نال ما يبغي، ومن عاند وعارَضَ فقد هَلَك لا محالة ولن ينفعه أن يقول أنّه مُسلِم أو انّه يصلّي ويصوم ويكثر من ذكر اللّه بلسانه[3].

قد نتفق مع القصيمي في أنّ بعض النصوص القرآنية تدل على أنّ اللّه ينصر من نصر نفسه ولا يغيّر اللّه ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم لكنّنا من ناحية أخرى نقول بالنتيجة أنّ الأمر كلّه بيد اللّه وكل شيء لا يتم إلاّ بإرادته، وهو تفسير مفهوم السببية لدى العقائد الإسلامية بأكملها بردّ الحتمية والتناسب الكوني إلى مبدأ العليّة[4] لكنّ القصيمي أخذ يَلِف ويدور بالموضوع ولم تَعرِف له هنا موقفاً ثابتاً هل إنّه مع مفهوم الحتمية أم لا؟ ولم يَخرج في توضيحه لمفهوم السُنن الطبيعية وقوانينها عن ما جاء به القرآن الكريم، سالكاً بذلك حُجَجاً جاءت متّفقة مع مواقف الحركات الإصلاحية الدينية التي حاولت أن تُفسِّر النصوص القرآنية بتفسير يتوافق

(1) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص226 ـ 227.

(2) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص227 ـ 228. وأيضاً: يورغن فازلا، القصيمي بين الأصولية والانشقاق، ص100. عن: روتراود فيلانت، الوحي والتاريخ، ص 164.

(3) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص241 ـ 254.

(4) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، ص333 ـ 339.

مع الفترة الحديثة، لكنّ الإرباك كان واضحاً عليه من خلال التناقضات التي وقع بها بين المفهوم الكوني وبين مفهوم الإنسان العقائدي له.

2 ـ مفهوم القضاء والقدر

يتحدّث القصيمي عن مفهومي القضاء والقدر لِما يمثّلانه من نقاش مركزي طويل في العقائد الإسلامية وعلى تماس في المسائل الأساسية التي يتعامل بها الإنسان كالموضوعات الأخلاقية والعدل الإلهي والقدرة الإلهية، ويرى أنّ المسلمين قد فهموا القضاء والقدر فهماً سلبيّاً بصورة انقياد وتنفيذ القرارات الإلهية وكأنّهم آلات جامدة تتحمّل ما يجري ويحدث لها من دون أي رد أو فهم أو مقاومة أو تحرّك، وتنتظر من الآخرين أن تهبهم النتائج تاركين تنمية القدرة الإنسانية الفردية والعمل على تطويرها وإشعارها بمقدرتها[1]. ويرى أنّ أصول التربية الحديثة التي وَضَعَها اليوم علم النفس تقوم على إفهام كل إنسان بأنّ لديه قوّة ذاتية وإرادة إنسانية لا تنضب تجعله قادراً على الإبداع في أي عمل يُراد منه إذا أحسنَ استخدام مواهبه، وأنّه خُلِقَ مُعَدّاً مُهيّئاً لأن يتغَلّب على كلّ شيء وأن يسمو حتى يلاحق الخيال، لا بل حتى يسبق الخيال، لذا فأنّ الشعوب التي تعتقد بمقدرتها وكفايتها؛ فمِن الصعب أن تُهان وتُذَل وتبقى متأخّرةً في السباق العالمي، أمّا الشعوب التي ليس لها إيمان بمقدرتها؛ فلا يمكن أن ينتظر منها حياةً ووجوداً صحيحاً[2].

بيّن القصيمي أنّ الذين جهَلوا مفهومي القضاء والقدر يَرَون أنّ اللّه قد سجّل على الإنسان منذ الأزل كل أعماله وربَطَه بها رَبْطاً لا انفكاك منه؛ فأوْجَدَ الاستعداد للشر في طبيعة الإنسان الذي يعمل شرّاً والاستعداد للخير في طبيعة الإنسان الذي يعمل خيراً، وأنّ اللّه خلق إرادتّي الخير والشر في الإنسان لأسباب غير معلومة، أو أنّه يريد أن يضلّ بعض الناس ويشقيهم ويدخلهم النار لمجرّد أنّه قادر خالق، ومَن يَعتقد أنّ الإنسان فاعل أو موْجِد لأعماله فهو مُشرك ومبتدع لأنّه اعتقدَ أنّ مع اللّه موجداً وخالقاً آخر[3].

---

(1) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص255.

(2) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص256 ـ 257.

(3) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص259 ـ 262.

يتّهم القصيمي الصوفية بالفهم الخاطئ للقضاء والقدر إذ يرى أنّهم استسلموا لهذا الفِهم، وإذا أصابهم شرّ وهوان قالوا: إنّها الأقدار هي التي فَعَلَتْ، وأخذتهم غاشية من الجنون الاعتقادي، وراحوا يقولون كما يقول الغزالي: والرزق مقسوم لا تتبدّل ولا تتغيّر قِسْمَته، و: ما قُدِّر لماضغيك أن يمضغاه فلا يمكن أن يمضغه غيرك. حتى أخَذَتْ مسألة القضاء والقدر تتردّد على ألْسِنَة المسلمين وفي جميع مناسباتهم، وأصبحت شمّاعة لكلّ العاجزين والدواء والمَدَد المُتَوَطِّن في ديار المسلمين، وأنّ مِنْ أقْبَحْ ما قِيل في هذه المسألة: أنّه يجب علينا أن نعتقد أنّ حُكم الأجانب واستبدادهم واغتصابهم لنا هو أمْرٌ مِنَ اللّه، فلا ينبغي لنا أن نغضب منه ولا أن ننكره ولا نثور عليه، بل الواجب علينا أن نرضى ونستسلم، معتمدين على قول اللّه: ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ آل عمران/ 140[1].

نرى أنّ القصيمي قد ذهب في نقده لمفهومَي القضاء والقدر لدى المسلمين مع رأي المعتزلة سواء كان يدري أم لا يدري، لكنّ موقفه كما سَبَق في هذه المرحلة لَم يكن ثابتاً وبقى يتأرجح بين الحتمية واللاحتمية، وسنرى بمرور البحث كيف كان الإرباك وعدم الاستقرار مؤشّراً واضحاً له على ذلك.

يرى القصيمي أنّ القضاء والقدر قد جاء ذِكْرهما في الكتاب والسنّة في مواضع كثيرة: فـالقدر مأخوذ من التقدير، أي جَعْلِ الشيء ذا مقادير وحدود، يُقال: هذا الشيء قدر هذا، أي محدود بحدوده. ويُقال قَدَّرْت الثوب، أي جعلته على مَقاس الجسم أي مِثْلَه، أي محدوداً بحدوده، ويُقال: قَدَّر كذا، كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾ المدّثّر/ 18 ـ 19. ويُراد التفكير والتروّي في الأمر، وهو راجع أيضاً إلى جعل الحدود للشيء، ولكنّها قد تكون حدوداً مادّية وقد تكون معنوية، أي قد يكون المُراد تقدير الخطّة العقلية وتحديدها فكرياً بحيث تأتي وفقاً للأمر المادّي، وقد يكون المُراد تَصَوُّر الشيء بمقاييسه المادّية وجعله مقدوراً ذا مُثِل وغايات معلومة. وبالنتيجة يعتبر القصيمي أنّ القَدَر بجملته وجملة استعمالاته معناه أنّ اللّه جلّت قدرته قد أوجد هذا الوجود مقدّراً بمقادير مُحْكَمَة دقيقة مضبوطة بمقاييسها ونِسَبها تفوق كلّ تنظيم ودقّة[2]. وأنّ الإيمان بـالقدر

(1) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص259 ـ 265.

(2) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص266 ـ 272..

هو الإيمان بأنّ لكلّ عمل جزاء على قدَرِه، فلا ظُلم ولا جزاف، وما أجمل قوله تعالى: ﴿جَزَاء مِّن رَّبِّكَ عَطَاء حِسَابًا﴾ النبأ/ 36. فالجزاء بالحساب، والحساب هو القدَر[1].

أمّا (القضاء)؛ فيرى القصيمي أنّه لا يخرج في جُمْلَة استعمالاته على أن يكون بمعنى الفراغ من الشيء، فيُقال قَضَيت الشيء فانقضى؛ أي فَرغْت منه، والانقضاء هو الانتهاء، والواجب علينا أن نُؤمِن بأنّ الله قد خَلَق الخَلْق ووَضَعَ النواميس والسُنن ثم فرغ منها بحيث لا يحتاج إلى تعديل ولا مراجعة ولا تكميل أو إصلاح أو تدارك، وإذا آمنّا بالقضاء على هذا المعنى؛ كان إيماننا بالكمال المُطْلَق للّه في كيفيّة بناء النظام الكامل للوجود[2].

هكذا فسّر القصيمي معنى القضاء والقدر، معتبراً الأُمَم التي لا تُؤمِن بهذا المعنى لَم تُجْنِ سوى التخبّط والفوضى والارتباك في كل شؤونها، وأنّ الإيمان بالقضاء والقدر بشكل صحيح هو أُولى خطوات الأمّة في مدارج الكمال ومعارج السموّ العقلي والمادّي، لأنّهم آمنوا بأنّ الوجود ونظامه قائم على الأسباب والمسبّبات، فكانت بذلك أفعالهم قائمة على أسبابها الصحيحة.

بالنتيجة نرى إنّ ما ذهب إليه القصيمي هنا في تفسيره للقضاء والقدر كان تفسيراً حتمياً واضحاً من خلال الآيات التي تُعَبِّر عن المقادير الكونية، فكانت علاجاته وتفسيراته ضعيفة فلم يتبنَّ علاجاً يختلف عن مواقف الكلاميين ولم يخرج عن تفسيراته السابقة لأحاديث النبي والصحابة بشأن المفهوم الكوني الحتمي وإغفاله للمفهوم الإنساني. فلم يخرج مخرجاً دقيقاً ولم يُوَفَّق باعتقادنا في مسألة القضاء والقدر وحاوَلَ أن يخرج منها بمحاولات عديدة لكنّه لم يستطع، فكان متناقضاً ومربكاً بين موقف الحتمية الجبرية وبين موقف المعتزلة للإرادة الإنسانية. وأنّ تأكيد القصيمي على القضاء والقدر مسألةً مركزيةً في تَقَدُّم وتأخّر الشعوب لهو رأيٌ يحمل من السذاجة الكثير لأنّها مسألة لا تُقَدِّم ولا تُؤَخِّر.

---

(1) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص272 ـ 273.

(2) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص277 ـ 278.

3 ـ مفهوم التوكّل

يرى القصيمي أنّ أغلب المسلمين قد وقَعوا نتيجة الفهم الخاطئ لمعنى التوكّل، فأصبح المفهوم أحد الأمراض الاجتماعية والنفسية والاعتقادية التي يعاني منها المجتمع الإسلامي؛ حيث كَتَب فيه الصوفيّون والمتزهّدون والفقهاء كلاماً كثيراً وأوردوا تعريفات كثيرة لمعناه الاصطلاحي، فاعتبروا أنّ مِنَ الواجب على المؤمن المتوكِّل أن يستسلم ويطرح أعباءه كُلّها على اللّه، معتقداً أنّ اللّه سيفعل له كل شيء بأسباب يوجدها هو أو بدون أسباب، وكلّما غالوا في ذلك التسليم يعتقدون أنّ اللّه سيقضي حوائجهم بسرعة أكثر، واعتبروا إيمان المرء وإسلامه مُقاس ومُقدَّر بهذا الاستسلام، فكلّما تخلّى التاجر والزارع والصانع وكل عامل ومفكّر عن عمله؛ زاد اللّه في عمله بركةً ورشاداً[1].

وجّه القصيمي انتقاداً للصوفيّين والمتزهّدين بتعريفهم التوكّل بأنّه مأخوذ من الوكالة بين الناس، إذ يذهب المُوَكِّل إلى بيته ويترك لوكيله كل عمل وتفكير في تدبير ما وَكَّل إليه، وأنّه كلّما اعتمد صاحب الشأن على وكيله في إخلاصه واجتهاده، كان ذلك أدعى إلى رِضا الوكيل وإخلاصه[2]، فرأى بعضهم أنّ المتوَكِّل لا يكون متوَكِّلاً حتّى يفقد التمييز بين الأشياء، ليكون بذلك مخلصاً أكثر، ورأى البعض الآخر أنّ التوكُّل هو تَرْك الاضطراب جُمْلَة، أي ترك كل سَبَب يُوصل إلى سبب، وقال بعضهم أنّ أعلى درجات التوكُّل هو الموت جوعاً، وأن لا يدّخر المتوكِّل شيئاً، فإذا أصاب مالاً أو شيئاً فَرّقَهُ في الحال، معتقدين أنّ المؤمن لو توَكَّل على اللّه لا يبني حائطاً ولا يُوصِد بابه مخافة اللصوص! ويقول بعضهم أنّ التوكُّل هو تَرْك التداوي، وأن يرضى الإنسان بما يفعل به، لأنّ اللّه كونه الوكيل فهو القَيِّم الكفيل بأرزاق العباد وصحّة أبدانهم وأحوالهم[3].

يرى القصيمي أنّ هذه الآراء قد انتشرت وأَخَذَت تتطاير في الكتب التي خلَّفوها هؤلاء ولم يستطع أحد وقفها وفاضت على الألسن والعقول حتى أفسدت

(1) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 281.

(2) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 281.

(3) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص282.

روح العمل والاعتداد بالنفس والاعتماد عيها، ثمّ أنتجت أُمماً عاجزةً اتّكاليّة في كلّ صغيرة وكبيرة، ومهزومة في كلّ الميادين، وبالتالي يعتبر القصيمي أنّ هذه الشعوب التي يقضي عليها بأن تُلَقَّن هذه الخرافات لهي شعوب غير جديرة بالحياة ولا بالاستقلال[1].

يعتبر القصيمي بالنتيجة أنّ أقوال الصوفيين والمتزهّدين هي ليست أقوال المُتوَكّلين، وإنّما هي أقوال الفَوْضَويين الذين مسّ عُقولهم وأفكارهم الاضطراب المستحكم، فظنّوا اللّه كذلك فقدَحوا فيه مِن حيث لا يشعرون وراحوا يعتمدون على التطاير والاستراق دون الإيمان بالأسباب[2].

تميّز انتقاد القصيمي لمفهوم التوكُّل لدى المسلمين بانتقائية واضحة في اختيار الأقوال والتفسيرات التي تتناسب مع طَرْحِه، ونَظَرَ إلى الموضوع من زاوية واحدة مع أنّ معنى التوكُّل والاستعانة باللّه الذي تُؤْمِن به جميع المذاهب الإسلامية وفِرَقها بما فيها السلفيّة رغم اختلافها في مسائل أخرى كثيرة هو: الثقة باللّه والاعتماد والتوكّل عليه والعبادة له وحده ولا اختلاف فيهما أبداً، وأنّ الإنسان المُسْلِم عندما يثق بإنسان آخر ويعتمد عليه فانّه على يقين تام بأنّ الإنسان حسب النظام الإلهي يعتبر سبباً وواسطةً لإتمام وانقضاء مشيئة اللّه لأنّ الأمر الفصل بيد اللّه.

ثالثاً ـ استعادة الذات ومشروع التقويض عند القصيمي

أ ـ القصيمي بين الحداثة وما بعدها.. تقويض للمرتكزات

عَدَّ القصيمي العقائد والأديان وطقوسها تعبير عن حاجة نفسية سيكولوجية، فهي عمليّة شعورية واحتياجات لتعبير الإنسان وإسقاطها خارج ذاته[3]. ويسمّيها القصيمي «استجابة نفسية ذاتية» تعبّر عن حاجاته ورغباته الفاعلة في أعماقه[4]؛ إنّه يعبّر وينشد ويهتف ليفرغ شحناته النفسية الانفعالية، وإذا لم يجد الآلهة التي

(1) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 283.

(2) القصيمي، هذي هي الأغلال، ص287.

(3) القصيمي، أيّها العقل من رآك، ص293 ـ 294.

(4) القصيمي، أيّها العقل من رآك، ص307.

يهتف لها وينشدها؛ يذهب يفترض له آلهةً ليوّجّه إليها هتافه. وبالتالي فجميع الاعتقادات والفنون هي حسب ما يرى محاكاة الذات مع الذات[1].ويذهب في موضع آخر ليصف العبادات ومناشدة الإله بأنّها مثل البكاء والانفعالات الأخرى وليست محاكاةً للإله وحواراً معه. وبالتالي يعتقد أنّ الإنسان عندما يذهب إلى المعبد ويهتف بالدعاء إلى الآلهة ويؤدّي الشعائر الدينية، أو عندما يذهب إلى الملهى للرقص والضجيج؛ فإنّه بذلك يفرغ حالته النفسية بصور مختلفة من التعبير، فالذي يترك الصلاة والعبادة للآلهة يحتاج إلى تفريغ شحناته في مكان آخر، فتراه يذهب إلى الرقص في الملاهي والهتاف للزعماء وزيارة قبورهم[2].

يقترب موقف القصيمي من الأديان وطقوسها من فكرة إرادة الاعتقاد التي قال بها عالم النفس والفيلسوف الأمريكي وليم جيمس؛ التي يدرس فيها الدين من وجهة نظر الحاجات الإنسانية، فلا يحكم على الدين إلاّ بالنظر إلى نتائجه، وهذه النتائج ليست هي معنى إيمان الإنسان بأنّ اللّه موجود[3]؛ بل هي مجرّد نتيجة لتمسّكه بهذا الاعتقاد الذي يحدث أحياناً عاملاً فعّالاً من عوامل تحقيق ما تعتقده. وهكذا يقرّر جيمس بأنّ الشعور الديني هو إرضاء لحاجاتنا الإرادية والعاطفية والحيوية؛ فهو يبعث بداخلنا السلوى والسكينة، هو شعور بالانسجام الباطن العميق، شعور بالسلام والغبطة والراحة[4].

يعتقد القصيمي أنّ جميع سلوكيات واستجابات البشرية الذاتية التي يعبّر عنها الإنسان في ممارسة الطقوس والاعتقادات تكون خاضعة إلى جبرية ذاتية[5](*)،

(1) القصيمي، أيّها العقل من رآك، ص308 ـ 312.

(2) القصيمي، أيّها العقل من رآك، ص309 ـ 310.

(3) زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، (فلسفة الدين)، ص48 ـ 55.

(4) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص449 ـ 450.

(5) فكرة الجبر الذاتي فكرة فلسفية ذات جذور هيجلية: إذ يعتبر هيجل أنّ الإنسان حرٌّ في عمله وتصرفاته لكنّه مجبراً في طبيعة الكون التي تفرض عليه القيام بهذه الأعمال وتدفعه لها. كذلك نجد لهذه الفكرة حضوراً واسعاً لدى زكي نجيب محمود الذي قدّمها في نيله لـدرجة الدكتوراه بعنوان الجبر الذاتي عام 1947: إذ حاول محمود أن يَحِل إشكالية الإرادة الإنسانية، وتوصّل إلى رأي مفاده أنّ سلوك الإنسان محدّد بقوى ذاتية أي أنّنا لا نكون مجبرين بل أحراراً وفق الجبر الذاتي، وبالتالي فانّ الحريّة والجبرية لا تكون ضدّان. بالنتيجة نرى أنّ القصيمي ذهب باتّجاه سيادة الجبرية على الحريّة لكنّ هيجل ومحمود ذهبا باتّجاه سيادة الحريّة على الجبرية. ومن هنا نرى أن ما ذهب إليه هيجل ومحمود هو تأكيد لِما

خاضعة إلى قانون الالتزام الذاتي الذي يخضع له كل شيء؛ فإنّ الإنسان يقوم بذلك الاستفراغ النفسي سواء وجدت الآلهة والأنبياء والرسل والزعماء والقادة أم بدونهم، إنّه يقوم بذلك حتى لو منعته الآلهة والأنبياء عن ذلك[1]. وأنّ أكبر تضليل وخداع للذات هو: من يقول أنّ التعليم والإيمان الأخلاقي الديني هما من يحدّدان تصرّفات الإنسان وتفكيره؛ فالأشياء الطبيعية تتحوّل إلى قوانين، وهذا واضح في أصغر ذرّة وأكبرها في الكون، ولا دخل لأيّ التزام أخلاقي في ذلك، فإنّنا لا نستطيع أن نحرك حجراً أو نرفعه أو نفتّته إلاّ بهذه القوانين، وإذا أراد الإنسان أن يعرف هذه القوانين ويحدث تغييراً بها؛ فراجع ذلك إلى قدرته الذاتية الطبيعية التي تكون محكومة حسب الظروف، لا راجع إلى المبادئ والتعاليم الأخلاقية[2].

ب ـ المقولات الوجودية في فكر القصيمي

دعا القصيمي إلى هدم كلّ الأشكال المؤدّية إلى التفكير العقائدي المحكوم بمنطق الهويّة والاختلاف؛ باعتبارها كما يرى أسلوب من أساليب المقاومة والملاعنة والتشهير، ويرى أنّ مهام الفكر هو التفكير ضدّ العقائد والمذاهب وجميع الأشكال الرامية إلى التوحّد الميتافيزيقي واللاهوتي[3]. ثمّ يؤكّد القصيمي في موضع آخر على أنّ الأفكار لا يمكن أن تكون خطراً على وجود الإنسان وحياته، ولا على نقائصه وذنوبه ورغباته[4].

يقترب القصيمي هنا من هايدجر الذي يعتبر الفكر الفلسفي تجربة في التفكير تختلف عمّا قبلها وهو امتلاك لِما يقدّمه لنا التراث الفلسفي وتحويلاً له، ويقصد هايدجر بـالامتلاك هنا هو التهديم، وأنّ حقيقة الحاضر هي التناقض والاختلاف، لكنّ الميتافيزيقا تدخل بشكل مخادع لتجعله يبدو متوحّداً مع ذاته[5].

دعا إليه نيتشه بدعوته الإنسان ليكون حرّاً يصنع ذاته بذاته ويعلو عليها بإرادة تكون هادمة لكل القيم الأخلاقية القديمة، ومتحرّراً من كلّ القيود غير آبه للعناء والقسوة والحرمان التي تجعل منه عبداً مسيّراً.

(1) القصيمي، يكذبون كي يروا الله جميلا، ص 19.

(2) القصيمي، أيّها العقل مَن رآك، ص 161، وص178 ـ 181.

(3) القصيمي، كبرياء التاريخ في مأزق، ص273.

(4) القصيمي، كبرياء التاريخ في مأزق، ص343.

(5) محمد طواع، هايدجر والميتافيزيقا، ص72، وص 138.

فاسترجاع الميتافيزيقا كفترة من تاريخ الوجود عند هايدجر تبرّر الكيفية التي يحدّد بها الوجود حقيقة الموجود، أي أنّ الاستذكار فِعْلٌ وجوديٌّ وليس استرجاعاً لأحداث تاريخية. وعلى الرغم من تأثّر القصيمي على ما يبدو بهايدجر إلاّ أنّه قد عبّر عن نقده للتفكير العقائدي المحكوم بهذا المنطق بأسلوب انفعالي متطرّف تسيطر عليه الأحكام العمومية المطلقة التي تعيده وتضعه في نفس موضع النقد الذي بدأه.

يصف القصيمي الإنسان بأنّه الوحيد الأكثر حزناً وألماً بين الكائنات، ويتساءل بصورة أكثر ألماً وإحساساً عن المعاناة والأحزان التي يعيشها الإنسان ليقول: «لماذا يموت الناس بعد أن يجرّبوا الحياة ويحبّوها؟... لماذا يفارقونهم بهذه القسوة البسيطة بلا أمل في العودة؟... ولماذا يعجزون عن الفهم والرؤية والنزاهة؟ لماذا يحقدون ويتباغضون ويتحاربون ويتشاءمون بالآلهة والمذاهب والأديان؟... لماذا يموت الصباح وتنتحر الشموع وتكتئب الأزهار... لماذا تكون الدموع والأحزان والأخطاء والحقارات؟ هل هي عقاب على بعض ما في الحياة أحياناً من ابتسام وسرور وذكاء وشجاعة؟ إنّ كل ما في الكون من شموس وأقمار وأزهار ومحيطات لا يساوي دمعة واحدة تنحدر من قلب يعتصره الحزن أو الشعور بالحقارة أو الظلم أو التفاهة أو الضياع....؟»[1].

ذهب القصيمي في وصفه للإنسان مع ما ذهب إليه أغلب الوجوديين الذين اعتبروا أنّ الإنسان أكثر الموجودات شقاءً وأعمقها ألماً وأرهفها حساسية، والذي لا يكاد يعرف مكانه في الطبيعة ولا يعثر لوجوده على قرار طبيعي يطمئن إليه. وإذا كان الوجوديون قد اعتبروا الإنسان مشروع وجود أكثر ممّا هو موجود؛ فأنّ القصيمي لّم يجد ما يدل على وجوده[2]؛ فيعتبره خاضعاً للطبيعة الكونية في كل تفسيراته كخضوع الأرض والقمر لقانون الجاذبية ولا سبيل إلى تغييره أبدا[3].

يتبيّن لنا أنّ القصيمي يؤكّد سيادة القانون الطبيعي المادي على الإنسان والطبيعة، وبهذا القانون الصلب يتم تصفية الإنسان باسم الطبيعة، وبإمكاننا القول

(1) القصيمي، العالم ليس عقلًا، ص557.

(2) زكريا ابراهيم، مشكلة الإنسان، ص9.

(3) القصيمي، هذا الكون ما ضميره، ص92 ـ 93.

أنّ القصيمي عبّر عن علمانية متطرّفة تنتزع القداسة تماماً عن العالَم ولا يوجد فيها مجالٌ للإنسان والقِيَم، ولا يمكنها التصالح مع الدين أو القِيَم الثابتة أو الإنسان، علمانية متطرّفة تدور في إطار القانون الطبيعي وحده ولا تترك مجالاً للقانون الإنساني، بعد أن كان قد تبنّى في مرحلته الفكرية الثانية علمانيةً منفتحةً تطالب بفصل الدين عن الدولة وتترك حيّزاً واسعاً للقِيَم الإنسانية والأخلاقية. ولعلّنا نتلمّس أيضاً في عبارات القصيمي مِن أنّ الصلاة والنزاهة تعبيرٌ عن العجز؛ سيره باتّجاه الفلسفة النيتشويه؛ الفلسفة التي اعتبرت جميع القِيَم الأخلاقية المتواجدة مِن طقوس وعبادات بحركات متكرّرة يوميّة هي تعبير عن ضعف الإنسان وعجزه[1].

نجد لفكرة اللامعقول لدى «ألبير كامو» تواجداً في نصوص وعبارات القصيمي في كتابه العالَم ليس عقلاً التي بدت أكثر تشاؤميةً وأكثر حزناً وألماً من كتاباته الأخرى عندما يرى لا معقولية الكون وعبثية وجوده: «وجد الكون تحت ظروفه الاضطرارية التي لا قصد فيها ولا عقل...»[2]. و: «الكون ليس فيه أفكار ولا تفسيرات فكرية، وإنّما فيه حركة، والحركة لا تُفَسَّر بغير الحركة، وأسلوب تفسير الماء بعد الجهد بالماء هو الأسلوب لتفسير الكون...»[3].

بعد أن أقرّ القصيمي بـ«لامعقولية الكون وعبثية وجوده» نجده يذهب أبعد نحو«لا معقولية الإله» لعدم وجود صفاته في الكون والوجود: «إنّ اللّه في جميع افتراضاته هو وجود كَوني فَعَّال هائل وفضائل مُطْلَقة وكمال لا حدود له وإنّه كلّ الحب والخير، فهل يوجد اللّه في هذه المستويات في أيّ مكان وشيء؟ فإذا لَم يُوجَد اللّه بصفاته هذه في الكون فأين يُوجَد؟ إنّه لا وجود لأيّ شيء بدون صفاته وشروطه، وصفات الإله وشروطه ليست موجودة، بل أنّ كلّ شيء ينافي وجود هذه الصفات والشروط»[4].

أنّ ذهاب القصيمي إلى لا معقولية الإله ما هو إلاّ تعبير عن مسألة الشرور في العالَم؛ وهي مسألة كانت ولا تزال إلى اليوم مَثار جَدَل كبير بين أوساط

---

(1) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص 298 ـ 304.

(2) القصيمي، العالَم ليس عقلًا، ص203. وأيضاً: القصيمي، لئلًا يعود هارون الرشيد، ص110.

(3) القصيمي، العالَم ليس عقلًا، ص36.

(4) القصيمي، هذا الكون ما ضميره، ص60.

المفكّرين والفلاسفة، وقد أخذت مجالاً مهمّاً في فلسفة كامو الذي صَوَّر لنا في روايته «الطاعون» مِن أنّ الإنسان عاجزاً عن محاربته لها دون أن يرفع رأسه إلى السماء حيث اللّه صامت!(1).

أنّ تساؤلات القصيمي حول لا معقولية الإله هي نزعة وجودية؛ لأنّها تُمَثِّل صراعاً حقيقياً مع ظِلّ اللّه ووجوده الأزلي، هذا الصراع الذي لطالما بقي سارتر يحاوره بتحدّي وتمرِّد، ولطالما بقي ألبير كامو يصف لنا الإنسان المتمرّد وهو يصطرع مع ظلّ اللّه! وهكذا نجد أنّ فكرة اللّه تُمَثِّل بُعداً هامّاً مِن أبعاد الموجود البشري الذي لا يستطيع أن يبلغ مرحلة الاكتفاء الذاتي والتطابق التام مع نفسه(2). فسار القصيمي كما سارتر بوضع الإنسان يُلاقي مصيره بالموت باستسلام كامل ولا سبيل إلى تغييره أبداً. ولا وجود للحرية إلاّ حينما نَعمل وفقاً لأسباب معقولة ومسوّغات مقبولة لا بمقتضى قِوى خارجية أو عِلَل أجنبية، وأنّ الحرية تقتضي أن تكون إرادتنا وليدة رغباتنا لا وليدة قِوى مُلزمة تضطرّنا إلى أن نَفعل ما لسنا نريد أن نفعله. وبالنتيجة نرى أن القصيمي ما دام يقرّ بلا معقولية الكون والحياة فإنّه يعتبر الإنسان ليس حرّاً في مصيره لأنّ الحرّية تقتضي أسباباً عقلية. لذلك ستبقى الحرية مشكلة يستحيل حلّها عقلياً(3).

بدت نصوص القصيمي الوجودية قد سَيْطَر عليها التشاؤم، وبدت عباراته بأسلوب أليم محاولاً أن يُقدّم كلّ الأدوية في جرعة واحدة، وأن يَعرِض جميع الأشياء المؤلمة والمزعجة في عرض واحد، حاول أن يهدم الهيكل الكبير الذي بناه التاريخ في كل مراحله وأطواره بضربة واحدة، حاول أن يزعزع كل ما يحمله العقل الإنساني من أفكار ومعتقدات وتعاليم ومرتكزات على مرّ العصور والأزمنة: «لماذا تسخر الآلهة العظيمة من الإنسان؟ لماذا تأمره بالعدل والحب والرحمة والذكاء والأخلاق ثم تفعل هي غير ما تقول؟ ليبقى الإنسان ضائع بين تعاليم الآلهة وسلوكها.. أنّها خلقت فيه عقلاً سائلاً ناقداً وأحاطته بكل ما يوحي بالتساؤل والنقد

(1) ألبير كامو، الطاعون، ترجمة: سهيل ادريس، ص 294 ـ 302، وص260 ـ 262. و: عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص217.

(2) زكريا ابراهيم، مشكلة الإنسان، ص 191 ـ 192.

(3) زكريا ابراهيم، مشكلات فلسفية معاصرة: مشكلة الحرّية، ص43، وص276.

ثم حرّمت عليه أن يسأل وينقد، لقد أعطته حتمية التفكير ثم عاقبته عليها.. لَم تَخْلقه بلا عقل ولَم تُقَدِّم إليه ما يُعقَل، جَعَلَتْهُ عاجزاً عن الاقتناع وفرضت عليه الاقتناع، طالَبَتْهُ أن يكون أكبر وأفضل منها ثمّ حَرَمَتْهُ مِنَ القُدرة على أن يكون، بل هدّدته بالعقاب لو كان....»[1]. وفي مؤلّفات أُخرى دعا القصيمي بأسلوب مغاير لهذا السياق؛ فبعد تقويضه للمرتكزات في خطاب نقدي متشائم نراه يعتبر كل هذا التقويض لا مِن أجل معاداة العقل أو التخلّي عنه فيقول: «لا تحسب هذا دعوة إلى التشاؤم أو إلى الموت بالاختيار فأنت لن تتشاءم أو تموت بالقراءة أو بالدعوة أو بالإقناع والحوار...لكنّها دعوة إلى رؤية الذات وقراءتها ومحاورتها»[2]. وانظر في مَوضِع آخر من السياق نفسه: «أنّي أنقد لأنّي أبكي وأتعذّب... لا لأنّي أكره وأعادي.. أنّي أنقد الإنسان لأنّي أريده أفضل..أنّي أنقد الحياة لأنّي أعيشها بمعاناة...»[3]. وهنا يكمن الخلط والتداخل في كتابات القصيمي: فمن ناحية يبدو كلامه ضِمْناً أنّ الدعوة إلى التغيير وتحقيقه موجودة فعلاً، ومن ناحية أخرى يقرّ بأنّ هذا التغيير محكوم عليه بالفشل لعدم امتلاك الإنسان لحرّيته بزجّه في كَون هائل لا معنى لوجوده.

ج ـ العودة إلى الذات في تجلّي النزعة النيتشويه

يعتقد القصيمي أنّ التعبير الذاتي الانفعالي المحكوم بجبرية ذاتية إنّما يعود إلى الألم، الذي يتجسّد بصوّر إيمانية تُعَبِّر عن هموم وشكوى الإنسان من معاناة الحياة[4]. وبالتالي فأنّ جميع التعبيرات التي ينشدها الناس مهما تكن هي تعبير عن أَلَم حتى الذي يأتي مغنّياً لا باكياً؛ فهو عندما يُغنّي بصوت مسموع من قبل الآخرين وبأسلوب مثل أسلوب الإعلانات؛ إنّه لا يُغنّي للآخرين لأنّه يريدهم أن يغنّوا، بل يريدهم أن يسمعوه حتى يبكوا[5].

لعلّنا نَجِد لهذه الأفكار أُصولاً عند شوبنهاور الذي يرى أنّ الإرادة هي الطبيعة

(1) القصيمي، العالَم ليس عقلًا، ص558.

(2) القصيمي، يا كلّ العالَم لماذا أتيت؟، ص5.

(3) القصيمي، عاشق لعار التاريخ، ص7.

(4) القصيمي، صحراء بلا أبعاد، ص116.

(5) القصيمي، صحراء بلا أبعاد، ص97.

الأعمق وهي جوهر الحياة والوجود، ونحن نَعْرِف أنفسنا من خلال إرادتنا كموجودات بشريّة تريد وترغب وتكره وتحب وتسعى دوماً إلى تأكيد وجودها وأسلوبها في الحياة وبدرجات متفاوتة للإرادة العمياء التي تسري في الوجود لِيُعَبِّر كل موجود من خلالها عن حقيقته وطبيعته الباطنية، فالإرادة هي أصل الحياة والوجود نفسه. فبَعْدَ أن كان العقل جوهر الإنسان وله السيادة في فلسفات أخرى أصبح مع شوبنهاور ذا مكانة ثانوية وتابعاً للإرادة. وهذا هو ما يدعو إليه القصيمي بتقويضه للعقل واعتبار الإنسان خاضعاً لإرادة عمياء تتحكّم في رغباته وغرائزه وعقائده وآلهته.

هذه النظرة هي التي قادت نيتشه إلى شوبنهاور وأقواله التي ظلّ واقعاً تحت تأثيرها زمَناً طويلاً ومَثَّلَت فترة مهمّة من تاريخ تطوّره الروحي؛ [1]. فوَصَفَ جميع مصادر العوالِم الخارجية ولحظات المُعاناة إلى الألم والعجز[2]. كذلك نجد القصيمي قد أحال الإيمان إلى أنين وتعبير عن الضعف والأحزان، وليس تغنيّاً وبحثاً عن الجمال؛ لذلك نجد تأثّراً واضحاً للقصيمي بـنيتشه الذي يعتبر الفن هو المُنقِذ لِمَن يتألّم؛ لأنّه يهيئ له السبيل ليرى أحوالاً يُمَجِّد فيها الألم ويُقْبِل عليه اختياراً[3]. لكنّ نيتشه لَم يستمر مع تشاؤم شوبنهاور، وحوَّلَ الإرادة العمياء إلى إرادة القوّة: إذ رأى أنّ شوبنهاور أخطأ في بحثه عن غاية الحياة خارج الحياة، التي جعلته ينشد الخلاص لِلكَون من الحياة إذ لَم يعثَر على شيء؛ لأنّ الحياة حسب نيتشه ليس لها غاية إلاّ نفسها، فهي في جوهرها إنماء وإكثار وزيادة وتركيز متزايد للقِوى الكَوْنية في الذات الفردية، ولا بدّ للإنسان أن يُعَبِّر عن وجوده فيها حينما يقول (لا)، فهي إرادة هَدِم وإفناء وإيذاء وكفاح دائم. وأنّ الألم ليس شيئاً سلبيّاً كما صَوَّرَه البعض بأنّه الخلو من اللذّة؛ لأنّ اللذّة لا تنشأ من إشباع الرغبة وإرضاء الإرادة بل من استمرار الإرادة وانتصارها على كل ما يقف في طريقها[4].

بدت أقوال القصيمي في التفكير وطريقته في الأُسلوب بتلك المرحلة قريبةً

(1) عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 9 ـ 11.

(2) فردريك نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، ص21 ـ 25.

(3) عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 123.

(4) عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 205 ـ 221.

إلى أفكار نيتشه في نقده لمنظومة القِيَم الأخلاقية؛ فدعا القصيمي الإنسان العربي والمُسْلِم أن يُعَبِّر عن رفضه للمذاهب والآلهة والطغاة بغضب. فبدت قريبة جدّاً من دعوة نيتشه الذي صاح بأعلى صوته: ها أنا أستيقظ مِن حُلُم عميق؛ حُلم الأوهام الإنسانية التي يعيشها الناس ولا يستطيعوا أن ينفذوا إلى صميم العالَم المُظلم لأنّهم لا يقدرون على رؤية الأشياء إلاّ في ضوء النهار، أمّا الليل فعيونهم عمياء وقلوبهم صمّاء وعقولهم جوفاء؛ فالعالَم قيمته في هذا الليل المليء بالأسرار التي لا تنكشف للنهار. فرأى نيتشه أنّ كلّ المذاهب والقِيَم الأخلاقية السائدة قد أملاها الضعف وشرّعها العبيد الضعفاء خوفاً من مواجهة الحقيقة. فهبّ نيتشه ثائراً يَوِّد خلاص الإنسانية وتحطيم هذا البناء الذي تَعِبَت في إقامته وشيّدته لعشرات القرون؛ لأنّه مملوء بالأكاذيب والخداع ولا فائدة منه[1].

كان النفس النيتشوي في أقوال القصيمي حاضراً بقوّة: «إنّ التفكير هو البحث عن ذنوب وأخطاء الكون والناس والأرباب للتحديق فيها والتحدّث عنها بلا رحمة أو مجاملة أو صداقة... أمّا الجماهير فهم الذين يذهبون يبحثون عن وسيلة غير منطقية أو أخلاقية أو عقلية لكي يستفرغوا بها تفاهاتهم وهمومهم وبذاءاتهم وحاجاتهم الدائمة إلى الاستفراغ النفسي والأخلاقي....»[2]. ويعتبر كل ما في الحياة لا تفسير له ولا عقل ولا مركزية ولا منطق ولا واقع ولا حقيقة ولا تفكير ولا وجود لِلعِلَّة والمعلول[3]. وهذا ما دعا إليه نيتشه لتحطيم أصنام العقل الذي جَعَلَه الفلاسفة حاكماً مطلقاً، واعتبار الحياة حركة دائمة ولا وجود للثبات فيها؛ فقام نيتشه بنقد قوانين الفكر العقليّة. ورأى أنّ قانون الذاتية ـ الذي يَعتَبِر الشيء هُوَ هُوَ ـ يُعتَبَر شرطاً في التفكير لكنّه ليس شرطاً في الوجود، إذ أنّ الوجود في تغيّر مستمر وصيرورة دائمة، لهذا فإنّ الذاتية قد اخترعها العقل وحده لكي يقوى على الإدراك. أمّا قانون التناقض ـ الذي يعتبر الشيء الواحد لا يتَّصِف بصفة ونقيضها ـ فلا يعني سوى أنّنا عاجزون عن القيام بهذه العملية بعقلنا وحده، لذلك فهو قانون لا يَتَضَمَّن معياراً للحقيقة والواقع؛ لأنّه عاجز عن إدراك الوجود

(1) عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 12 ـ 15.
(2) القصيمي، كبرياء التاريخ في مأزق، ص35 ـ 36.
(3) القصيمي، العالَم ليس عقلًا، ص 569 ـ 572.

الحقيقي ـ الصيرورة الدائمة ـ التي تناقض العقل ولا وجود لمقياس مشترك بينهما. وبالنتيجة يرى نيتشه أنّ العقل في حياة الإنسان خطراً ووهماً ولا حاجة إليه؛ لأنّ عدم معقولية شيء ليست حجّة ضِدّه وضد وجوده ما دام ليس هناك عقل واحد بل عقول متمايزة يختلفون بإزاء الأمر الواحد. فلا مجال للتحدّث إذن عن العقل بصيغة الإطلاق والعموم[1].

لَم يُقدِّم لنا القصيمي حلولاً للإنسان، وطغت على أقواله التشاؤمية واليأس وتَرَك الإنسان يُنازِع الموت وحده. أمّا نيتشه فقدَّم لنا حلاً يَعتقد أنّه سيحدث تصادماً عميقاً بين الضمائر والعقول وسيكون فاصلاً عن ألفي سَنَة سابقة. لذا يمكننا أنْ نعتبر القصيمي ما بَعد حداثي لأنّه استَخدمَ التقويض بكل معانيه التي قامت على زعزعة الإنسان عن موقعه وصولاً إلى موته. إذ أصبح فلاسفة ما بعد الحداثة المواجِهون للنزعة الإنسانية يخوضون معارك شرسة لإنزال الإنسان عن عرشه كونه ليس مَحط اهتمام وغير مساهم في التاريخ وبلا وعي راشد[2]، ومن ثمّ المراهنة على موته واندثاره بشكل غريب [3].

د ـ خطاب القصيمي النقدي للمعتقدات الدينية وممارساتها

حاول القصيمي أن يُحاور الإله بعواطف ممزوجة مِن الحب الكبير والإحساس بالمأساة ممزوجة بالصورة الإيمانية القويّة للّه، ووَصَفَ الدين وأتباعه ومُريديه بالصفات غير المحمودة. ثُمَّ يَطلب القصيمي من الإله أن يُغيِّر أساليبه: «.... أجل إنّي في هذه المحاكمة لَم أكُن ولَم أكون إلاّ راثياً حزيناً لك يا إلهي.. آه ما أقسى أحزان مَن يحزن لإلهه.. ما أقسى وافجع وأدوم وأنبل عذاب مَن يتعذّب إشفاقاً على إلهه وانفجاعاً بإلهه!... إذن كم أنتظر وأتمنّى أن تفهمني يا إلهي وأن تراني وتجدني أنا وحدي الصديق المُحِب المُمَجِّد المُنَزِّه لك بل الفادي!... إنّي وجدت في هذه المحاكمة كلّ الطهارة والتطهير لك مِن كلّ الأوحال التي يلقون بها ويستفرغونها على كل تفاسيرك ومعانيك معلنين وزاعمين أنّهم ينظّفونك ويزيّنونك ويعطّرونك...

---

(1) عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص192 ـ 201.

(2) هاشم صالح، ماذا بقيَ مِن البنيويّة، صحيفة الشرق الأوسط، 4 كانون الأول/ 2008.

(3) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي، ص 313.

أمّا أنا فأنقّيك وأصفّيك وأحميك وأغسلك مِن كل ذلك بل وآخذك إلى أخلد وأقدس معبد ليغسل ويُطَهِّر كل ذاتك وثيابك ونيّاتك وتاريخك مِن كلِّ الاتّهامات والتلوّثات ليعقّمك ضدّ كلّ شيء...»[1].

يبدو لنا من خلال تلك النصوص أنّ صورة النموذج الإرشادي عند القصيمي قد تغيّرت؛ لأنّ في ذلك اعتراف صريح بوجود الإله وارتباط الإنسان به كحقيقة لا مَفَر منها بسبب طبيعة الإنسان الفطرية، إذ برزت بشكل واضح إشكالية القصيمي وتنازعه الداخلي الشخصي؛ فنراه يقوم بعمليّة إجلاء مُوَسَّعة لتقويم الدين وتنظيفه استكمالاً لعمليّاته السابقة في الأربعينات. فبدا بصورة المؤمن الذي وَصَل أعلى درجات الإيمان بحبّه للإله وعبادته وتقواه بالرغم مِن أنّه أحياناً يبدو ذو طابع متناقض.

من الملاحظ أنّ كتابات القصيمي منذ بداية الأربعينات حتى كتاباته الأخيرة؛ تحمل إشكالية التوفيق بين الشرور الموجودة في العالَم وبين الإله العادل القادر من جهة، وبين تحميل هذا الإله والعقائد والأديان مسؤولية جميع الشرور في العالم وبين تبرير هذه الاعتقادات ورمي المسؤولية على الإنسان في أفعاله وتصرفاته من جهة أخرى. وقد عبّر القصيمي عن ذلك في نصوصه الكثيرة التي تبدو قد غلبت عليها دراسته الدينية، إذ بقى وفيّاً لها في كثير من الأحيان كما كانت ترافقه في بداية الأربعينات بدون شعور؛ فراح القصيمي يهاجم الاعتقادات ويصفها كتمرّد على ظلم الوجود، واعتبر العقائد والصلوات والمثل الأخلاقية والحروب والعداوات والفنون والتفكير والانحراف والانهيار والانتحار؛ جميعها هي بكاء واحتجاج لكينونة الإنسان التي لا تزال تحتاج إلى تفسير.ومن هنا يرى القصيمي أنّ الأديان وجميع اعتقاداتها لا توجّه الإنسان وسلوكه، بل إنّ الإنسان يمارس التعبيرات الدينية مدفوعا بطاقته الداخلية والحالة التي يعيشها[2]. وعلى هذا الأساس يعتقد أنّنا نحن مَن نصنع اعتقاداتنا، ونعبّر مِن خلالها عن طاقاتنا وطبيعتنا وضروراتنا[3]، لأنّنا عاجزون عن فهم ذواتنا وتفسير وجودنا في الحياة؛ فرحنا نبحث عن تفاسير غيبية خارقة

(1) القصيمي، الكون يحاكم الإله، ص11 ـ 13.

(2) القصيمي، أيها العقل من رآك: (العبادة احتجاج مقنّع)، ص181. وص182.

(3) القصيمي، فرعون يكتب سفر الخروج: (سب الشيطان عزاء لأحزان القدّيسين)، ص372 ـ 373.

كالأديان والأنبياء وننفّذ ما يأمروننا به، ونجهل محاكاة الذات للذات وحاجتها إلى التوافق والانسجام مع نفسها والآخرين[1].

هذه الازدواجية في التعبير تبيّن لنا مدى تضليل القصيمي بالفكر الديني القديم، فرغم التهجّم الواضح في نصوصه بحقّ الإله لكنّنا نراه محاولاً الدفاع عن الإلوهية المنزّهة من كلّ زيغ وزيف، واعتبار الإله غير مسؤول عن ذنوب وآثام ترتكب باسمه وبحقّه[2]. ولعلّنا نَجِدُ أكبر نص توضيحي للقصيمي في مؤلّفاته بتنزيه الإله، ليرّد به على مَن اتّهموه بالكفر والإلحاد: «... لا يمكن أن أعني بالإله أو الآلهة؛ إله الكون وخالقه، واهبنا القدرة على الإيمان به، والعجز عن طاعته، واهبنا الصبر عليه والصبر عنه.. وإنّما أعني بذلك الطغاة أو الأصنام، أو عبث الطبيعة وحماقاتها الغبيّة، المزعومة من إبداع الإله، أو أعني به الأوهام أو النظم الاجتماعية المتأخّرة الظالمة، المحروسة بأشرس الآلهة وأقواها»[3].

ويقول: «كذلك أعني بالأنبياء والأديان حيثما جاءت في كلامي، غير أديان اللّه وأنبيائه الذين جاؤوا ليطهّروا الناس من الأهواء والشهوات، فاتّخذ منهم الناس محلاً للشهوات والأهواء.. إنّ إيماني لا حدود له، ولشدّة اطمئناني لإيماني لم أخف عليه من بعض التعبيرات التي قد تجيء متبرّمة غاضبة. لقد عرفت مكانة الإله والأديان والأنبياء في نفسي وفي نفوس الناس من حولي، فالذين يخافون على إيمانهم من الكلام؛ قوم لا يثقون بمن يؤمنون به»[4].

لعلّنا نجد في النص الأخير؛ أنّ الرغبة النفسية والذاتية التي جبل عليها الإنسان والتي جاءت بصورة حتمية حسب اعتقاد القصيمي هي من جعلته يقوم بهذا التهجّم والتكرار له على الدوام، محاولاً أن يجد حلاً لمأساة الإنسان من خلال انتفاضة قوّية للذات العربية وإعادة قراءتها من جديد. لكنّنا نرى أنّ هذا الوصف والتبرير لا يعطينا الحق بأن نبرّئ نصوص القصيمي بأكملها من التناقض، وليس بوسعنا أن نفسّر هذا التناقض سوى أن نتّهم القصيمي بالشرود في الوصف

(1) القصيمي، هذا الكون ما ضميره، ص172، ص157 ـ 193.
(2) القصيمي، أيّها العقل من رآك، ص11 ـ 12.
(3) القصيمي، أيّها العقل من رآك، ص13.
(4) القصيمي، أيّها العقل من رآك، ص13 ـ 14.

لمحاولته الخروج من العامل الديني المسيطر عليه، لكنّه بالنتيجة لم يستطع الخروج منه فراحت أغلب نصوصه تحمل أحياناً تناقضاً، وأحياناً أخرى بدت نصوص غامضة حتى القصيمي باعتقادي لا يعرف ما يريد. فدخول هذا العامل الفكري الديني بقوّة على الدوام في كتاباته من حيث يشعر أو لا يشعر؛ يجعلنا حائرين إذا أردنا أن نصنّف كتاباته، فمن الصعب وضعه في أي مدرسة فكرية أو فلسفية؛ لأنّه لم يقدّم فكراً ممنهّجاً واضح المعالِم أو فكراً متناسقاً مكتملاً. ومن هنا نستطيع القول أنّ أسلوب القصيمي يمكننا أن نصنّفه أسلوباً ما بعد حداثوي؛ لأنّه كان على الدوام ناقداً ومعترضاً ومقوّضاً، ولم يدّعِ أنّ له مشروعاً منظّماً.

صوَّرَ القصيمي اعتقاد الناس وإيمانهم باله قوي لا يمكن وصفه بصفات الإنسان ليعوّضهم عن عجزهم ونقصهم؛ أنّه إيمان فاشل وغير منتج. ويوضّح القصيمي ذلك من أنّ هكذا إله لا بدّ أن يكون مغايراً لصفات الإنسان الجسديّة والحسّيّة الممكنة التقمّص والتي يتميّز بها حتّى لا يستطيع الإنسان مشاركته بها. وهذا يعني إنّ هذا الإله لا يأكل ولا ينام ولا يتكاثر وبدون أصدقاء، لذلك سيكون في حالة صعبة ومؤلمة، وسيضطر إلى تعويض آلامه وحرمانه مِن اللذائذ الجسدية والحسّية بمتعة أخرى يتلذّذ مِن خلالها في مشاهدة آلام الناس ومعاناتهم. وبالتالي يعتقد القصيمي أنّ هذا الإله سيكون بعيداً عن الإحساس بمعاناة الناس، فضلاً عن مشاغله الكونية الأخرى، فسينحسر ويتلاشى وينعدم تماماً[1]. ويتساءل القصيمي في موضع آخر من السياق نفسه؛ كيف استطاع البشر بنوع من التنازل عن الكرامة أن يصوّر هكذا إله؟[2]. وتبِعاً لذلك يصوّر القصيمي إلهاً يتّصف بصفات الإنسان ليكون مرهف الإحساس بالآخرين حتّى لا يشعر بالعذاب كتبرير لوحدانيته ووجوده، ويَطلب القصيمي مِن الإله أن يُغيّر أساليبه. إنّ مُناشدة القصيمي ومطالبته الإله بأن يغيّر أساليبه ليكون مرهف الإحساس والشعور بمعاناة الناس، وتساؤلاته المستمرة عن علاقة الإله بالإنسان وتناقضاتها مِن جهة، ومحاولته تنزيه الإله واهب القدرة والرد على مَن اتّهموه بالكفر والإلحاد مِن جهة ثانية؛ يمكن تفسيرها كما تبدو؛ محاولة مِن القصيمي للوصول إلى الحقيقة الإلهية الكاملة للتخلّص مِن القَلَق الذي

---

(1) القصيمي، أيّها العار إنّ المجد لك، ص152.

(2) القصيمي، لئلا يعود هارون الرشيد، ص17 ـ 20.

يتملّكه. ولعلّنا نَجِدُ لهذا القلق مساحةً واسعةً في الفلسفة الوجودية عندما ذهب كيركجورد ليعتبر القلق الوجودي المشوب بانعدام اليقين إنّما هو الإمارة الصحيحة على وجود علاقة بين اللّه والإنسان، وأنّ الذي يظن أنّه على صِلَة مع اللّه فهو بلا شك قد عَدَمَ كل صِلة باللّه. وتبعاً لذلك فأنّه ليس ثمّة إيمان بدون مخاطرة وصراع ومجاهدة، كما أنّه ليس ثمّة حقيقة بدون تشكّك وارتياب ومساجلة(1). فعنصر القلق هنا هوَ العلاقة التي تقوم داخل الإنسان بين المتناهي واللامتناهي.. بين الشر والخلاص(2).

و- أفكار القصيمي السياسية

تبَنَّ القصيمي فكرة الهدم للتصوّرات والأفكار والنماذج السياسية الملوّثة بالأوهام والزيف والخداع والضلال. فقام بتشريح جميع التصورات المطلقة القائمة على التمسّك بالموروث وتقديس الشخصيات، وفضح ما يسمّى بالثائرين والقادة والزعماء والمرائين ووعاظ السلاطين، وجميع الآلهة والأصنام والأديان التي تخلقها الشعوب وتنتهجها كمصالح لأيديولوجياتهم المختلفة.

انطلق القصيمي في نقده السياسي من خلال أنّ الصور الأيديولوجية السياسية لا تختلف كثيراً عن الصور الدينية الدوغمائية المنغلقة لطالما تسيران باتّجاه واحد وكانتا سبباً في معاناة الإنسان؛ فأصبحت مسألة التخلّف السياسي لا تختلف كثيراً عن نقده الذاتي للتخلّف العربي والإسلامي الديني في الأربعينات مروراً بمواقفه التي اتّخذها في المرحلة المتأخرّة من حياته: فبعد أن تبنّى القصيمي الدفاع عن العرب المسلمين وإطلاقه تبريرات تؤجّل قرار الحُكم بحقّهم، بإعطائهم فرصة استعادة فضائلهم الإنسانية التي ابتعدوا عنها حسب اعتقاده بسبب مؤثّرات خارجية من الشرق؛ أصبح اليوم يتبنّى هجوماً قاسياً تِجاه العرب، وصَل حدّاً مهيناً، وأقل ما قال عنهم أنّهم ظاهرة صوتية(3)، تميّزت كتابات القصيمي بانتقادات شديدة للحكّام والرؤساء العرب؛ الذين ضلّلوا شعوبهم بالأقوال الخطابية وأوهموهم بتبديد

(1) زكريا ابراهيم، مشكلة الإنسان، ص179 ـ 180.

(2) زكريا ابراهيم، الفلسفة الوجودية، ص 41 ـ 45.

(3) القصيمي، العرب ظاهرة صوتية، ص395 ـ 413.

طاقاتهم ومشاعرهم في الهتافات الفارغة التي ليس لها أيّ تأثير، وقاموا بتكميم الأفواه وقمع الحريّات.

هاجم القصيمي جميع أشكال التعبير في الحياة السياسية العربية كامتداد لِما هاجمه مسبقاً حوْل التأثيرات المُفسدة للخطباء الدينيين في كتابه هذي هي الأغلال، معتبراً أنّ هؤلاء الحكّام كما الخطباء يكذبون على الناس ويخدعوهم، فكما كان الخطباء الدينيون يكذبون باسم الدين فأنّ هؤلاء أيضاً يكذبون باسم القومية والعروبة، وهذا دليل على ضعفهم وعجزهم البشري إذ أنّ الكذب ليس حاجة متجذّرة في النفس البشرية. ويرى القصيمي بالمقابل أنّ بني قومه يفضّلون الكذبة المهدّئة على الحقيقة المؤلمة، وهذا ما استغلّه هؤلاء الحكّام ومرّروا ألاعيبهم على المساكين، ممّا نَجَم عن بقاء الوضع متأخّراً دوماً في أمّتنا العربية[1].

تناول القصيمي موضوع حرية الرأي وتقييد الشعوب العربية الذي يؤدي بالنهاية إلى موت النشاط الثقافي، معتبراً أنّ المجتمعات هي الوعاء الذي نتحرّك فيه وتتشكّل من خلاله أحاسيسنا وأفكارنا التي تمنحنا الطابع الفكري والأخلاقي والاجتماعي، وأنّ الطغاة الذين يمنعون شعوبهم من حقّ التعبير هم قتلة، وأنّ الإنسان بدون رأي وتفكير فهو كالسلاح بدون ذخيرة وكالأرض بدون سماء[2]. وحاولَ القصيمي أن يطلق لدى القارئ قلقاً فكرياً، ويعتقد أنّ هذا القلق الفكري هو دائم الألم الذي يبشّر بميلاد جديد، إذ رأى أنّ ما نعانيه اليوم هو قلق انفعالي وليس فكري. إنّه يدعوه للشك والهدم والثأر[3].

وصَفَ القصيمي الشعب العربي بأنّه مُمجّداً لطغاته وجلاديه وأوثانه المتأصّلة به بل أنّهم أقوى مِن كل عَبَدَة الأوثان، وكان يقصد بذلك الوصف نقد الايديولوجية القومية العربية التي تمثّلت بجمال عبد الناصر عندما اعتبرته الشعوب العربية قائداً عظيماً ومجّدوه بقوّة لكنّه حسب رأي القصيمي قد خذلهم وأقسى عليهم[4]. كما وصَفَ القصيمي العرب ورؤساؤها وحكوماتها بـ«الظاهرة الصوتية» التي لا

(1) ا لقصيمي، الصدق خيانة وهزيمة، مجلة الحرية، بيروت، العدد/2، 7 فبراير ـ شباط 1956، ص19.

(2) القصيمي، زاوية في مجلة الحرية تكلم فيها عن حرية الرأي، العدد/3، 14 فبراير ـ شباط 1956، ص12.

(3) القصيمي، لئلّا يعود هارون الرشيد، ص86.

(4) القصيمي، يا كلّ العالَم لماذا أتيت، ص431.

تعني حتّى أنّهم يصوّتون باختيارهم وتدبيرهم وذكائهم؛ لأنّ تصويتهم حينئذ سيكون نوعاً من الكلام والتفكير، وإنّما يصوّتون بلا أيّ مستوى من مستويات الذكاء أو القدرة على التأثير أو على الإقناع[1]. وإنّ تصويت العرب هو شتائم وبذاءات ونذالات وأحقاد وبغضاء وتهديد وادّعاء وأكاذيب، وحتى هذه لم تكن في مستوى مثيلاتها عند الآخرين؛ إنّها أردئ وأكثر هبوطاً في أساليبها وتفاسيرها ونيّاتها[2].

انتقد القصيمي في ما يسمّى بدولة العرب الكبرى أو وحدة الأمّة العربيّة وعَدَّها أسطورة سياسية مشكّك فيها جذرياً، على الرغم مِن أنّ لهذا القول حسّاسيته الخطيرة بين أوساط الرأي العام العربي، لأنّه لا يقلّ أهميّةً عن القومية العربية التي اكتسبت شعاراتها بمرور الزمن قدسيّة شبه دينية جَعلتْ لها حساسية خاصّة وأنّ مَن يمسَّها بشيء حتّى لو كان بسيطاً يُتّهم بالشعوبية والزندقة والعمالة[3].

يزعم القصيمي أنّه يخشى مِن قيام الدولة العربية الواحدة والكبيرة، يخشى مِن عودة دولة هارون الرشيد؛ وعَدَّها تكراراً لاستبداد الماضي القديم بطرق حديثة، لأنّه قد قرأ عن هارون الرشيد القديم الذي كان يقاتل بسيوف آبائنا ويقاتلهم بنفس السيوف، وينفق موت آبائنا على الجواري والشعراء والمغنّين، وكان يعرض ذاته وهيبته ووحشيته وكبريائه فوق المنابر وفي مواكبه البدوية المنطلقة من القصر إلى المصلى وبالعكس، ومن مخدع هذه الجارية إلى مخدع جارية أخرى، وكان يحارب ذكاء آبائنا وحريّاتهم بالمشايخ والآيات والأحاديث والسلف والقبور[4].

يرى القصيمي أنّ العرب يتطلّعون إلى القيصر الواحد، وأنّ وحدانية الدولة في حسابهم مِن وحدانية القيصر والإمام والحاكم لأنّها القيمة المطلقة عندهم، ويعتبرون الخروج عليهم زندقة لا تغتفر، ويعامِلون مَن يخرج عليهم معاملة أصعب مِن الذين يخرجون على الإله ووحدانيته، فالخروج على وحدانية الإله قد يُغفر، أمّا الخروج على وحدانية الإمام والخليفة فلا يمكن غفرانه أبداً[5]. ويُحذِّر القصيمي

(1) القصيمي، العرب ظاهرة صوتية، ص400.

(2) القصيمي، العرب ظاهرة صوتية، ص458.

(3) القصيمي، أيّها العار إنّ المجد لك، ص146.

(4) القصيمي، لئلا يعود هارون الرشيد، ص22 ـ 23.

(5) القصيمي، لئلّا يعود هارون الرشيد، ص21 ـ 22.

بشدّة مِن مجيء الدولة العربية الكبرى وقادتها الذين يسمّيهم بـ«الأكاسرة والقياصرة والأباطرة المخيفين» وعَدَّهم أكبر خطرٍ مِن حُكّام وقادة وملوك الدولة العربية القديمة، ووصَفَهم بالعقول الحمقاء وأصحاب الأخلاق الوغدة والمجسدّين للبداوة بكل أنواعها التاريخية والأخلاقية والسياسية، الذين إذا حكموا اليوم بالدولة الواحدة فإنّهم سيؤسّسون إلى مرحلة معتمة وسوداء جديدة في تاريخنا، مرحلة الاستبداد المطلق الذي يحكم البشر بلا أنظمة وبلا قوانين وسنن تكفل العيش بأمان، مرحلة السلطة التي لا تحمل أدنى صفات أخلاقية وإنسانية[1].

حاولَ القصيمي أن يتّهم العرب بالهروب مِن عجزهم وتحويل كل ثقافتهم في الإصلاح والتغيير إلى ثورات عسكرية، وسيظلّون يرَوْن أنّ السيف أصدق أنباءً مِن الكُتب والعِلم والمزايا الإنسانية الأخرى[2]. ويرى القصيمي أنّ مَن يَعتقد أنّ الثورات العسكرية وتغيير نظام الحُكم هو علاج صحيح للمجتمعات المتأخّرة العاجزة؛ فهو يشبه الاعتقاد القديم الذي يقول: أنّ الرجوع إلى الآلهة والأديان وأخلاق الآباء هو شفاء من كلّ تخلّف وخطيئة ومرض نفسي وأخلاقي[3]. وأنّ مَن يربط بين نظام الحَكم وبين الأوضاع الاجتماعية؛ يشبه ما كان الأوّلون يذهبون إليه حينما يربطون بين الظواهر الطبيعيّة والفلكيّة وبين موتهم وحياتهم وهزائمهم وانتصاراتهم وسعادتهم ونحسهم[4]. لذلك يعتقد القصيمي أنّ التقدّم والتطوّر ليس لهما علاقة بالأيديولوجيات وأنظمة الحكم، بل له علاقة فقط بالقدرة الإبداعية للبشر التي يمكنها أن تبرز وتزدهر في ظِلّ الأنظمة المختلفة والظروف الاجتماعية[5].

الخاتمة

تميّزت مواقف القصيمي الفكرية بالتحوّلات النقدية المستمرّة، إلاّ إنَّ أنّ الصفة المشتركة والغالبة لهذه النقودات هي اتّخاذ القصيمي لمواقفٍ نقدية

(1) القصيمي،عاشق لعار التاريخ، ص59 ـ 64.

(2) القصيمي، عاشق لعار التاريخ، ص62 ـ 63.

(3) القصيمي، عاشق لعار التاريخ، ص64..

(4) القصيمي، عاشق لعار التاريخ، ص 79.

(5) القصيمي، عاشق لِعار التاريخ، ص65.

غير علميّة؛ إذ اتّسمت بنقدٍ حادٍّ ومتطرِّف للاعتقادات الدينية: بدءً باعتقادات المتصوّفة والشيعة، ثُمّ شَمَلَت كل أشكال التعبير الديني بما فيها السلَفيّة الوهابيّة. ولعلّنا نجد تفسيراً للتحوّلات التي مرّ بها القصيمي إلى تأثره مِن حيث يشعر أو لا يشعر في جوهر ما دعا إليه نيتشه وفي أسلوبه في التفكير: فقد قام نيتشه بدايةً في الرجوع إلى الحضارة القديمة وقِيَم الارستقراطيين التي عَدَّها قِيَم السادة الصحيحة لموافقتها للطبيعة السائدة، فنرى القصيمي محاولاً في انتقالته الفكرية الأُولى الرجوع إلى تاريخ العرب ما قَبْل الإسلام وعَدَّها الفترة الصحيحة للإنسان العربي، وحاول أن يعتبر الجِنْس العربي هو الجِنْس الذي لا يضاهيه أحد، وأرجعَ سبب تدنّيه فيما بَعْد إلى دخول بلدان الشرق الأخرى في الإسلام التي تميزت باعتقاداتها الصوفيّة التي تجعل الإنسان ضعيفاً لا يقدر على مجاراة الحياة والآخرين. فضلاً عن اعتقاد القصيمي بأنّ الروح الدينية الداعية إلى قِيَم التواضع والسلام والطاعة هي قِيَم تختلف عن قِيَم العرب القدماء، وأنّها تجعل مِن المتديّن فاقداً للحركة والقوة والإبداع.

تخطّى القصيمي في مراحله الفكرية الثلاث كل الحواجز وقدّم نقداً قاسياً وحادّاً لكلّ شيء، ولَم يُهادِن أو يُجامِل أحداً: فقسا على المذاهب الدينية بنقده الحاد، ثُمّ ضَرَبَ بقوّة جميع أشكال الأديان والمذاهب، ووَجَّه صفعات شديدة للعرب المسلمين وتاريخهم وتقاليدهم، وعاش في أكثر أوقاته مع ما يؤمن به مِن أفكار بعيداً عن تأثيرات الآخرين، فلَم يكتفِ بنقد التراث الديني الإسلامي بل طالب بهدمه، ولَم يتراجع في اتّخاذ مواقفه، فكان شجاعاً في انقلاباته الفكرية: فأعلن هذا البدوي القادم مِن الصحراء إلحاده في مؤلّفات عديدة وسط مجتمع أصولي بجماهيره الهائجة وسلطاته المتاجرة بالدين، وثَبت على موقفه حتّى لحظة موته، داعياً الى ذلك بأسلوب أدبي ـ شَبَّهُ البعض بأُسلوب نيتشه ـ إلى التخلّص مِن المنظومة الأيديولوجية الإسلامية المستحكمة في رقاب الناس.

مَرَّ نقد القصيمي بمراحل: قَدَّمَ في مرحلته الفكرية الأُولى نقداً أيديولوجياً عنيفاً متمذهباً للمتصوفة والشيعة بأدوات فقهية كلامية مدافعاً فيه عن الأطروحة الوهابية. ثم تميّزت مرحلته الفكرية الثانية بالتخلّص من أدوات النقد الفقهية والكلامية؛ فقدَّمَ نقداً ذاتياً عنيفاً في جلد الذات السلفيّة، ونقداً ذاتياً بشكل أوسع

في جلد الذات الإسلامية للخروج مِن التصوّرات الدينية المطلقة، والانفتاح على الأخر والوقوف على أسباب التخلّف العربي والإسلامي. كما تميّزت مرحلته الفكرية الأخيرة بنقدٍ مُنفلتٍ حادٍّ لا مَنْهج فيه في جلد الذات العربية والإسلامية. مرحلة متمرّدة تقويضيّة لكل المعتقدات الدينية، حيث عَدَّ عجز الإنسان وضعفه هوَ مَن يقف وراء نشأة الأديان.

لَم يُقدِّم القصيمي حلولاً واضحة ومقنعة لكافّة الانتقادات التي قام بها؛ الأمر الذي جعل مِن القارئ لها يشعر بالتشاؤم لعدم وجود البدائل وسط سيل عارم مِن الانتقادات.

لَم يتطرّق القصيمي في نقده بشكل صريح لـ(السلَفيّة والوهابية) واكتفى بالإشارات فقط على الرغم مِن إعلانه الواضح بالتخلّي عن جميع مواقفه السابقة ورفضه الكامل لجميع أشكال التعبير الديني. ويبقى هذا الموقف ومواقف أخرى مِن الأسرار المهمّة التي لَم يُصَرِّح بها القصيمي في حياته، ونعتقد أنّها خوفاً على حياته، لكنّنا لا نستطيع الجزم قطعيّاً بصحّتها.

تميّزت بعض مواقف القصيمي النقدية بالارتباك والتناقضات بين ما بقيَ لهُ مِن أُصول عالقة وبين محاولته الخروج مِن التصوّرات الدينية المطلقة خصوصاً ما جاء منها في كتابه هذي هي الأغلال، ويمكننا عَدّها حالة طبيعية تمتاز بها جميع التحوّلات. لكنّها بالنتيجة عبّرت عن تشكيل بذور أولى لفكر متفلسف قد تميز به القصيمي للدخول في مرحلة التقويض والاعتراض في مرحلته الفكرية الأخيرة.

لعلّنا نجد تأثُّراً للقصيمي مِن الفلسفات التي تَحْمل طابعاً أدبياً في الأسلوب: فجاء تأثّره واضحاً بألبير كامو في فكرة اللامعقول، وسارتر في فكرة الحرية، وشوبنهاور في فكرة الإرادة، وجاء تأثّره الكبير بنيتشه في الدعوة إلى هدم كل القِيَم الأخلاقية التي اعتاد الناس عليها. فوجدَ القصيمي في هؤلاء ملاذاً آمناً ليبرّر ما كان يجول بداخله ويطرح ما كان يتصارع في فكره، لذلك جاءت كتاباته بأسلوبٍ أدبي واضح.

يمكننا أن نَعُد أفكار القصيمي السياسية أفكاراً دوغمائية، عبّر عنها بطريقة انفعالية عاطفية، بدا في بعضها كأنّه لا يعرف شيئاً عن التاريخ والسياسة

والسياسيين، فجاءت أغلبها أفكاراً مطلقة عمومية لَم يتبنَّ القصيمي فيها النسبية، فلَم يُوَفَق في أدلّته التي قدّمها في تمييزه بين الأجناس والأعراق؛ ولَم يكن نقده في هذا المجال مبنيّاً على أسس علميّة.

وختاماً نجد صعوبة تصنيف فكر القصيمي ووضعه في اتّجاه دون غيره، لكنّ الصفة الغالبة في فكره هي: التقويض والهدم، لذلك يمكننا بالنتيجة أن نَعُد أسلوبه]أسلوباً ما بَعد حداثوياً[بحلّة عربية إسلامية، وإذا ما ظهر في يوم اتّجاه أو تيّار في الفكر العربي المعاصر يحْمِلُ هذه التسمية فسيكون القصيمي مِن رُوّاده، خصوصاً وأنّ نيتشه هو المرجعية التي لا خلاف عليها لفلسفة ما بعد الحداثة في الفكر الغربي.

مراد وهبه
وسؤال المطلق

شريف الدين بن دوبه[1]

في البدء:

ماذا؟ لماذا؟ كيف؟ أدوات استفهامية سلبت الاستقرار، والسكينة عن بني الإنسان، وكانت عنوانا للسفينة البشرية، التي كانت مسيرتها منذ البدء محايثة لحركة العقل في بحثه عن الحقيقة، والتقاطع يبدو جلياً بين سفينة البحث عن المطلق، وسفينة نوح عليه السلام، الباحثة عن الحياة، المركبة التي حملت الأضداد لتستمرّ الحياة، وكذلك العقل الإنساني، بطبيعته المعقدة أنتج مؤشِّرات، ونتائج لمركب جدلي بين أضداد، فهو أب المفارقات ـ لا وجود لها من دون العقل ـ وفانوس الحقيقة في ذات الوقت.

المفارقة أمر اعتباري، وليس حقيقي.. والفرق بين الحقيقة والاعتبار، فرق بين الأصول المعرفية والمعيارية، للمعرفتين، فمن طبيعة الحقائق امتلاك انطولوجية الوجود، المستقل عن الذات العارفة، فوجودها لا يشترط وجود الإنسان أصلا، فالكون حقيقة فيزيائية مستقلة علينا، فهو لا يحتاج إلى وجودنا للاستمرار، بل نحن الذين نفتقر إليه، أما الأمور الاعتبارية، فهي التي تقتضي وجود أطراف أخرى للوجود، فالحد [أب]أو [أمّ]، يحتاج إلى عناصر أخرى حتى يستقيم المعنى، فوجود أب يقتضي وجود امرأة وأولاد..

والحق مطلب الكل، فهو كما يقول الحسن البن الهيثم: «الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب، والطريق

---

(1) أستاذ مساعد شعبة الفلسفة كلية العلوم الاجتماعية جامعة سعيدة الجزائر

إليه وعر، والحقائق منغمسة في الشبهات، وحسن الظن بالعلماء مركوز في طباع جميع الناس..»[1] وتبقى الحقيقة مطلب، وحركة معرّضة للتوقف في أي لحظة من لحظات التأمّل، وإمكانية الانجراف مع سيل الميول الأولية[2] والثانوية، والتي تكمن وراء الصراع والتصادم البشري في إدعاء ملكية الحقيقة، وقد أثارت مسألة التقاطع بين الحقيقة والمطلق كثيرا من الإشكالات المعرفية، والمفهومية، حيث استثمر المطلق كحيثية سلطوية في استعباد، واستلاب حريات الأفراد والجماعات، وقد كانت دراسات الفيلسوف مراد وهبه محاولة جريئة في إماطة اللثام عن حقيقة المطلق الضائع بين الفلسفات والإيديولوجيات، إذ نلمس تكرارا لمصطلح المطلق في كثير من كتاباته، وسنحاول في هذه الدراسة المتواضعة بيان الدلالات المتعددة التي اكتشفها مراد وهبه لمصطلح المطلق، والتي بلغت حدّ التعارض والتصادم، في حين أنّ الأصل في الدلالة واحد.

قراءة المطلق في السياق المعجمي ضرورة منهجية، تضع المفهوم والدلالة في سياقها الموضوعي نسبيا، وحتى نتمكن من فهم المعنى الذي يستثمره الفيلسوف مراد وهبه في دراساته، سنعتمد على المعجم الذي وضعه الأستاذ في تبسيط المفاهيم واللغة الفلسفية.

المطلق في اللغة المتعري عن كل قيد[3]، وهو المنفك من كل قيد حسيًّا كان أو معنويًّا، تقول: أطلقت الدابة إذا فككت قيدها وسرحتها، وهذا الإطلاق حسي، ويقال: طلق الرجل زوجته إذا فك قيدها من الارتباط به، وهذا إطلاق معنوي.

وفي الاصطلاح: المطلق ما دل على الماهية بلا قيد من حيث هي هي. يسرد الأستاذ في معجمه الفلسفي الدلالات التي أخذه المطلق في تاريخ الفلسفة، بعد أن يشير إلى التركيبة السيميائية للفظ، والذي هو Absolute والتي تتألف من كلمة ab والتي تعني (من) وsolutum والتي تدل على المحرر.

الحرية سمة عامة للمطلق، فهو يندّ، ويتعالى على كل قيد ايديولوجي، ولغوي، فهو

(1) الحسن ابن الهيثم، الشكوك على بطليموس، تحقيق عبد الحميد صبره دار الكتب 1971 ص: 3

(2) الدوافع الأولية هي الحوافز الوراثية والتي ترتبط بالبنية العضوية للإنسان

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني بيروت ص 388

التعبير الرمزي، واللغوي للأصل، والغاية، وبتعبير أوجز هو الحقيقة، فالحق هو المطلق، واللّه هو الحق، فالارتباط بشروط حتمية مسألة ضرورية ولازمة في بلوغ التحرر، ولكن الحرية الحقيقية تكمن في تجاوز إمكانية التنبؤ بإحدى الممكنات، في اللحظة التي يكون فيها انتخاب أحد الممكنات ممكنا، كما أن المعرفة عموما، والفلسفة خصوصا في اعتقاد الأستاذ مراد وهبه سبيل الإنسان في التحرر من قيد المطلق الحسي الذي ضرب بأذنابه، وسلطته الوهمية على عقول الأفراد والجماعة عبر التاريخ

الأصل والمرجع اللغوي لكلمة المطلق يقيم الدلالة على الحرية والاستقلالية، والندية لكل تمثل سكوني لها، وعليه تصبح المطابقة بين المطلق وتصوّر ثابت للمعنى نهاية للفكرة

يبدأ مراد وهبه باستعراض مفهوم هربرت سبنسر للمطلق، فيقول: «المطلق عنده موجود، ويستأنس بقولة له جاء فيها: «القول بأنه ليس في الإمكان معرفة المطلق يعني ضمنا أن ثمة مطلقا، وعندما نتنكر وجود ملكة قادرة على معرفة ماهية المطلق فهذا يعني الإقرار بوجوده وهذا وحده دليل على أن المطلق حاضر في أذهاننا ليس من حيث هو عدم ولكن من حيث انّه شيء ما.[1]

كما يورد في معجمه معنى الفيلسوف شلنج، والذي يرى المطلق في ملتقى الأضداد، وأنه منبع كل وجود، واصطلاح هيجل والذي يصبح فيه المطلق الوجود الواقعي بما فيه من روح لا متناه، أو عقل كلّي أو مبدأ خالق منظّم.

والاستئناس بهذه المفاهيم يكشف عن الجذور الفلسفية لسؤال المطلق عند مراد وهبه، إذ نلاحظ أن الدلالات التي أخذها المطلق في الفلسفة ثنائية تضع الفكر في حيرة، واستشكال، حيث يكون المطلق متعالياً في لحظة فكرية، وفي نسق فلسفي آخر يصبح المطلق محايثاً للنسبوية، وملتقى للأضداد.

مراد وهبه وسؤال المطلق:

تظهر قيمة السؤال الفلسفي في نسبة الإحراج، وفي درجة العمق الذي يلازم

(1) مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007 ص: 601

البحث، والفيلسوف مراد وهبه في قراءته للمطلق يضع الباحث أمام استشكال مفهومي يجعل من الحقائق المسلم بها، موضع مساءلة، والاقتران الذهني بين المطلق والحق أمر بديهي، ومبدأ رئيس في الذهن البشري على العموم، وعليه فإننا نجد في تمييزه بين الدلالات الاعتبارية والتواضعية للمطلق، والدلالات التوهمية إحراجا فلسفيا يقتضي التوقف على مبادئه، آليات التعاطي معه.

المخيال والدلالة: أخذ المخيال في تاريخ الفكر البشري صورا متعدّدة ومتباينة لحدّ المفارقات، والمفهوم المؤدلج للمطلق هو الذي شكّل دافعا للتساؤل والبحث، ومعيقا له في نفس الآن، وهو المطلق الذي اكتسب من المقدّس صبغة الشرعية والمشروعية، فالمطلق السالب هو الذي يشير إليه فيلسوفنا في العبارة التالية: «.. مع بزوغ الزراعة نشأت المدينة حول معبد في داخله مطلق كان يتحكّم في الطوطم المحلي..»[1].

تظهر العلاقة بين المطلق والسلطة في تصور مراد وهبه، فهو العلاقة الخفية داخل الطوطم، وإن كان الاعتقاد في علم الاجتماع أن الطوطم هو السلطة، فهو وفقا للقراءة السوسيولوجية، الرمز، والمقدّس في اعتقاد المريدين والمنتمين لهذا الطوطم، الذي ارتبط ثقافيا بغريزة الحفاظ على البقاء، فالطوطم من جنس الشجرة، ومن نوع الغذاء، والحيوان يؤكِّد على الرابطة السببية بينه وبين الحياة، فالعلّة الخفية والمستترة هي الأصل في الرمز، وعليه تكون السلطة بالاصطلاح المعاصر، والذي يحدِّدها في مجموع العلاقات الخفية والمتحكِّمة في فعل، وردود الفعل البشري عموما، فالسلطة هي المطلق على حدّ تعبير الفيلسوف مراد وهبه، فهو المتحكّم في الطوطم المحلِّي، والطوطم لا يكون إلا تعبيرا أو استعارات تتخفى ورائها السلطة، وكانت التمثُّلات الحسية آليات التقريبية للمفهوم السلطوي للمطلق: «... بيد أنّ هذا المطلق كان يتجسّد حسيا في شكل حيوان كما هو الحال في مصر أو في شكل إنسان كما هو عند زيوس في اليونان»[2] فتحوُّل المطلق كتصور مجرد إلى تمثل حسي مسألة مشتركة بين الثقافات البشرية، وإصغاء الذات

(1) مراد وهبه، مراد ابوسنه، ابن رشد اليوم، دار قباء، القاهرة. 2000 ص: 20

(2) المرجع نفسه، ص 21

للطبيعة الحيوية، وللنزعة الفئوية الاثنية ينحرف بالميل الفطري عند الإنسان في البحث عن المطلق.

تشكل الثنائية البشرية مسألية مبدئية في التوجه البشري نحو البحث عن المطلق، فالطبيعة البشرية ببعدها الطبيعي تشدُّ الإنسان نحو الاستقرار، والبحث عن سبل السعادة التي كانت في متخيل الإنسان كامنة في السكونية، ومعايشة اللحظة، وهو ما يشكِّل الحركة اإلأفقية في السيرورة البشرية، ويعمل البعد الثقافي في الطبيعة المزدوجة على تعلق الإنسان بالمطلق في خط عمودي يسير به نحو الكمال، فيكون العشق مدخلا لبلوغ الكمال المطلق، وإذا تحرّينا البحث في هذا التصور لوجدنا أن فكرة اللّه عند البشر تعبير عن المطلق، فالله كإسم يختلف عن المسمّى، فالمدلول الذي تحمله كلمة اللّه مطلق، ويتعالى عن كل قيد، ولذا سبب هذا التعالي دافعا عند الإنسان إلى استعمال اللغة للتعبير عن هذا الموجود الانطولوجي الذي يبحث عنه، واللغة بقواعدها النحوية والصرفية تقيّد حرية الفكر في تصور هذا المطلق.

أما المفهوم الفلسفي للمطلق، والذي يكون فيه متعاليا، ومطلبا في آن واحد، والذي يكون فيه الفيلسوف هيجل مرجعا في ذلك عند المفكِّر، إذ نلاحظ في المقال الذي نشر له بعنوان إرهاب المطلق تقديمه للبحث بنص لهيجل جاء فيه: «تبدأ الفلسفة عندما نتوقف عن التصور الحسي للمطلق، وعندما لا يكتفي الفكر بالتفكير في المطلق بلا عائق، بل يتجاوزه إلى إدراك فكرة المطلق من حيث هو موجود يقرّ به الفكر على انّه ماهية الأشياء أو على أنّه الكلية المطلقة[1].

وتاريخ الفلسفة يكمن في البحث عن المطلق، وقد كانت لحظة البداية مع طاليس في استقراءه الموجودات بقصد اكتشاف العلة الأولية التي تكمن وراء ظواهر الأشياء، فكان المطلق متجسدا في الماء: «..الماء إذن هو المطلق عند طاليس.. غير أن المطلق يكاد يكون مطابق للنسبي.»[2]

ويظهر التطابق بين المطلق والنسبي حسب مراد وهبه في التعليقات والشروح

(1) مراد وهبه، مراد ابوسنه، ابن رشد اليوم، دار قباء، القاهرة. 2000 ص: 20

(2) مراد وهبه، قصة الفلسفة، دار المعارف مصر 1993 ص: 9

التي قام بها تلامذة طاليس لفلسفة أستاذهم طاليس، وفلسفة انكسمندر تمنح المطلق دلالة سكونية متعالية على المخلوقات، فالاسطقسات الأربعة (الماء، التراب، الهواء، النار) ليست إلا أشكالا لمادة غير متناهية، فالوساطة التي تربط بين العلة المصدرية والمعلولات تجسد البعد النسبي للمطلق، ويبقى المطلق انطولوجيا متعاليا على مظاهره: «انتهى الفلاسفة الثلاثة إلى تقرير مسألتين: المسالة الأولى أن الأشياء في تغير، والمسألة الثانية أن الأشياء رغم تغيرها، ترتد في النهاية إلى أصل واحد..»[1]

ونلحظ أيضا في تأريخ الفلسفة عند مراد وهبه، سؤاله للتفلسف، في تاريخه من زاوية المطلق فقط، فحركة الفلسفة بدأت في البحث ومتابعة، وتقصّي المطلق وراء منطق التغير، إذ نجده يصف فلسفة اناكساجوراس بأنها فلسفة المطلق، فالعقل الثابت وراء التغيرات الطارئة على الموجودات تعبير جديد على المطلق: «..العقل عند فيلسوفنا ـ يقصد اناكساغوراس ـ هو المطلق، والمطلق هاهنا، مفارق للنسبي، أي ليس مخالطا له ولا ممتزجا به.[2]

وإذا تتبعنا قصة الفلسفة عند مراد وهبه لوجدناها، تاريخا للمطلق ليس إلا، وقد عمل الفيلسوف اليوناني أفلاطون بعد هؤلاء على بلورة فلسفة أستاذه في المطلق على حد تعبير مراد وهبه، فكان النظام الذاتي للعقل مرآة تعكس النظام الإلهي في التدبير، ويستأنس مراد وهبه بمقولة أفلاطون جاء فيها: «إن الله لا يحكمنا مباشرة، بل بواسطة العقل الذي وهبنا، فالقوانين التي يقررها العقل تحاكي قوانين العناية الإلهية.»[3]

وقد تتبع رحلة الفلسفة في البحث عن المطلق في جميع العصور الوسيطة والحديثة والمعاصرة، فكانت سفينة العقل مستقطبة في جميع مساراتها النسبية المطلق، حيث كشف مراد وهبه عن التلازم المعرفي والمنهجي الذي عرفه الإنسان من المسألة، والفلسفة القروسطية تعبير صريح على انحراف سلطة المطلق المعرفية والميتافيزيقية، وتحوّلها إلى سلطة سياسية ضاغطة، فمحاكمة

---

(1) المرجع نفسه ص: 11

(2) المرجع نفسه، ص: 17

(3) المرجع نفسه، ص: 29

غاليلو، وحرق العالم برونو، ليست إلا إقرارا باستثمار الاكليروس المطلق كأداة قمع، واستبداد، فعصر النهضة حسب توصيف يوسف كرم والذي تميز بظهور المذهب الإنساني الذي دعا إلى الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية، وعمل على سلخ الفلسفة عن الدين، أو بعبارة أدق عمل على إقامة فلسفة خصيمة للدين.. وعمل على ازدياد سلطة الإنسان على الأرض..فشعر إنسان عصر النهضة وكأنه رب وليس فوقه رب... تلك هي خصائص عصر النهضة في رأي يوسف كرم..»[1]

وهذا الذي يدفعنا حسب مراد وهبه إلى مراجعة التصور الشخصي والجماعي للمطلق.

فلسفة الأخلاق والمطلق:

يبدو أنّ إخضاع الفلسفة لمساءلة بحثا عن التجليات التي أخذها المطلق في تاريخها له ما يبرِّره، على قاعدة احتضان الفلسفة للمطلق في رحمها، أما أن تكون الأخلاق تعبيرا عن المطلق، فيعكس تجريد القيم الأخلاقية، وتسطيرها في قوالب لغوية صرفة تفقد فيها حيويتها وذاتيتها الجمالية، فالأخلاق منهج حياة ومسار نحو الكمال، أو بلغة مراد وهبه المطلق الأخلاقي (الخير المطلق)، والنظريات الأخلاقية تأسيس وتقعيد نظري للمطلق في الفعل القيمي عند بني البشر، ويبدو جليا تأثر المفكر مراد وهبه بالفيلسوف ايمانويل كانط (Kant) في التقاطع القائم بين الأخلاق والمطلق، يقول: «.. ذلك أنّي كنت في البداية متأثِّرا بـ كانط من حيث أن مفهوم المطلق عنده هو همزة الوصل بين الميتافيزيقا والأخلاق، فالميتافيزيقا موضوعها المطلق، والأخلاق تستند إلى الأمر المطلق..»[2]

يرى مراد وهبه أن مسألة أصل الأخلاق التي اشتغل عليها الفلاسفة تحاكي المطلق في ثوبه الميتافيزيقي، وعليه تكون العلاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق جلية للعيان، فاعتبار أفلاطون الخير مبدأ مطلق أو هو المطلق: «الذي تندرج تحته جميع الموجودات، وهو الواحد، ما عداه مجرد وسائل..والذي يتمثّل في الدولة..»[3]

(1) مراد وهبه، ملاك الحخقيقة المطلقة، دار قباء القاهرة

(2) مراد وهبه، مستقبل الأخلاق، دار الثقافة الجديدة دمشق الطبعة الأولى 1994 ص: 7

(3) مرجع سابق، ص: 115

الدولة إذن هي تجسيد المطلق، أو التمثُّل الميداني لمبدأ المطلق، والسير وفقا لميزان العدالة يحقق دولة الرفاه، والمدينة التي يحلم بلها الجميع المدينة الايتوبية التي تكون مقدمة ومدخلا للمدينة الاوتوبية، أو بلغة العرب المدينة الطوباوية.

ويحيلنا مراد وهبه إلى سيجموند فرويد لقراءة جذور الخير وأصوله، والتي يرجعها إلى الشعور بالإثم، والى عقدة الخوف من المطلق الوهمي الذي أنتجته التنشئة الاجتماعية، متمثلا في الأنا الأعلى، والذي يمارس ضغوطات نفسية عبر الفكر والميول والرغبات على الأنا أو الوعي الذي عرف في علم النفس بأنّه الشعور الإدراكي الذي يراقب النشاط الإرادي ويكيفه حسب مقتضيات الواقع، فالمطلق يلاحق الفلسفة دوماً في خطها العام، وفي حقولها الفرعية.

المستقبل والمطلق:

تنميط مستقبل الإنسان جهل بطبيعة هذا الكائن، وجحود بإمكانياته المتعددة في تجاوز ذاته، وإذا أردنا البحث عن فلسفة المطلق عند مراد وهبه من خلال المستقبل، فيبدو إننا نصطدم بفضاءات متعددة لهذا المستقبل الذي ينتظره بني الإنسان، وستكون محطتنا الأولى في تقصي سؤال المطلق عند مراد وهبه مع الفلسفة.

يعتقد الفيلسوف مراد وهبه أن المستقبل الإنساني في التوحيد، وليس في التنوع، إذ ينبغي صهر جميع أشكال التعدُّد، والتنوّع، ومسار الفلسفة لا يبشِّر بأمل في سماء الفلسفة، الأمل الذي تذوب فيه الحواجز المصطنعة بين أشكال المعرفة، وبين بني الإنسان، فالعالم النموذجي في رؤية مراد وهبه يتجلّى في الولوج إلى عالم المطلق، والانغماس فيه، فالفكر الفلسفي على حد تعبيره: «مثل غيره بلا مستقبل، ذلك أن المستقبل هو لعالم واحد تذوب فيه الفواصل بين مجالات المعرفة المتباينة، فلا يقال فلسفة وعلم، وفن وأدب، وإنّما يطلق لفظ واحد..»[1]

والتعددية تتعارض مع الوحدة، فالأصل مع الأحد، ومن الواحد، وهو البسيط

(1) مراد وهبه، جرثومة التخلف، دار قباء للنشر، القاهرة، ص: 9

ذاتا، وأصل لكل متعدد، فهو المطلق الذي يقابل النسبي، وهو اللّه القائم بذاته، ولا يحتاج لغيره في وجوده، فالمطلق متعال على الموجودات، جل جلاله.

ومن هنا تتجلّى عند الفيلسوف ثقافته الإيمانية، فالفلسفة لم تؤسِّس بالعقل موقفه من اللّه، بل كانت الفلسفة عنده بالأصل تعبيرات إنسانية على المطلق الإلهي، وإذا كان الأصل والمنتهى واحدا، فينبغي أن يكون التمثل للمطلق أيضا واحدا ومجردا، وكل قول أو خطاب يفترض التعددية والنسبوية للمطلق يكون خطابا مؤدلجا، وخادم لسلطة معينة.

يقيم مراد وهبه دعوته إلى الوحدة الكونية، والانصهار في مطلق واحد على مرجعية تاريخية، يستأنس فيها بتاريخ الفلسفة، والتي هي في نظره بحث عن المطلق[1]، فالبحث عن العلة الأولى مصدر العلل الجزئية، بحث عن المطلق، والقول بسكونية المبدأ الأول واستقراره يحاكي الدلالة المتبعة والتي هي النهاية، فنهاية الفلسفة أو البحث الفلسفي تكون مع القول بأحادية المطلق، وليس بنسبيته.

ونلحظ أن موقف مراد وهبه من الأحادية العقلية يتعارض مع موقف الفيلسوف فتحي التريكي من العقل ومخاضه الذي هو المطلق، إذ يعتقد أن الحقيقة لا تكون مع الموقف الأحادي للمطلق، ويصطلح على مشروعه الفلسفي بالفلسفة المفتوحة أو فلسفة التنّوع والتي تكون: «فلسفة بديلة تأسّست على دعائم علمية ابيستمولوجية جديدة، وأنتجت معقولية هادئة ترفض عقلنة الحياة عقلنة تعسفية.

وفائدة فلسفة التنوع بالنسبة إلينا تكمن في تحطيم الدعوى الغربية بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية وتحرير ذاتنا من عبودية القهر والاستبداد بإقرار حرية التفكير والاعتراف الكامل بحقوق الاختلاف والتنوع من ناحية أخرى[2]

والفلسفة المفتوحة نمط معرفي غير قابل للتحديد أو التعيين، وانفتاح على العالم بكل قضاياه، فالأصل في الوجود الفلسفي لم يكن مع القضايا الفلسفية البحتة، بل كان مع الطبيعة، والمدرسة الطبيعية في الفلسفة وثيقة تقعيدية للحظة

(1) مراد وهبه، قصة الفلسفة ص: 5

(2) فتحي التريكي، فلسفة التنوع، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2009 ص: 6

انبثاق العلم بالأساس، أمّا التأسيس الفلسفي مع المدرسة فلم يكن إلا جزئيا، وإن كانت درجة تأثيره في بناء الأنساق الفلسفية أكبر خطرا، وهو التفلسف، إذ لا يفيد «حسب التريكي أنهم قد ابتكروا فكرا عقليا منظما ومتماسكا، بل يدل على أنهم قد حولوا مشكلات الإنسان في الطبيعة من صعيد الإيمان والحدس الشعري إلى المجال الذهني...ومع ذلك فقد كانت أفكارهم ملفوفة بالخيال ومشوبة بالأسطورة، إذ أنهم لم يعترفوا بإمكانية تمييز الفكرة الفلسفية البحتة عن أشكال الخيال الأسطوري

والروح الفلسفية بحيثياتها المنهجية أهم من النتائج في الفلسفة، فالعبرة، والقيمة التي تملكها الفلسفة لا تظهر في الأفكار أو الأحكام التي توصّل إليها الفلاسفة، وكانت الأنساق الفلسفية الكبرى تعبيرا على ذلك، وما يؤيِّد ذلك اهتمام الفلاسفة الإغريق بتلقين طرائق التفلسف، هذا التلقين الذي يسبق الإقدام على الفلسفة، ويشمل التمرين على طرائق الجدل والاحتجاج، وقد كانت بذلك المدرسة السفسطائية الأب الروحي للمنهج الفلسفي.

يعتقد الأستاذ فتحي التريكي أن الطبيعة الحقيقية للفلسفة تظهر في المسار الذي أخذته الفلسفة في الراهن، حيث توقّفت على احتواء المذاهب والأنساق الكبرى في رحمها، وأخذت على عاتقها مهمة اكتساح ميادين الحياة ككل، فأصبحت تتلون بلون الحقل الذي تلجه، فالتميّز بالموضوع، وامتلاك التمركز البحثي حول قضايا معينة يتفرد بدراستها الفلاسفة لم يصبح لها وجود أو حضور في تاريخ التفلسف، على قاعدة الحرية التي تنادي بها الفلسفة، فإذا كانت الملكية الفردية أصلا لكل شرّ أخلاقي، فإنّ الإدعّاء بالتفرُّد في الحقل الفلسفي بالموضوع، والمنهج ينتج بذلك ميلاد شرعية عرفية، وأخلاقية لسلطة فكرية تأخذ طريق، وأسلوب الكليانية أو الفلسفات الشمولية في التعاطي مع المبادرات الفردية، والجماعية في شتّى حقول التفكير الإنساني.

أمّا الفيلسوف مراد وهبه فيقيم فلسفته في المطلق خلافا لفلسفة التريكي، فالتعددية والنسبوية تعبيرات مؤدلجة أنتجتها النظم الشمولية، فالمطلق كمبدأ هو نفسه المطلق الذي تتجه نحو البشرية بحثا واعتقادا.

وإذا انتقلنا إلى الراهن الذي تراهن عليه فلسفة التريكي، وبعض الفلسفات المعاصرة لاحظنا عودة المطلق الحسيّ، في صور جديدة: عودة الدين، العلمانية، الأصولية، النزعة التكفيرية، العولمة.. فجميع الاصطلاحات السياسية والثقافية تستبطن المطلق بدلالتيه المجرد، والتمثّلي (الوهمي)، وتصبح مهمة الفيلسوف في حراسة وإدارة القناعات الفكرية داخل المدينة، حتى تتحقق مدينة المطلق.

المصادر والمراجع

المصادر:

1. مراد وهبه، قصة الفلسفة دار المعارف مصر 1993
2. جرثومة التخلف، دار قباء للنشر، القاهرة
3. مستقبل الأخلاق، دار الثقافة الجديدة دمشق الطبعة الأولى 1994
4. ومراد ابوسنه، ابن رشد اليوم، دار قباء، القاهرة. 2000
5. قصة الفلسفة دار المعارف مصر 1993

المراجع:

1. الحسن ابن الهيثم، الشكوك على بطليموس، تحقيق عبد الحميد صبره دار الكتب القاهرة 1971
2. التريكي، فتحي، فلسفة التنوع، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2009

الشيبي قرين التصوف

أ.د. حسن مجيد العبيدي[1]

تمهيد ـ بحثي الذي أُقدمه هنا تكريماً ووفاءً لأُستاذنا الكبير المرحوم الدكتور كامل مصطفى الشيبي هو جزء من وفاء التلميذ للأُستاذ الذي تعلم منه الكثير ولم يبخل عليه يوماً لا بنصح أو مشورة، ومن علمني حرفاً صيرني حراً، إذ تعرفت إلى هذا العلامة المتفلسف الكبير بأخلاقه وعلمه منذ دخلت برغبتي في قسم الفلسفة، كلية الآداب جامعة بغداد عام 1978م، لأول مرة طالباً لهذا التخصص، فوجدت فيه الإنسان العالم المفكر الناصح الدءوب الذي لا يكل من طلب العلم ولا يخجل من السؤال عن الحقيقة، أوليس الفلسفة تساؤل عن الحقيقة والكشف عنها؟

تعمقت هذه الصلة بعد ذلك على كرسي الدراسة في السنة الثالثة من الدراسة الجامعية الأولية في القسم عندما أطل علينا بهيئته المبهرة ليدرسّنا مادة فلسفة وحدة الوجود في الفصل الأول منها، ثم ليتلوه في الفصل الثاني تدريس مادة فلسفة الرازي (أبو بكر) وإخوان الصفا، ذلك أن لم يكن تدريسه لنا بالشكل المعتاد للتدريس في الدرس الأكاديمي من حيث متابعة المصادر والمراجع والعودة إلى النصوص كما كان يفعل غيره ممن يدرسونا الفلسفة ثم الوقوف عندها دون تحليل ونقد، بل بدأ درسه معنا في المنهج الواجب إتباعه للكشف عن الحقيقة في أي موضوع من موضوعات التفلسف، وهذا المنهج كان يطلق الشيبي عليه (المنهج اللغوي التاريخي)، وتتمثل طبيعة هذا المنهج أن يقوم على متابعة اللفظ أو المفهوم الفلسفي أو الصوفي أو الكلامي من خلال جذره اللغوي، وكيف نشأ ونما

(1) أستاذ الفلسفة وتاريخها، كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية/ العراق

في الحضارة الإنسانية، وكيف وصل إلينا بهذه الصيغة التي استقر عليها حتى سلمنا بذلك تداولاً له واتفقنا على دلالته فيما بيننا.

طبق الشيبي هذا المنهج على مصطلح (وحدة الوجود Pantheism)، الذي اقترن بالفيلسوف الصوفي الكبير الشيخ محي الدين بن عربي (ت.638هـ/ 1240م)، فكان المرحوم لا يقبل بهذا القول دون تمحيص ونقد، فتابع اللفظ عبر دلالته اللغوية والاصطلاحية وكيف نشأ في الحضارات الإنسانية الكبرى حتى وصل إلى ما وصل إليه عند ابن عربي، ثم كيف تطور بعده إلى يومنا هذا، فقام بسياحة فكرية معمقة له منذ البابليين والسومريين والمصريين القدامى مروراً بالهنود والفرس فاليونان، ثم في الديانات السماوية الكبرى، ليقول في آخر الفصل أن هذا المفهوم يجب أن يدرس هكذا مع نصوصه. وهنا وجهنا بعلمه الجمّ بالقول أنه بالإمكان تطبيق هذا المنهج على أي مفهوم فلسفي أم فكري. وإن كان منهجه هذا لم يتفق معه فيه آخرون، لأنه يمثل شخصه الفلسفي واجتهاده في النظر إلى الأشياء والكشف عنها.

بعد ذلك غادرنا الدكتور الشيبي متقاعداً في صيف اعم 1982م، وإن كان سنه الوظيفي لا يؤهله بعد للتقاعد وهو ما زال في قمة عطاءه الفكري والفلسفي، ولم يكن خروجه من القسم بطلبٍ منه كما أخبرني هو شخصيا فيما بعد، (بل لظروفٍ خاصة فرضت عليه وأوجبت مغادرته القسم)(1)، فخسرنا نحن طلبته في تلك المدة فضلاً عن زملائه الأساتذة الأجلاء بخروجه من القسم أُستاذاً بارعاً ومعلماً قديراً ومتفلسفاً كبيراً. لكن بقيت صلتي به حتى يوم وفاته، رحم الله الشيبي وأسكنه فسيح جنانه أو ليس (مداد العلماء كدماء الشهداء).

المبحث الأول ـ في السيرة العلمية: ولد كامل بن مصطفى الشيبي الذي يعود بأصوله الأسرية إلى بني شيبة سدنة الكعبة الشريفة، في مدينة الكاظمية المقدسة في 17 نيسان من عام 1927م، وتوفي في مدينة المنصور في بغداد يوم 3 أيلول (سبتمبر) 2006، انهى تعليمه الابتدائي والثانوي في مدارس الكاظمية والأعظمية، سافر إلى جمهورية مصر العربية وهناك أنهى تعليمه الجامعي إذ تخرج بذات الوقت في قسمي الفلسفة واللغة العربية، كلية الآداب جامعة الإسكندرية عام

1950، ثم أكمل مشواره العلمي بالحصول على الماجستير من الجامعة ذاتها، عن رسالته الموسومة الصلة بين التصوف والتشيع والتي جرت تحت إشرافي العلامة المرحوم أبو العلا عفيفي، أستاذ التصوف في تلك الجامعة وصاحب المؤلفات والتحقيقات في التصوف ومنها كتابه التصوف الثورة الروحية في الإسلام. بعدها شدّ الرحال نحو عاصمة المملكة المتحدة ليدرس الدكتوراه في أرقى جامعاتها (كيمبردج)، وليبني أطروحته تحت إشراف المستشرق الانجليزي الكبير جون آرثر آربري بعنوان النزعات الصوفية في التشيع من بعد عصر الأئمة حتى سقوط الدولة الصفوية، وينالها عام 1961م.

بعد حصوله على الدكتوراه عاد الشيبي إلى بغداد عام 1961 ليعمل مدرسا للفلسفة الإسلامية والتصوف بخاصة في قسم الفلسفة بجامعة بغداد، حتى تقاعده أستاذا متمرساً في الفلسفة وذلك عام 1982.

وما بين حصوله على الدكتوراه ووفاته، تنقل الشيبي أستاذاً زائراً في عدة جامعات عربية وعالمية، منها جامعة الإسكندرية وجامعة السابع من أبريل في ليبيا، والجامعة الأردنية، ومحاضراً في إحدى الجامعات الأمريكية.

ترك لنا الشيبي مجموعة من المؤلفات الفلسفية في مجال التصوف الإسلامي ما بين مؤلف برأسه أو كتاب محقق، وهي على وفق الآتي:

- كتاب الصلة بين التصوف والتشيع، طبع بأكثر من طبعة آخرها طبعة دار الجمل، بيروت.
- كتاب النزعات الصوفية في التشيع ـ طبع بأكثر من طبعة آخرها طبعة دار الجمل، بيروت.
- كتاب الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر (دراسة عامة في الشبك والنحل الصوفية في شمال العراق)، بغداد 1967.
- ديوان أبي بكر الشبلي، دراسة وتحقيق، بغداد 1967.
- ديوان الحلاج، دراسة وتحقيق، بغداد 1974.
- شرح ديوان الحلاج، بغداد 1974.

- الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية، بغداد 1976.
- ديوان السهروردي المقتول (عمر بن حبش بن أميرك)، بغداد 2005.
- كتاب صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، بيروت 1997. وهذا الكتاب هو آخر ما صدر للشيبي من دراسات معمقة في التصوف الإسلامي، والذي سيكون موضوع اشتغالنا في بحثنا هذا.
- كما وصدرت مؤلفات وأبحاث وتحقيقات أخرى للشيبي، منها: كتاب ديوان الدوبيت في الشعر العربي، وكتاب الفلك المحملة بأصداف بحر السلسلة، وكتاب الحب والحب العذري، وكتاب البهلول بن عمرو الكوفي رائد عقلاء المجانين، وبحث معمق عن الشيخ عبد القادر الكيلاني (الجيلاني) إلمامة بشخصه وفكره التربوي. وبحث الغلو وأشكاله في المجتمع الإنساني، وبحث الحلاج عند العرب وغيرهم، وغيرها من البحوث التي لا يسع المجال لذكرها هنا. ولمن أراد المزيد عن الانجازات الفكرية والمساهمات العلمية للدكتور الشيبي فليراجع المقابلة الشخصية التي أجرتها معه مجلة الدليل البغدادية بعددها الثالث في تموز 2004 (ص ص52 ـ 59).

من كل هذا النتاج المعرفي الكبير نستطيع أن نقول أن الشيبي يستحق أن يطلق عليه لقب حلاج بغداد، وهو ما صدرت به جريدة المدى البغدادية أحد أعدادها (2039) في العاشر من شباط 2011، للاحتفاء بنتاجه بعد وفاته.

المبحث الثاني ـ الشيبي قرين التصوف: هناك من الدارسين من يقترن أسمهم بموضوعات معينة تبقى لصيقة بهم طوال حياتهم وبعد مماتهم وتكون علامة لهم بامتياز، ومنهم أُستاذنا الشيبي الذي اقترن به درس التصوف في العراق المعاصر حتى أنه لا يذكر هذا التخصص إلا ويتبادر إلى الذهن شخص الشيبي، ذلك لأن صلته بهذا التخصص لم تكن عابرة أو لكسب مكانة في الجامعة يبغي من ورائها التدريس الحرفي فقط، بل هو الشخصية المميزة التي درست بعمق ودراية نادرتين التصوف الإسلامي وشخصياته وحققت بعض نصوصه وشرحت بعض دواوين كبار الصوفية في الإسلام، كما بينا ذلك في الفقرة السابقة.

لكن الذي نريد أن نسهم به في هذا البحث عن المرحوم الدكتور الشيبي،

هي قراءتنا لآخر كتاب منهجي صدر له في مجال التصوف والذي وسمه بعنوان (صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، صدر بطبعته الأولى في بيروت عام 1997م)، إذ صدر هذا الكتاب وقد ناهز المرحوم الشيبي عمر السبعين.

الكتاب أُنجز من قِبله بشكلٍ مغاير عن بقية كتبه السابقة عليه سواء في المنهج أم في الموضوعات التي تناولها بالدرس والتحليل فيه. إذ وضع فيه خلاصة علمه ومعرفته بالتصوف ومنهجه الذي اختطه لنفسه وهو يؤسس لمدرسة فلسفية عراقية معاصرة في الدراسات الصوفية المقارنة، إذ يقول في مقدمة هذا الكتاب (أنه كتاب غريب بين كتبي، وهو الكتاب المدرسي الأول الذي يكرر ما سبق أن قيل ويبسطه ويتحرى أن يكون قريباً من الأذهان بغير مفاجأة أو إزعاج)(2)، ولكن سرعان ما يقف الدكتور الشيبي عند هذه النقطة التي أشار إليها ليقول: (إن ما أتوق إلى تحقيقه منه أن يغني عن المراجعة والتحقق مما فيه مع علمي بأن شيئاً كهذا بعيد المنال في حالِ كتابٍ مثل هذا)(3).

أما المنهج الذي يطبقه الدكتور الشيبي في هذا الكتاب من الناحية الشكلية والذي يعتقده صواباً بعد طول بحث وتحقيق وتأليف، هو أن يجعل الكتاب خلواً من الهوامش والإشارات والمراجع، ويكتفي بالنزر اليسير الذي ذكره في متن الكتاب، والسبب يعود بنظره إلى (إراحة القارئ العام فضلاً عن المتخصص بين أسفل الصفحة وأعلاها، مع بقاء عامل الثقة وحسن النية الذي أود أن يتحقق بيننا(4).

هذا من جهة ومن أُخرى أن هذا الكتاب بنظره يمثل عمل تدريسي جامعي طال عليه الزمن، أي أن الشيبي في هذا الكتاب أراد أن يُخرج للقارئ المتخصص فضلاً عن المثقف كتاباً في التصوف فيه من البساطة ما يجعله مقبولاً ومرغوباً به ومفهوماً لديه، وكأنه كان يعاني من هذه المعارضة الظالمة للتصوف في الوسط الفكري عند قرائه ومعارضيه ومنتقديه، لأنه كان يأمل من هذا الكتاب أن تقبله النفوس وتنعكس منه الفائدة (5). لاسيما أن هذا الكتاب قد صدر بعد أن تغيرت المواقف الفكرية والسياسية في العالم الإسلامي بعد انهيار المنظومة الشيوعية في أوروبا الشرقية، وكأن الشيبي يتحسس ذلك في كتابه هذا وفي آخر

نص منه إذ يقول: (أن غياب التنافس الذي أحدثته سقوط الشيوعية ودولها في أوروبا الشرقية وظهور [منطقة الفراغ] التي ملئت بالنشاط الإسلامي المنظم الذي يقف عند حد تبادل الآراء،...، بل استمر هذا النشاط في حدته وتطرفه حتى ألب الحكومات العربية والإسلامية عليه مما جعل على هذا النشاط هدفاً رئيسياً من أهداف الحكومات، فأُفسح المجال للتصوف ليخفف من هذه الحدة ويسبغ شيئاً من المرونة والتوّاد والتفاهم بين الجماعات المتصارعة والمتنافسة على قيادة المجتمع والمستقبل القريب سيبين الدور الذي يدخره له)(6)، ولكن هل نجح التصوف فعلاً كما كان يريد له الشيبي في تخفيف حدة هذا التطرف؟. والجواب عند كاتب هذه السطور فيه تأمل ونظر ليس هذا مجال نقاشه وتوضيحه.

خرج هذا الكتاب عن السياق المعهود في التأليف المنظم للكتب المنهجية، فانعكس هذا الأمر على مضمونه، إذ خلى الكتاب من الفصول والأبواب والمباحث التي عادة ما تصنف بها الكتب من هذا القبيل، فجاء على محاور خمسة رئيسية (لم يشر الشيبي إلى أنها محاور) ضمت بين ثناياها عدة موضوعات مختصة في الزهد والتصوف وشخصيات هذا اللون من المعرفة والسلوك، فهو كتاب ليس مفهومي فقط بل تأريخي في مضمونه.

المحور الأول من الكتاب اختص بدراسة كلمة صوفي Sufism أوMysticism، إذ يرى الشيبي أن هذه الكلمة قد تعددت الآراء حولها كما رُشحت لهذه الكلمة أصول كثيرة منها ما يوافق صورتها من الناحية الاصطلاحية ومنها ما يخالفها(7)، قائلاً: أن كلمة (صوفي) لم تظهر في الاصطلاح إلا بعد سنة (150هـ/767م) وهي السنة التي توفي فيها أول زاهد لقب بالصوفي في المجتمع الإسلامي (أبو هاشم عثمان بن شريك الكوفي الصوفي)، وفي هذا السياق فإن الألفاظ التي يمكن أن تُعد أصلاً لهذه الكلمة هي (الصفاء، الصُّفَّة، الصفوة، الصوفانة، سوفيا، صوفة القفا، الصوفة المرمية، بنو صوفة، الصوف). وهنا يأخذ الشيبي بمناقشتها لفظة لفظة لمتابعة أي منها يمكن أن تكون هي الدالة على كلمة الصوفي، فمثلاً لفظة الصفاء لا يقبل بها الشيبي أصلاً للتصوف، لعدم قيام دليل تاريخي يعضدها، فضلاً عن أنها لا تصلح لهذا الأصل من الناحية الصرفية أيضاً، إذ أن النسبة إليها (صفائي). في حين كلمة (الصُّفَّة) هي الأخرى لا يقبل بها أصلاً لأنها

تصطدم بالناحية الصرفية لها (صُفّي)، ولهذا لا يجد مسوغاً لتحويل هذه الكلمة إلى الصوفية بأية صورة من الصور(8).

أما كلمة (الصفوة) فهي الأخرى لا تستقيم عنده لأن دعوى القائلين بهذا الأصل يحتاج إلى دليل نفتقر إليه هنا، بالإضافة إلى أن النسبة إلى هذه الكلمة تكون (صفوي). أما لفظة (الصوفانة) فتعني البقول الذي ينبت من تلقاء نفسه ويهمله الناس لعدم الحاجة إليه، وبالتالي فإن النسبة إليها هي الأخرى غير واردة، لعدم استقامة هذا الفرض مع الحقائق العلمية، على وفق الشيبي، لأنه يتصل بوجه شبه بين هذا النبات والصوفية لا أكثر، فضلاً عن أن هذه النسبة إلى صوفانة هو صوفاني، وما أبعد هذه الكلمة عن مرادنا.

أما لفظة (سوفيا) وهي المقطع الثاني من الكلمة اليونانية فلسفة (= فيلوسفيا)، فهي لفظة أفترضها العلامة البيروني (ت441هـ/1049م) في أصل كلمة صوفي، وهنا يرى الشيبي أن هذا الفرض على ما فيه من تأخر واضح عن بداية ظهور الكلمة(9)، فضلاً عن أن اللفظ ينسب إليه على صورة (سوفي) بالسين لا بالصاد، وإن كانت أدلة الداعمين لهذا الرأي حسب قول الشيبي إنما تقوم على بعض آراء المتصوفة في القرن الخامس الهجري الذين مزجوا الفلسفة بالتصوف فحاولوا أن يجدوا أصلاً لهذه الكلمة من الفلسفة(10)، وهذا مما لا يقبل به الشيبي أيضاً، لان الكلمة تعبر عن ملاحظة مرحلية من مراحل الثقافة الصوفية(11).

يقف الشيبي فيما بعد عند لفظة (صوفة القفا) ليعدها أول كلمة تصلح لأن تكون مشتقة منها كلمة صوفي من الناحية الصرفية، غير أن دلالتها المحدودة على التصوف باعتبارها تعني إهمال حلاقة مؤخر الشَعر لا تصلح أن تستغرق الصوف كله إلا ما تعارف عليه أكثر الصوفية الذين لم يتبعوا هذا التقليد(12).

نخلص من هذا، أن أولى الألفاظ بنظر الشيبي تصلح لهذا المعنى بتمامه عبارة (بنو صوفة) التي تعبر عن أعضاء قبيلة يمانية أُطلق عليها هذا الاصطلاح قبل الإسلام، وقد لقب أوُّلهم (الغوث بن مر) لمّا نذرته أُمه لبيت اللّه الحرام وعلقت على رأسه في صغره صوفة وسماه الناس (ربيط البيت). وقد استقر هذا المعنى في أذهان العرب قبل الإسلام، حتى ربطوا بعض مناسك الحج بحضور أفراد هذه

العائلة التي صار لها بامتيازها الروحي، فلم يكن الحجاج يفيضون من عرفات أو يرمون الحجارة إلا بحضور رجل من هذه الأُسرة الروحية(13). ليخلص بعدها الشيبي إلى كون كلمة (صوفي) مشتقة من لفظة (صوفة) وإن كان هذا الاشتقاق لا من حيث دلالته التاريخية بقدر بعده الرمزي(14).

وهنا ملاحظة جديرة بالاهتمام، إذ يرى الدكتور الشيبي أن نسبة الصوفية إلى الصوف، يلاحظ كونه رمزاً لإهدار القيم المادية التي تعارف عليها الناس بعد إهمال القيم الإسلامية من جانب الحكومات التي صار همها الإبقاء على سلطتها مهما كان الثمن، وبذلك تلتقي دلالة الصوف مع دلالة صوفة من حيث رمزها إلى الحيوان الهالك وفناء الوجود الإنساني، وذلك بإهمال الزاهد للجوانب المادية من الحياة بوصفها مؤدية إلى التميز بكافة أشكاله، وهي تفرق لا تجمع وتؤدي إلى التناقض مع المثل العليا التي يتبناها الأديان جميعاً ولاسيما الدين الإسلامي(15).

أما المحور الثاني من الكتاب والخاص بتحديد وتعريف لفظة (التصوف)، فيرى الشيبي أن وضع حداً أم تعريفا لهذا الاصطلاح بالمعنى المنطقي للتعريف التام من الصعوبة بمكان، مثله مثل لفظة فلسفة، لتضارب الآراء في شأنه تضارباً شديداً لمّا يستقر حتى الآن، وهذه الصعوبة مردها بنظره لأسباب، هي: ارتباط التصوف بالفلسفة منذ القديم، إذ عرف التصوف الشيخ معروف الكرخي (ت200هـ/815م) هو: الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق. وهو تعريف شبيه بعبارة الكندي في تعريف الفلسفة أنها: علم الأشياء بحقائقها بحسب طاقة الإنسان(16).

ومنها: أن ما زاد في صعوبة التعريف هو أن من مارسَّ هذا المشرب إنما فعل ذلك وفي عرفه أنه مجموعة من الحالات النفسية وربما النوبات العصبية ومواقف يفقد فيها الإنسان توازنه النفسي وربما ما غاب عن حسه(17).

ومنها: أن ما يُعقد هذه المسألة في وضع حد للتصوف هو أن كيان التصوف العملي والنظري قد أصابه تطور سريع منذ ظهوره في بداية القرن الثالث الهجري إلى أن وصل إلى أوجِه في القرن السابع الهجري، إذ بدأ في كل قرن وكأنه موضوع جديد له تمام الاستقلال عن صورته في القرن الذي سبقه، فمثلاً تصوف القرن السادس الهجري يبدو في صورة فلسفية بحتة تستمد عناصرها من

الأفلاطونية المحدثة والغنوصية كما في حكمة الإشراق للسهروردي، وفي القرن الخامس الهجري كان مزاج التصوف من الزهد الشديد وعلم الكلام والفلسفة الذي أخذت تتسرب إليه إبانه(18). وإذا ما تقدمنا في الزمان إلى القرون المتأخرة من العصر الحاضر نجد أن التصوف قد فقد أصالته وصار في المشرق على الأقل مجموعة من الأفكار الساذجة مقرونة بمظاهر مادية يعدُّها الصوفية المحدثون كرامات وخوارق.

هذه المقدمة التي عرض فيها الشيبي للإشكاليات في وضع تعريف للتصوف يقول فيها: أن تعريفات التصوف قد تجاوزت (الألف عداً) بنص قول الشيخ عمر السهروردي (ت632هـ/ 1234م) في كتابه عوارف المعارف، وموضوع له ألف تعريف من الصعوبة بمكان تناوله وبحثه(19). ولذا يقترح الشيبي وضع تصنيف لهذه التعريفات بحسب الموضوعات وتأجيل البحث التاريخي فيها إلى ما بعد تبلور النتائج المتصلة بهذه التجميعات المصنفة، وهي بحسبه ثلاث مجموعات، بسيطة ومركبة ذات جوانب متعددة وجامعة تتميز بالنضوج والإحاطة والعموم.

فمن أمثلة التعريفات البسيطة تعريف أبي الحسين النوري (ت295هـ/ 908م) الذي صرح أن التصوف هو السكون عند العدم والإيثار عند الوجود(20).

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل نجد الشيبي يعلق على نماذج أُخرى يوردها من هذا التصنيف، من أن التعريفات تعكس في الحقيقة روح الفتوة التي هي المعنى الذي ينطبق عليه فكرتا المروءة والسخاء.

أما التعريفات المركبة، فيأتي بتعريف الصوفي أبي على الروَّذباري: أن الصوفي من لبس الصوف على الصفا وأطعم نفسه طعم الجفا ونبذ الدنيا وراء القفا وسلك سبيل المصطفى(21). وهذا الصنف من التعريفات إنما يمثل جوهره وملاك أمره، مع دعم بالجوانب التنظيمية والتقاليد الروحية والمظاهر النفسية فقرنوه بفكرة فناء الإنسانية(22) على وفق الشيبي.

مما تقدم يخلص الشيبي إلى وضع تعريف إجرائي للتصوف، هو: الظاهرة الثابتة للشوق الكلي الذي يُبديه الروح الإنساني في سبيل الاتصال الشخصي بالله(23).

وقام المحور الثالث من الكتاب لدراسة نشأة التصوف، إذ نجد الشيبي يرى

أن التصوف بمعناه العام نزعة إنسانية لا يحدها مكان ولا زمان، وهو في حقيقة جوهر التوحيد لانبعاثه من الإيمان بالعالم الروحي الذي هو أساس الدين ولتأسسه على التوجه إلى هذا العالم(24).

وتساوقاً مع منهجه اللغوي التاريخي الذي عرض فيه أصل التصوف وتعريفاته، يحاول الشيبي أن يبحث عن أساس أو أصل في الحضارات الإنسانية، فمثلاً أن من بين مجوس الفرس صوفية أطلقوا على أنفسهم ما ترجمته (مُشرق القلب)، أو الناظر إلى الواحد، في حين تمثل الصوفية عند المسيحيين بالرهبان، وعند البوذيين بهذا الاسم أيضاً، وكذلك عند الهنود، وأطلق العرب عليهم لفظ النُساك والزهاد قبل تبلور هذا الاسم بعد ظهور الإسلام(25).

هذا المنهج اللغوي التاريخي جعل الشيبي لينطلق من هذا التقسيم إلى الوقوف ملياً أمام لفظ الزهد، ليدرس فيه الزهد قبل الإسلام بعد أن عرَّف معناه اللغوي وهو عدم الاهتمام بالشيء سواء حصل أم لم يحصل، ومصداق ذلك وروده في القرآن الكريم في مواضع من سورة يوسف ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُواْ فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾ [يوسف: 20])، ناهيك عن أن الزهد له أصول ظهرت في الجاهلية، إذ كان زُهد وزهاد في مجتمع مكة والمدينة من حواضر الحجاز وكذا في اليمن وغيره(26).

أما في الإسلام وبعد مجيئه مصلحاً للحياة الدينية والاجتماعية مبشراً بالعودة إلى الأصول الأولى للديانتين اليهودية والنصرانية وذلك بالعودة إلى دين إبراهيم، دين الحنيفية عند العرب، نجد أن السابقين الأولين من المسلمين فيهم مجموعة الزهاد قد فهموا من هذا الدين كونه مجموعة من المثل العليا تتجه نحو القيم الروحية لا المادية، وسلموا أن لكي يحظى الإنسان بالسعادة المادية في الآخرة ينبغي أن يتخفف منها في الدنيا، ومن أمثال هؤلاء نجد الأمام علي بن أبي طالب والخليفة عمر بن الخطاب وأبي ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر (رضوان الله عليهم جميعاً)، إذ هم مجموعة من الزهاد صاروا نماذج للصوفية فيما بعد وأُسوة وقدوة(27).

ولزهد خصائص تبعاً للأمصار الإسلامية (الكوفة، البصرة، خراسان، الشام، مصر)

كما يحددها الشيبي، فهي مثلاً في الكوفة تمتاز بخصائص لم نجدها عند زهاد المسلمين في الأمصار الأُخرى، ومن ذلك أن بعض زهاد الكوفة اعتزلوا الناس في بيوتهم لا يخالطون أحداً، كما بالغ هؤلاء في العزلة حتى اندفع فريق منهم إلى التعبد في المقابر هربا من عالم الأحياء الذي لم يؤدِّ إلا إلى زيادة في القلق النفسي والخوف من عذاب الآخرة، فضلاً عن أن الزهد في الكوفة برزت فيه ظاهرة تعذيب النفس، واستحباب الزهاد هناك طول العذاب أثناء النزع. ليخلُص الشيبي من ذلك إلى أن هذه السمات للزهد في الكوفة إنما تأثرت بالأحداث التي جرت في هذا الجزء من العالم الإسلامي، فانعكس منها بأشكال جديدة لم يألفها المسلمون الأولون، وتمثل في لبس الصوف واستحباب العذاب عند الموت والانقطاع في المقابر والرعب الشديد من عذاب الآخرة(28).

ويمتاز الزهد في الأمصار الإسلامية الأُخرى، بخصائص، فمثلا من خصائص الزهد في البصرة، أنها تقبل التأثر وتصدر عنه ولا قِبَلَ لها بمقاومته لكثرة الأعاجم من سكانها إذ طبعها بطابع مزجي يتبين فيه الفرق بينه وبين الأمصار الأُخرى في وضوح وجلاء(29). في حين يتسم الزهد في الشام في قوالب معينة صاغتها الظروف التي مر بها هذا المركز الإسلامي كونه مركزاً حضارياً تألَّفَ النظام وتَطَبَّقَ القوانين الرومانية ويعش سكانه كعيش الرومانيين(30). وتمتاز سمات زهاد خراسان هي الأُخرى أن نجد فيها زهد فارسي في ثياب إسلامية، وكان طابعه يتمثل في الإنتقال المفاجئ من الحياة المادية إلى الحياة الروحية بفعل هزة نفسية في فترة معينة(31)، أما الزهد في مصر فيتسم بسمات خاصة كما يقول الشيبي، كونه زهد اقترنت به الرواسب القديمة، لأن بيئة مصر كانت أقرب البيئات التي تمثل روح الاتجاه إلى الآخر والصدور عنها في الحياة اليومية وذلك للتشابه التام في هذا المظهر الديني عند الفراعنة ثم النصارى، وأخيراً عند انتشار الإسلام بينهم، مما نتج عن ذلك أن الزاهد فيها كان إيجابياً يعمل بما فيه من إيمان بالمثل العليا والتزام في تطبيقها على تحقيق ما آمن به بالعمل الإيجابي الذي يناسب هذا التوافق في المزاج والمسلمات، وكان من تسرب المُثل الفرعونية إلى الزهد المصري أن اقترن العمل بالأسرار الدينية واستخلاص البواطن التأويلية من الظواهر الشرعية، وهذه الخصائص ظهرت ملامحها عند الزهاد ذنون المصري وعثمان بن سويد الأخميني(32).

يقف الشيبي طويلاً أمام المحور الرابع من الكتاب وهو الأخير الذي خصصه لدراسة التصوف ورجالاته ومدارسه، إذ اهتم منها فقط بمدرستين، هما مدرسة بغداد الصوفية والمتمثلة بالشيخ معروف الكرخي والحارث بن أسد المحاسبي والجنيد البغدادي، ومدرسة التصوف الفارسي الغائب عن الحس، والمتمثل بمعنى الفتوة والملامتية، والمتمثلة بأبي يزيد البسطامي وأبي منصور الحلاج وشهاب الدين السهروردي المقتول ومحي الدين بن عربي، ليُعرج بعدها على دراسة الطرق الصوفية القديمة والمتأخرة الشاذة، فضلاً عن دراسة التصوف في الأدب الحديث والمتمثل بالنتاج الشعري للزهاوي في مسرحيته ثورة في الجحيم جاعلاً الحلاج من أبطالها، ويشير أيضاً إلى قصيدتي الشاعر اللبناني أدونيس (علي محمد سعيد أسبر) والشاعر العراقي عبد الوهاب البياتي عن الحلاج وغيره(33).

في هذا المحور يعتقد الدكتور الشيبي أن التصوف حركة منظمة بدأت مع انتظام الزهد وتجميع مثله الجديدة والقديمة في مذهب واحد منهجي له صفة التكامل الظاهر والثقافة والتنظيم الاجتماعي والمنهج المدرسي(34)، وبهذا التحديد يضع الشيبي حداً تاريخياً لظهور التصوف مصطلحاً مستقراً في داخل دائرة الثقافة الإسلامية بشكله العملي واستقلاله عن الزهد، وذلك في أواخر القرن الثاني الهجري، إذ جاء أول ذكر للصوفية عند الجاحظ في آثاره، مع استقرار للتصوف بهذا البعد نهائياً على يد الشيخ معروف الكرخي، وأن بداية ظهور التصوف كان معاصراً لبواكير الإنتاج الفلسفي الإسلامي(35)، مع إصرار متميز بدليل من قبل الشيبي بوجود شبه بين الفلسفة والتصوف في عبارات الفلاسفة والصوفية، حتى ليمكن عدّ التصوف صورة جديدة من الفلسفة طوَّرها أصحابها استقلالاً بها عن صور الإنتاج الفلسفي، كما فعل ذلك المتكلمون قبلهم بقليل(36)، وإثباتاً لدليله هذا يورد في كتابه هذا نماذج من تعريفات الفلسفة عند الكندي والفارابي وابن سينا ليخلص منها إلى وجود تقارب بينها وبين تعريفات التصوف كما وردت عند الصوفية(37).

يصرح الدكتور الشيبي أنه مع بداية القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي انجلى الموقف عن مدرستين صوفيتين، إحداهما تصدر عن روح نظرية تعتمد على آراء جديدة في علم الكلام والفلسفة وهي مدرسة بغداد الصوفية ويمكن تسميتها بمدرسة (الصحو)، وأُخرى تصدر عن روح عملية تستمد طاقتها من مُثُل

الفتوة والملامتية من ناحية، ومن الغيبة عن الحس وإفناء الذات الإنسانية إلى حد إهمال الواجب الشرعي المعتاد ظاهرياً من ناحية ثانية، وتلك هي مدرسة نيسابور الشطحية أو الفانية عن الحس، أو ما يصطلح عليه بمدرسة (السُكر)(38).

ويعتقد الدكتور الشيبي أن الموجات الفلسفية العقلية التي تعاقبت على بغداد هي الأساس في إصدار روح التصوف فيها هذا الطابع النظري، بينما كانت الحركات الثورية والغليان القومي والتقاليد القديمة في إيران والبعد عن مركز السلطة ورقابتها هي المسئولة عن إفراغ التصوف الإيراني في قالب ذي شكلين متقابلين متناقضين من ناحية المظهر ومتناسقين من حيث الأساس، هي الملامتية العملية من ناحية، والشطح والغائب عن الحس من ناحية أُخرى(39). فمثلاً يعد الشيبي أن الشيخ معروف الكرخي أول زاهد استحق اسم الصوفي لا عن لقب ونسب وإنما عن فكرٍ ومنهج ورأي(40)، أما الحارث المحاسبي (ت243هـ/857م) فيعدّه الشيبي صوفياً عن بينة واختيار، في حين يكون الجنيد البغدادي (ت298هـ/911م) على وفق رأيه قمة المدرسة البغدادية الواعية في التصوف(41).

أما التصوف الفارسي الغائب عن الحس فيقوّمه الشيبي بآرائه النقدية المميزة، فيقول أن أبا يزيد البسطامي (ت261هـ/857م) إنما أفكاره بقايا من رواسب المجوسية، ذلك أن في كلامه نجد مضمنات للفظة (الزنّار)الذي كان حزاماً من الصوف يشده المجوس على أوساطهم، إذ صار الزنّار في كلام البسطامي رمزاً للجانب الفاني من الإنسان الذي يحيا حياته المثالية الروحية بعيداً عن علاقةٍ مادية(42)، في حين تصوف الحلاج (ت309هـ/922م) خير معبر عن مدرسة السكر الصوفية، وهو في أقواله وأرائه قريب الشبه بأبي يزيد البسطامي، ولاسيما فيما يتصل بشطحاته التي تعبر عن (السَفَر الثالث) المتمثل في التعبير عن نفسه في حال من الاندماج في العالَم الروحي لا يتناسب مع متعارفات المجتمع، أما السهروردي المقتول (ت586هـ/1190) فيكون بنظره خير من يمثل الثقافة الفلسفية الموسومة بفلسفة الإشراق، والتي تعتبر تطوراً لنظرية الحلاج في الوجود على صورة تدخل في تكوينها العناصر الفلسفية في وضوح وجلاء، فضلاً عن أن الفلسفة السهروردية دخل في تكوينها أيضاً عنصر يتصل بالأفكار الفارسية القديمة التي تعتبر فكرة (النور) أساس التدين الفارسي الذي يعد الإشراق وتنقل النور

الإلهي في الملوك من لوازمها(43). ويعدّ أهم ما قدمه ابن عربي على وفق رأي الشيبي فكرة فلسفة وحدة الوجود التي استقاها من مصادر لا تحصى من الأبحاث المختلفة التي خاض فيها جَمْعٌ من ذوي الاتجاهات المتنوعة من الإسلاميين وغيرهم من اليونانيين والفرس(44).

خاتمة

إن الآراء التي صرح بها الشيبي في آخر كتاب له عن التصوف لتدل دلالة واضحة بيّنة على طول باع هذا الرجل في الدرس الصوفي ومنهجه وتحليل أصوله والوقوف عند أبرز آراء شخصياته وقوف العالِم المتبصر المتبحر لا المردد المقلد، ومرد ذلك كله إلى الطابع المنهجي المحكم الذي يؤطر عمله مع خبرة متراكمة من جراء العمل الأكاديمي الرصين الذي عمل في وسطه وأفاد به طلبته ومريديه، حتى أن الباحث في التصوف الإسلامي ليستطيع أن يرسم خارطة فكرية تاريخية عن هذا تاريخ هذا التصوف ومدارسه ومناهجه وفلسفاته من هذا الكتاب، فهو كتب في كتاب، غني بالآراء العلمية والالتفاتات النقدية المحكمة والمرجعيات الموثوقة من أُمهاتها.

لكن يبقى ثمة سؤال نود أن نطرحه هنا، ألا وهو: هل كان الدكتور الشيبي في كل هذا النتاج عن التصوف الذي تركه لنا صوفياً وصاحب طريقة في المسلك العملي والنظري لهذا اللون من التفلسف؟. الجواب متروك للدارسين لهذه الشخصية الفلسفية العراقية الفذة أن ينقبوا في نتاجها ويعمقوا البحث والدرس فيها.

هوامش البحث

• لهذا الكتاب قصة طريفة شخوصها الناشر وكاتب هذه السطور، ومسرحها الحدود اللبنانية السورية من جهة سورية، إذ كلفني المرحوم الشيبي أن أتصل بالناشر في بيروت عند حضوري لمؤتمر عقد هناك في صيف عام 2004، وبعد أن اتصلت به لبى طلبي وجاء بمائة نسخة من الكتاب كي أُسلمها إلى الدكتور الشيبي، وعندما غادرنا بيروت باتجاه دمشق وكان معنا كتاب الدكتور الشيبي بنسخه المائة، قام بالتفتيش موظف الجمارك عند نقطة الحدود السورية فوقع

نظره على كتبي التي اشتريتها من بيروت وسألني ما هذه فقلت له أنا أعمل في الجامعة وهذه كتب فأنكر علي أن أُدخلها إلى دمشق وقال يجب أن نصادرها وبعد جدال بيننا وبينه استمر لأكثر من ثلاث ساعات استسلمنا للأمر الواقع وصودرت كتبنا، ولكن شاء الحظ أن يكون كتاب المرحوم بنسخه المائة تحت ملابسي فلم ينتبه، وبذلك تنفست الصعداء وقلت ماذا سأفعل لو صودر كتاب أستاذي وماذا سأقول له؟. ولكن بعد يومٍ من ذلك اتصلنا بصديق لنا في لبنان من الذين نثق بهم فجاءنا إلى الحدود واخرج لنا الكتب المصادرة وأرسلها لنا إلى بغداد، فجزاه اللّه عنا خير الجزاء. هذه الحادثة أُدونها للأجيال ليعلموا معاناة العلماء في إنتاج وطبع كتبهم ونشرها.

(1). يراجع، مجلة الدليل البغدادية، العدد3، تموز 2004، ص53.

(2). يراجع، كتاب، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، ط1، بيروت1997، ص5.

(3). المرجع السابق، ص5.

(4).المرجع السابق، ص6.

(5). المرجع السابق، ص165.

(6). المرجع السابق، ص7.

(7). المرجع السابق، ص7.

(8). المرجع السابق، ص8.

(9)، المرجع السابق، ص9.

(10). المرجع السابق، ص9.

(11). المرجع السابق، ص9.

(12). المرجع السابق، ص9.

(13). المرجع السابق، 9.

(14). المرجع السابق، ص10.

(15). المرجع السابق، ص10.

(14). المرجع السابق، 11 ـ 12.

(15). المرجع السابق، ص13.

(16). المرجع السابق، ص13.

(17). المرجع السابق، ص14.

(18). المرجع السابق، ص14.

(19). المرجع السابق، ص15.

(20). المرجع السابق، ص16.

(21). المرجع السابق، ص16.

(22). المرجع السابق، ص19.

(23). المرجع السابق، ص18.

(24). المرجع السابق، ص21.

(25).المرجع السابق، ص23.

(26). المرجع السابق، ص23.

(27). المرجع السابق، ص30.

(28). المرجع السابق، ص40.

(29). المرجع السابق، ص59.

(30). المرجع السابق، ص62.

(31). المرجع السابق، ص74.

(32). المرجع السابق، ص96.

(33). المرجع السابق، ص98.

(34). المرجع السابق، ص185.

(35). المرجع السابق، ص99.

(36). المرجع السابق، ص100.

(37). المرجع السابق، 101.

(38). المرجع السابق، ص102 ـ 103.

(39). المرجع السابق، ص104.

(40). المرجع السابق، ص104.

(41). المرجع السابق، ص106.

(42). المرجع السابق، ص117.

(43). المرجع السابق، ص132.

(44). المرجع السابق، ص154، ص165.

قراءة في مشروع محمد النقدي أركون

بقلم: د. وسام صبيح،
كاتب واكاديمي من العراق

يعد أركون أحد أهم المفكرين المعاصرين الذين ينتمون في أصولهم إلى الوسط العربي الإسلامي. وأركون إذ يعلن نفسه مؤرخ فكرٍ فإنه يقدم مشروعاً نقدياً كبيراً أطلق عليه إسم (نقد العقل الإسلامي) والذي يهدف من خلاله إلى بيان تأريخية الفكر العربي الإسلامي.فالفكر الإسلامي ليس فكراً جوهرانياً ثبوتياً ومتعالياً على التأريخ بل هو فكر له سياق تأريخي متغير مما يؤدي إلى إحداث تغيرات في طبيعة هذا الفكر من حقبة تأريخية إلى أخرى. ولكي يحقق أركون غايته يحاول أن يوظف علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وجهازها المفهومي من أجل كتابة تأريخ للفكر الإسلامي وبشكل علمي يتسم بالموضوعية والحيادية والتجرد عن الإنفعالات والمواقف الإيديولوجية المسبقة. وعلى الرغم من أن أركون يقرأ الإسلام وفق مناهج الغرب ومفاهيمه ومصطلحاته إلاّ إن هذا لا يعني عدم إجراء أية تعديلات عليه بما ينسجم وطبيعة الفكر الإسلامي، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن أركون لا يخلو عمله من إبتكار وخلق وإبداع وذلك من خلال مقدرته الفذة على موضعة الجهاز المفهومي الغربي ومنهجيته ضمن نسق يحدده هو من أجل إحداث قفزة نوعية في دراسة الفكر الإسلامي. الإسلاميات التطبيقية: تعني الإسلاميات التطبيقية عند أركون قراءة ماضي الإسلام وحاضره إنطلاقاً من تعبيرات المجتمعات الإسلامية ومطالبها الراهنة وذلك من خلال تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية والإجتماعية ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تأريخه الطويل.[1]

وكان أركون قد إستوحي تسمية الإسلاميات التطبيقية من كتاب لروجيه

(1) ينظر:أركون، محمد، نافذة على الإسلام، ص 11،و الإسلام، أوروبا، الغرب،ص178.(

باستيد بعنوان: الإنتربولوجيا التطبيقية، «فلاسلاميات التطبيقية على غرار الإناسة التطبيقية (الانتربولوجيا التطبيقية) تتنزل في إطار خلفية فلسفية لا إستعمارية، وهي خاصية علم الإناسة الحديث والمعاصر الذي عدل معرفياً علم الإنسان وذلك بنقله من مجال النزعة العرقية المركزية التي رافقت تأريخ ظهوره الأول إلى مجال المعرفة الموضوعية الشاملة. وبعبارة أخرى نقلت الإناسة مقاصدها من مجال معرفة الإنسان من أجل السيطرة عليه إلى مجال معرفة الإنسان من أجل تحقيق تصور صحيح عنه»[1]. إن أركون حينما يضع له منهجيةجديدة أطلق عليها الإسلاميات التطبيقية فانه يروم إلى جعلها بديلا عن منهجية الإستشراق، وهي» منهجية النقد الفللوجي والتأريخي الذي تغلب عليه النزعة التأريخوية والوضعية للقرن التاسع عشر»[2].

ان» من اهم مزايا التحليل الفللوجي ـ أو فقه اللغة ـ التركيز على أحادية معنى النص وأصله الإيتمولوجي، ثم دراسة التأثيرات التي يمارسها الكتاب القدماء على الكتاب المحدثين وتتبع هذه التأثيرات في نصوصهم. يضاف إلى ذلك إن الفلسفة الوضعية التي تقف خلف المنهج الفللوجي لا تهتم إلاّ بالوقائع والأحداث الثابتة تأريخياً وتهمل الخيالات والأساطير والأحلام التي رافقت هذه الوقائع.أي بإختصار إنها تهمل ما يسمى اليوم بالبسيكولوجيا التأريخية»[3]

ان النزعة التاريخوية الوضعية:هي النزعة التي تؤمن بأن الأحداث أو الوقائع أو الأشخاص الذين وجدوا حقيقة والذين دلت على وجودهم وثائق صحيحة هم وحدهم الذين يمكن قبولهم كمادة للتأريخ الحقيقي الفعلي. وهذا يعني إستبعاد كل العقائد والتصورات الجماعية التي تحرك المخيال الإجتماعي أو تنشطه من ساحة علم التأريخ. وهنا تحديداً يكمن إعتراض أركون إذ يرى بأن مثل هذه العقائد والتصورات هي قوى حاسمة تغذي الديناميكية التأريخية وتدعمها. إن النمط الوضعي للعقل حسب أركون قد تجاهل أو أساء فهم المكانة الأنتربولوجية للخيال. ويقصد بالخيال هنا بصفته الملكة الشغالة في كل النشاطات الفنية والرؤى

(1) الفجاري،د.مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون،ط(1)،دار الطليعة،بيروت،2005،ص21.(

(2) أركون،محمد، الفكر الإسلامي،قراءة علمية،ص18.(

(3) اركون،محمد، تأريخية الفكر العربي الإسلامي،هامش المترجم هاشم صالح،ص259.(

السياسية، وأيضاً الخيال بصفته وعاءً لإحتواء المعتقدات والتصورات الجماعية التي تمارس دورها كمخيال إجتماعي[1]

ان نقد أركون للمنهج الفيلولوجي والتأريخاني لايعني أنه لايتبناها مطلقاً، فأركون يضيف إلى تلك المنهجية الإستشراقية(التأريخانية ـ الفيلولوجية) منهجيات علم الألسنيات الحديثة والسيميائيات والدلالات. ويضيف الى المنهجية التاريخية الوضعية الموروثة عن القرن التاسع عشر المنهجية التأريخية الحديثة كما تمارسها مدرسة الحوليات والتي تدرس التاريخ البنيوي العميق بدلاً عن دراسة تاريخ الأحداث بشكل خطي متسلسل في الزمن والتي تدرس تاريخ المدة الطويلة بدلاً عن الإقتصار على المدة القصيرة فقط وتدرس أيضاً تأريخ البنى الإقتصادية والديمغرافية والتي تقبع تحت التأريخ السطحي للسلالات الحاكمة والمعارك العسكرية والأحداث الجارية...الخ[2]

كما ويضيف اركون الى منهجية الإستشراق الكلاسيكية التي ورثها اركون عن استاذه بلاشير منهجيات علم الإجتماع الحديث والانتربولوجيا الدينية وغير الدينية، هذا بالاضافة الى الدراسة المقارنة بين التجربة التاريخية للاسلام وبين التجربة التاريخية للغرب المسيحي والمعلمن.[3]

من هنا فان الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الإختصاصات فهي ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي إختزال للمادة المدروسة. ويبين اركون بأن ظاهرة الإسلام ومنذ نشأتها قد إرتبطت بكلام أصبح نصاً لذلك فعلى عالم الإسلاميات أن يكون مختصاً بالألسنيات بشكل كامل بالإضافة الى ذلك فإن الإسلام كأي دين هو جسد مؤلف من عدة عوامل لابد من دراستها بكليتها،مثل العامل التأريخي أي دراسة تطور المجتمعات الإسلامية والعامل السوسيولوجي أي محل الإسلام ضمن نظام العمل التأريخي لكل مجتمع وإنعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين،والعامل النفساني والبسيكولوجي(الفردي والجماعي) والعامل

(1) ينظر:أركون،محمد، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني،ص49.(

(2) ينظر:صالح،هاشم،الإستشراق بين دعاته ومعارضيه،محمد أركون وآخرون،ص231.(

(3) المصدر نفسه،ص231.(

الثقافي(فن ـ أدب ـ فكر). بالإضافة إلى كل هذا فإن اركون يرى ضرورة اللجوء الى المنهج السلبي والذي يتضمن دراسة اللامفكر فيه ضمن الفكر الإسلامي(1)

إن اللامفكر فيه في الفكرالإسلامي عند أركون ما هو إلاّ تراكماً للمستحيل التفكير فيه في عدة مراحل متعاقبة من التاريخ وذلك لأسباب دينية أو إجتماعية أو سياسية(2)

ان مشكلة اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي كما كان ممارساً منذ بداية القرن التاسع عشر تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعاشة يومياً. إلاّ إن أركون يبين أن الإكتشاف المتدرج للحداثة سوف يجبر العرب والمسلمين على التساؤل أكثر من أي وقت مضى حول النقاط الثلاثة التالية:1 ـ المنسي، 2 ـ المتنكر، 3 ـ واللامفكر فيه ضمن ماضيهم الخاص وذلك لان المسافة الإبستمولوجية(المعرفية) مابين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي تتزايد بنفس معدل المسافة الإقتصادية التي تفصلها في هذا القرن العشرين. إلاّ إن اركون يذكر لنا ان مشكلة العرب والمسلمين انهم يعانون من نقص في عملية الدمج بين موقف ماضوي همه المطالبة بالأصالة العربية الاسلامية وبين الانفتاح على الحداثة المادية فقط من دون محاولة الانفتاح على البعد الآخر من الحداثة أي الحداثة الدستورية والثقافية على الرغم من أنها هي السبب في إزدهار وتطور ما يسميه أركون بالحداثة المادية أي التكنولوجية والسلع والصناعات الحديثة، لذا يدعو أركون إلى أن تتأمل الإسلاميات التطبيقية هذه الحالة مستخدمة كل وسائل التفحص التأريخي والسيوسيولوجي والإتنولوجي والألسني (اللغوي) والفلسفي. ومن هنا يرى اركون ان هنالك مهمتين تفرضان نفسيهما في آن واحد، الاّ وهي تحديد معنى التراث والحداثة.إذ يشير أركون الى عدم إمكانية إقامة روابط حية مع التراث ما لم نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة وبالمقابل فانه لايمكن لنا المساهمة في انجاز الحداثة بشكل ابتكارياً إذا ما استمرينا في الخلط بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي(الاسطوري). لذلك ففي نظر اركون لايمكن تعريف التراث ومن ثم نوعية الروابط المقامة معه ما لم يتم تحديد مفهوم الحداثة التي يستند اليها عالم الاسلاميات(3)

(1) ينظر:اركون، تأريخية الفكر العربي الإسلامي،ص57.(

(2) ينظر:أركون،الفكر الإسلامي قراءة علمية،ص18.(

(3) ينظر:اركون، تأريخية الفكر العربي الإسلامي،ص57 ـ 60.(

من هنا يحاول اركون ان يدرس الاسلام ضمن سياق الحداثة وذلك من اجل استعادة» كل مضامين التراث الإسلامي ضمن الإطار الواسع لإركيولوجيا المعنى. وبدلاً من ان نتلهى بالإفتخار به وتمجيده وتعظيمه فقط، هذا التمجيد والتعظيم الذي يفصلنا حتماً عن الواقع التأريخي الراهن،... ينبغي علينا تحليله نقدياً بكليته ليس من أجل تسفيهه أو الحط من قدره وأهميته، وإنما من أجل تفكيكه وتبيان سبب نشأته وتشكله على الطريقة التي نشأ بها وتشكل، ولماذا مارس دوره كما مارسه في المجتمعات التي هيمنت فيها الظاهرة الإسلامية»[1]

لقد قام أركون بتفكيك مفهوم الأرثوذكسية في الإسلام وكيفية نشوئها وإشتغالها في التأريخ وبين كيف أنها بصياغاتها القطعية ومسلماتها وبسبب سيطرة المخيال الجماعي على قطاعات واسعة من الناس أدت إلى عدم معرفتنا بالحقائق التأريخية: أي التأريخية والعلمية والفلسفية وفرضت بدلاً عنها الحقائق السوسيولوجية[2]

ويقصد أركون بالحقائق السوسيولوجية هي تلك الأفكار الخاطئة الشائعة في أوساط واسعة من الشعب.وقد فرضت نفسها كحقائق بمجرد تبني عدد كبير من الناس لها. ولكنها في الواقع ما هي إلاّ عبارة عن أخطاء أو أحكام مسبقة ليس إلاّ.

ان نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون يتجاوز المستوى الإبستمولوجي للمعالجة إلى مستوى أكثر إيغالاً وكشفاً هو المستوى الإركيولوجي، من هنا فإن نقد العقل كما يمارسه اركون لا يكتفي بفحص المعارف والأفكار وهو ليس مجرد نقض لأطروحات أو نظريات أو مذاهب، وإنما هو تحليل لأنظمة المعرفة وفحص عن أسس التفكير وآلياته وبحث في كيفية انتاج المعنى وقواعد تشكيل الخطاب. فأركون حينما يتناول في نقده للعقل الإسلامي الفكر الديني التيولوجي بصورة خاصة فإنه لا يتوقف في نقده عند الفروع والنتائج، بل يعود إلى الأصول والبدايات منقباً مستنطقاً، فيخضعها للنقد والتفكيك مبيناً لنا كيف جرت الأمور على أرض الواقع، كاشفاً عن الوجه الآخر للأشياء[3]

---

(1) اركون، محمد، العلمنة والدين،ص44.(

(2) ينظر:أركون،الفكر الإسلامي،قراءة علمية،مقدمة المترجم هاشم صالح،ص7 ـ 8.(

(3) ينظر اركون،محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب،ص110.(

ان منهجية التفكيك التي يتبعها اركون تقوم على اساس كون تأريخ التراث يتكون من مجموعة متراكمة من الحقب الزمنية والعصور المتتابعة بعضها فوق البعض الآخر كما هي الحال في طبقات الأرض الجيولوجية أوالأركيولوجية، فيقوم مؤرخ الفكر بالمعنى الحديث للكلمة (فوكو يقول:اركيولوجي الفكر) بعمل الأركيولوجي من أجل إزاحة الركام وإكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التأريخية. ويعني التفكيك أيضاً تعرية آليات الفكر الذي ولد النظريات والتشكيلات الإيديولوجية والتركيبية الخيالية والأنظمة الإيمانية وذلك لتبيان منشأها وتأريخيتها[1]

فيما يتعلق بمسألة تحليل الأرثوذكسية يبين اركون موقفه المختلف عن موقف الإستشراق الكلاسيكي.فهو يرى بأن هنالك طريقتين لكتابة الإسلام: طريقة المسلمين التقليديين أنفسهم وطريقته هو.

أما طريقة المستشرقين فهي تسير في اغلب الأحيان على خط المسلمين التقليدين فيكتفون بنقل خطابات المسلمين وأرائهم إلى اللغات الأجنبية، أي أنهم يكتفون بالمنهجية الوضعية فيقومون بنقل عقائد الفرق ويتبنونها كما يتبناه المسلمون التقليديون أنفسهم. فهناك أولاً الأرثوذكسية التي تمثل المذهب الصحيح والخط المستقيم، وهناك ثانياً العقائد الشعبية أوالهرطقات التي يقومون بطمسها في ظلمات التاريخ.أما طريقة اركون أو منهجيته فتتركز على تفكيك المسلمات الضمنية التي تقبع خلف كل خطاب وكل كتابة. واركون يدعو إلى تكملة المنهجية الو صفية والسردية للإسلاميات الكلاسيكية، بالمنهجية الحديثة في علم التاريخ والعلوم الإنسانية بشكل عام[2]

أن المنهجية الحديثة التي يتبعها اركون في كتابه تاريخ الأفكار لا تفصل بين حركة الأفكار من جهة وحركة الواقع أو المجتمع من جهة أخرى كما يفعل تاريخ الأفكار التقليدي الذي يدرس تسلسل الأفكار أو النظريات لذاتها وبذاتها. ومن هنا يقدم اركون ومن خلال هذه المنهجية صورة تاريخية عن مسار الفكر على مدار القرون، وليس صورة تجريدياًومثالية تقبع فوق السحاب. وهذه المنهجية

(1) ينظر:اركون،الفكر الاسلامي، قراءة علمية، مقدمة المترجم هاشم صالح،ص10.(

(2) ينظر: أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب،ص98.(

التاريخية التي يريد اركون تطبيقها على الفكر العربي ـ الإسلامي هي نفس الثورة المنهجية أو الأبستولوجية والتي طبقت على تاريخ الفكر الأوربي منذ الستينات والتي مارستها الحوليات الفرنسية، وميشيل فوكو في اركيولوجيا المعرفة، أو تفكيك الميتافيزيقيا لجاك دريدا، أو المنهجية السوسيولوجية الحديثة (كما يمارسها بيير بورديو على سبيل المثال)، أو منهجية علم النفس التاريخية والتي يتبعها جاك بيير فيرنان لدراسة الفكر الإغريقي والذي أدى إلى نتائج حاسمة ومظيئة جداً"[1].

ويقول اركون: «إن النقد التاريخي واللاهوتي والفلسفي والأرثوذكسيات الإسلامية بكل أنواعها يشكل الشرط الضروري الذي لا مندوحة عنه من اجل تغيير الوضع في ارض الإسلام. اقصد من اجل الانتقال من مرحلة الفكر الإسلامي المغلق والدوغمائي الذي يهيمن علينا اليوم، إلى مرحلة الفهم الحديث، والواسع للظاهرة الدينية وهذا الفهم الحديث لا بد وأن يربط الدين ببقية العوامل والقوى التي تؤثر على المجتمعات البشرية وتساهم في تحريك التاريخ، اقصد العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والبيئية، الديمغرافية «[2]

كما ويحاول اركون أن يقوم بتفكيك ما يسميه بالمشروعية الإسلامية أي أصول الدين وأصول الفقه (القانون الشرعي) والتي قام العقل الإسلامي في العصر الكلاسيكي بترسيخها وفق قواعد متينة حتى إن الفقهاء الأصوليين بعد القرنين الثاني عشر والثالث عشر قد اعتقدوا بان كل شيء قد اكتمل وإنهم قادرون على أن يعفوا أنفسهم من الاجتهاد. ويقوم اركون بتفكيك هذه المشروعية من اجل التوصل إلى مشروعية جديدة تتسم بالكونية وتبنى بمساهمة كل الشعوب والثقافات المتنافسة من اجل ترسيخ مشروعيتها. وهذا يعني من الناحية التاريخية بان كل المشروعيات التي ظهرت تحت الصبغة اللاهوتية للأديان سواء كانت مسيحية أو إسلامية أو يهودية...الخ، فإنها دوماً مرتبطة بالمشروعيات السياسية للإمبراطوريات والممالك والخلافة والجمهوريات...الخ، وجميعها كانت تميل نحو السيطرة ضد مصلحة المشروعيات المقهورة والتي دعيت بالطوائف أو الأقليات، أو البدع أو

(1) ينظر:أركون، محمد،نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح،ط(1)،دار الساقي،بيروت،1997،ص62.(

(2) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب،ص99.(

الهرطقات...الخ وأما من الناحية الفلسفية فأنها تعني بأنه لا يمكن للمشروعية أن تكون حقيقية أو عادلة إلا إذا كانت نتاجاً للعقل الحر والمستقل عن كل هيمنة، فالمشروعية الحقيقية هي تلك الناتجة عن الإجماع الحر لمختلف الأطراف ومن هنا فإن مشروع نقد العقل الإسلامي لا يكتفي بالبحث عما يخص الإسلام كدين وفكر وثقافة إنما يتعداه لكي يصل إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب فيتحول مفهوم أهل الكتاب إلى المفهوم الأنتربولوجي ـ التاريخي: مجتمعات أم الكتاب / الكتاب (*)، ثم إلى نقد العقل الديني حتى يحل الإسلام وتحل الأديان المنزلة محلها الحقيقي في ميدان التعرف الأنتربولوجي على الأديان «العالمية «منها والمحلية الموسومة بالوثنية بعد أن انتصر العقل اللاهوتي المعتمد على سلطة الإمبراطوريات المسيحية والإسلامية والبوذية والهندوسية المتحاورة وليس عن قرار قسري يفرض من قبل طرف واحد[1]

ومن هنا فإن مشروع نقد العقل الإسلامي لا يكتفي بالبحث عما يخص الإسلام كدين وفكر وثقافة إنما يتعداه لكي يصل إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب فيتحول مفهوم أهل الكتاب إلى المفهوم الأنتربولوجي ـ التاريخي: مجتمعات أم الكتاب / الكتاب، ثم إلى نقد

العقل الديني حتى يحل الإسلام وتحل الأديان المنزلة محلها الحقيقي في ميدان التعرف الأنتربولوجي على الأديان «العالمية «منها والمحلية الموسومة بالوثنية بعد أن انتصر العقل اللاهوتي المعتمد على سلطة الإمبراطوريات المسيحية والإسلامية والبوذية والهندوسية.[2]

كما وتظهر هنا مهمة أخرى تندرج ضمن مشروع نقد العقل الإسلامي وهو دراسة ما يسمى بنطاق البحر الأبيض المتوسط وهو النطاق الذي شهد ظهور الحضارات المتوسطية والشرق أوسطية الكبرى [3].

إن المجال المتوسطي الذي يقصده اركون هو مجال ثقافي أكثر مما هو جغرافي

(1) اركون، الإسلام، أوروبا، الغرب،ص115 ـ 117

(2) xvII ينظر، اركون، اين هو الفكر الاسلامي المعاصر، ص

(3) ينظر:اركون، الاسلام، اوروبا، الغرب،ص93.

واستراتيجي. أي إن اركون يقوم بدراسته بمعزل عن التقسيمات الأيديولوجية بين شواطيء المتوسط الشمالية والجنوبية، والشرقية والغربية. فهذا المجال يتضمن الديانات الإيرانية (كالزرادشتية والمانوية)، وثقافات مابين النهرين والسرياني والآرامية والكلدانية والعبرية والعربية قبل تدخل اليونان وروما وبيزنطة والإسلام. ومن هنا تظهر تعدد ثقافات الشرق الأوسط. فعند الكلام على الآرامية والسريانية وبيزنطة تندرج المسيحية وعند الكلام على العبرية تكون الإحالة إلى الديانة اليهودية وعند ذكر العربية تندرج الديانة الإسلامية(1)

والحقيقة إن اركون هنا قد استفاد كثيراً من الكتاب الذي أصدره بروديل عام 1949 والمسمى (عالم البحر الأبيض المتوسط في أيام فليب الثاني) حيث يعتبر هذا الكتاب نموذجاً تطبيقياً لكتابة التاريخ بحسب المنهجية التي تدعو إليها مدرسة الحوليات وهو كتاب شامل يدرس البحر الأبيض المتوسط في عصر الصراع الضخم بين الأتراك العثمانيين والأسبان والبلاد الأوربية على سيادة ذلك البحر، ومن خلال هذه الدراسة المستفيضة توصل بروديل إلى وجود شخصية تاريخية لهذا البحر. وقد تجلى ذلك من خلال وحدة النظم الاقتصادية والسياسية التي سادت في معظم الدول التي قامت على شواطئه (2).

إن نقد العقل الإسلامي عند محمد اركون هو نقد تفكيكي ـ تركيبي فهو من جهة يهدف إلى تفكيك كل هذا البناء الشامخ والمقدس الذي يحتمي به المسلمون من اجل الحصول على المشروعية من جهة، وهو تركيبي أيضا لأنه يقدم بديلاً ذا مصداقية من جهة أخرى، على عكس النقد ألاحتقاري والمتعالي للمستشرقين الذي يسفه التركيبات الفكرية الكلاسيكية للمسلمين ويتركهم حيارى من دون أي نظام للمشروعية يتمسكون به مما يجعلهم مضطرين للاستعارة الجاهزة من الغرب، فاستعاروا القانون السويسري أو الفرنسي أو الإنكليزي وطبقوه على مجتمعات غريبة عنه فكانت النتائج غير ملائمة(3)

يرى علي حرب بأن» العقلانيين أمثال هابر ماس،الذين ينتقدون محاولات

(1) ينظر:اركون،محمد، نافذة على الاسلام،ص21.

(2) ينظر،الملاح،الدكتور هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ،منشورات المجمع العلمي،بغداد،ص569

(3) ينظر، اركون،الاسلام، اوروبا، الغرب،ص117 ـ 118.

التفكيك التي جسدها مفكرون أمثال نيتشه وفوكو ودولوز ودريدا، بدعوى أنها تقضي على العقل والذات وتفضي إلى العدمية، لايدافعون في الحقيقة عن العقل والعقلانية كما يقولون، بل يدافعون عن

لاعقلانية العقل التي يسعى (التفكيكيون) إلى نقدها وتفكيكها.ذلك أنهم، بدفاعهم عن العقل

والعقلانية، إنما يدافعون عن معنى للعقل يتعالى على النقد، ويمتنع بل يُمنع من التفكيك»[1].

ويعد نيتشه هو «أول من فكك الخطاب الفلسفي بتوجيهه سهام النقد إلى مفهوم الحقيقة بالذات. ثم أتى هيدغر، واضع المصطلح، فدعى إلى تفكيك الانطولوجيا الكلاسيكية، مركزاً نقده على الخطاب ألما ورائي حول مسألة الكينونة. وبعد هيدغر نبغ ميشيل فوكو صاحب المنهج الحفري في تحليل وقائع الخطاب وأنظمة المعرفة. والحفر هو شكل من أشكال التفكيك للخطاب الفلسفي حول مسألة ألذات. وبعد فوكو أو بالتوازي معه ظهر جاك دريدا الذي تبنى المصطلح وبرع في استثمار التفكيك حتى اشتهر به»[2].

ويرى احد الباحثين بان اركون هو مجرد تقني حيث يقتصر دوره على مجرد تطبيق وتنفيذ المناهج الغربية على التراث العربي الإسلامي. ويضيف قائلاً بان قراءة الفكر الإسلامي وتاريخه ينبغي أن تكون بمنهجية ذاتية. فلكل مجتمع أو شعب سياقه الخاص في التطور والانتقال. ولذا فلكل حضارة ولكل امة مداخلها المنهجية الخاصة بها، والتي من خلالها تتحقق إمكانية النفاذ، والدخول إلى فضائه وفهم قضاياه [3].

ويرى علي حرب بان اركون إذ يستخدم مناهج وأدوات جاهزة في تحليله لتاريخ الإسلام فهو لا يبتكر المفاهيم بقدر ما يوظف المفاهيم المبتكرة في نقده للمعرفة الإسلامية وأصولها. وهو هنا يقف موقف الداعية إلى فتح ورشات جديدة

---

(1) حرب،علي،النص والحقيقة،الممنوع والممتنع،نقد الذات المفكرة،ط1،المركز الثقافي العربي،ص108.

(2) المصدر نفسه،ص23.

(3) محفوظ،محمد، الإسلام، الغرب، وحوار المستقبل،ص203.

للبحث ويدعو إلى تجديد الفكر الإسلامي من الأساس. ألا إن علي حرب يعود ليقول بأنه لا يدعي بان ما قام به اركون لا قيمة له. فاركون وعلى الرغم من انه يحفر بأدوات غيره. ولكنه يبدع في توظيف الأدوات المفهومية التي يطبقها على المجال الذي افتتحه والذي سماه «الإسلاميات التطبيقية». فهو يحرث في حقل كان يمنع الحرث فيه، ويدخل إلى مناطق كانت مستبعدة من دائرة الفكر [1].

ويرى احد الباحثين بان «الخاصية الأكثر أهمية في المشروع الاركوني، تكمن في فسحه المجال، أمام القراءة الشاملة، التي تتناول الجوانب المغمورة من التراث، والحقول التي أحاط بها تابو «الممنوع «وأللا مفكر فيه». وهو مشروع تقوم آلياته على رؤية يتقاطع عندها خطاب المنهج واستراتيجية التأويل، أي تلتقي عندها الحداثة وما بعدها. وهنا تكمن أحدى اكبر الملاحظات المنهجية، حيث لم يستطع اركون التخلص من تجاذب تيارين متنازعين في مشروعة. إن النقد الجذري الاركوني للتراث تارة ينحوإلىخيار العقلانيـة

وفق خطاب الحداثة، وتارة يستهين بالمنهج وخطابه فينزع إلى اكتشاف الأنساق اللغوية على طريقة شتراوس وفوكو... وهدم المركزية السياسية في التراث، وخرق سلطة المتعالي وتقريب المهمش»[2] وفق خطاب ما بعد الحداثة.

ويذكر اركون بأننا «ننخرط في الحداثة عبر حركتين: الأولى هي استدراك ما فات، والثانية هي الانخراط في نقد الحداثة القائمة التي تم تجاوزها بتشكيل رؤية جديدة للعالم وصوغ عقلانية مغايرة تتجاوز عقلانية العصر الكلاسيكي وعقلانية عصر التنوير على حد سواء

نحن فعلاً إزاء عقلانية جديدة معاصرة تتجاوز في آن معاً، عقلانية ديكارت الوثوقية ونقدانية كنط المتعالية، إنها عقلانية نسبية مركبة، محايثة، بقدر ما هي عقلانية مفتوحة على ما كان يرذله العقل الكلاسيكي والتنويري بوصفه من أقاليم اللا معقول وغيبيات اللاهوت. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك بالنسبة إلى اركون، إذ هو منخرط أساسا في نقد العقل الحديث باستخدامه العدة المنهجية والأدوات

(1) حرب، علي،النص والحقيقة، الممنوع والممتنع،نقد الذات المفكرة،ص126 ـ 128

(2) هاني، ادريس، محنة التراث الآخر، النزعات العقلانية في الموروث الإمامي،ص13.

النقدية المستفادة من فكر ما بعد الحداثة»[1]. ومن هنا تحديداً يزداد مشروع نقد العقل الإسلامي اتساعاً وذلك عن طريق نقد عقل الأنوار من جهة ثم أعادة التفكير في الأسس الفلسفية المشتركة لعقل ما وراء الحداثة أو ما يسميه اركون بالعقل الاستطلاعي، المستقبلي، المنبثق حديثاً. حيث يشير اركون إلى انه وعلى الرغم من المحاولات النقدية التي قام بها الفكر الغربي لمباديء عقل الأنوار الذي فرضته أوربا البرجوازية والرأسمالية كنموذج عالمي بديل للنموذج الديني الذي شاع وسيطر بإسم الكنيسة الكاثوليكية إلى القرن السادس عشر، ثم بإسم الكنيستين ـ الكاثوليكية والبروتستانتية ـ المهمشتين للكنيسة «الشرقية «ناهيك عن الإسلام في العصور الحديثة، وعلى الرغم من كل المواقف المعرفية والتي ابتدأت مع ماركس في نصه المشهور (لنقد فلسفة الحقوق) ثم تلتها محاولة نيتشه في نقده للقيمة الأخلاقية والدينية والمعرفية في الفكر الغربي ثم جاء من بعدة فرويد وهيدغر والبنيوية والتيارات القومية المختلفة في علوم الإنسان والمجتمع. ومع كل ذلك فإن العقل السياسي بأوروبا وأميركا بين الستينات والثمانينات لم يراجع بشكل نقدي مباديء عقل الأنوار مثل حقوق الإنسان والمواطن والديمقراطية وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها ومعاملة الأجنبي والأقليات والثقافات غير الأوربية إلى آخر ذلك من قضايا جديدة أثارها التاريخ بعد استقلال مجتمعات العالم الثالث وخصوصاً المجتمعات الموصوفة بالإسلامية. لذا يدعو اركون إلى إعادة التفكير بعقل ما بعد الحداثة والذي يمثل المقصد الاسنى من مقاصد مشروع نقد العقل الإسلامي[2]. وتعني ما بعد الحداثة مجموعة الظروف والشروط المختلفة والمتعددة التي تختلط فيها المظاهر الاجتماعية بالمظاهر الثقافية فلايمكن

تمييز بين ما هو اجتماعي وما هو ثقافي، فتنهار المسافة بين النظرية وموضوعها. وكانت الحداثة قد جاءت بمشروعها لتخليص الإنسان من أوهامه وتفسير الكون تفسيراً عقلانياً واعياً.ورأت الحداثة بان مثل هذا المشروع لايمكن أن يتم ما لم يقطع صلته بالماضي ويهتم باللحظة الراهنة العابرة، وهكذا احتفت الحداثة بالصيرورة المستمرة المتشكلة أبدا وغير المستقرة على حال.إلا إنها كانت

(1) حرب، علي، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي،ص218 ـ 219.(

(2) ينظر:اركون،اين هو الفكر الاسلامي المعاصر، xvii ـ xix) ص (

تسعى إلى إرساء الثوابت القارة التي تحكم الإنسان وتحكم تجربته. وكان على الحداثة إن تكون مشروعاً وضعياً يؤمن (منذ عصر التنوير). بفكرة التطور والتقدم الذي يبني على الماضي وينفصل عنه في آن، فهي ترى إن اللحظة المعاشة والتجربة الحالية هي الحقيقية التي يجب التعامل معها ضمن كامل التاريخ.ومن خلال علمنة المعرفة وتفسير بنية المجتمع تفسيراً علمياً حاولت الحداثة إن تزيل الأوهام والطلاسم التقليدية التي ارتبطت بالمعرفة وبالمجتمع وثقافته.

ومن ثم جاءت ما بعد الحداثة لتقلب مقولات الحداثة وفرضياتها تماماً: ليس هنالك ثمة ثابت يحكم المتحول وليس ثمة عقل يفسر تفسيراً غير متحيزاً أوجه النشاط الثقافي البشري، بالإضافة إلى ذلك لا يوجد هنالك ثقافة عالية نخبوية وأخرى دونية جماهيرية. بل كل ما هناك هو تشكيل مستمر لا يمكن تبريره أو تفسيره بالإحالة على أنموذج متعال، وإنما يقبل التفسير فقط من داخله، وهذا يعني بان التفسير محكوم بأشكال مادته الخاصة وليس نتيجة ثوابت لا تتحول أو تتبدل، لذا فقد احتفلت ما بعد الحداثة بأنموذج التشظي والتشتيت واللا تقريرية كمقابل لشموليات الحداثة وثوابتها [1].

إن اركون إذ يدعو إلى عقلانية جديدة فانه يرفض تسميتها بعقل ما بعد الحداثة كما يفعل العديد من فلاسفة أوربا وأمريكا وإنما يخترع لها اسماً جديداً هو العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق.وهذا العقل يشتمل على عقل الحداثة ويتجاوزه في آن معاً. بمعنى انه ينتقد الحداثة ويغربلها لكي يطرح سلبيتها ولا يبقي إلا على إيجابيتها، ثم يشكل عقلانية أكثر اتساعاً ورحابة. وهذه العقلانية تتجاوز عقل التنوير بعد أن تستوعب مكتسباته الأكثر رسوخاً. وهذه العقلانية لا تحتقر الجانب الروحاني أو الرمزي من الإنسان كما كانت تفعل العقلانية الوضعية الظافرة منذ القرن التاسع عشر [2]. كما وان هذا المفهوم يوحي بان المستقبل لا يمكن أن يأتي وفق ما نتصور ولايمكن التحكم في مسار التاريخ فالتاريخ أصبح ينبوع دافق من الوقائع والأحداث والتي لا يمكننا إن نردها إلى مسائل وعوامل عقلية صرفة.

---

(1) الرويلي،د. ميجان، البازعي،د.سعد،دليل الناقد الأدبي،ص224 ـ 227.(

(2) ينظر:اركون،محمد،القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ص15 ـ 16.(

فإلى جانب العقل هنالك الخيال والأسطورة الخصبة والمثاليات الإيجابية من هنا فأن العقل الإنبثاقي هو مجال يتسع لكل الوقائع والأحداث والأفكار.لذلك لايمكن تعليق مستقبل الإنسانية على مزيد من الحداثة التي تعني فقط سيادة العقل ونقد لكل مصادر المعرفة الأخرى (1).

تطبيق علوم الإنسان والمجتمع على الإسلام

على الرغم من أن مفهوما العلوم الإنسانية والاجتماعية قد أصبحا شائعين جداً إلا إن اركون يرى بان الكثير من أنواع الخلط والفوضى كانت قد فرضت نفسها في كل مكان بين هذه العلوم والباحثين المجددين الذين يمارسونها منذ الستينات من القرن الماضي. فهنالك فرق مثلاً بين علم التاريخ وصورته التقليدية المرتكزة على دراسة الوقائع والأحداث وبين التاريخ الجديد كما تمارسه مدرسة الحوليات في فرنسا، كما إن هنالك فرق بين علم النحو وفقه اللغة الكلاسيكية كما هي ممارسة في مجال الدراسات العربية وبين الألسنيات الحديثة. يضاف إلى ذلك الفرق الواضح بين علم الاجتماع البدائي وألوصفي الذي لا يستحق تسمية علم الاجتماع وبين علم الاجتماع الحديث ذو الطموحات التحليلية والنقدية...الخ. ومن هنا يرى اركون بأن القطيعة تبدو جذرية بين الباحث المتموضع في منطقة ما قبل الطفرة السيميائية الدلالية وبين الباحث المتموضع في منطقة ما بعد الطفرة (2).

ويرى هاشم صالح بأن البعض يتحدث فقط عن العلوم الإنسانية أو العلوم الاجتماعية إلا إن التسمية الأكمل هي علوم الإنسان والمجتمع لأن المقصود ليس فقط دراسة الفرد أو الإنسان مستقلاً بحد ذاته وإنما دراسة الفرد في المجتمع أيضا أي دراسة بنية المجتمع وآلياته ووظائفه. فمنهجيات علم الاجتماع، وعلم النفس والتحليل النفسي، وعلم الأنثربولوجيا، وعلم التاريخ، وعلم اللغات (الألسنيات)، وعلم الأديان المقارنة...الخ تتظافر كلها من اجل فهم الإنسان وفهم المجتمع. وقد قطع الغربيون شوطاً بعيداً في دراسة مجتمعاتهم

---

(1) ينظر:ثيو، نور الدين،اشكالية تحديث العقل الاسلامي عند محمد اركون،اوراق فلسفية،ص113.(
(2) ينظر:اركون،الفكر الاسلامي،قراءة علمية،ص 87 ـ 88.(

على ضوء هذه العلوم ومصطلحاتها ومنهجياتها. كما بين هاشم صالح بان العلوم الإنسانية والاجتماعية استفادت (ولو عن طريق المقارنة عن بعد) من منهجيات العلوم الطبيعية من اجل دراسة الإنسان والمجتمع دراسة علمية تجريبية وكل ذلك لغرض التوصل إلى تفسير علمي لسلوك الإنسان في المجتمع وآليات المجتمع ووظائفه وطرائق اشتغالة [1].

ويعتقد اركون بضرورة التمييز باستمرار بين النتائج الإيجابية والدروس المحررة لهذه العلوم (علوم الإنسان والمجتمع) وبين التفسيرات الاختزالية. حيث يشير اركون إلى كل من جاك لوغوف وبول نورا في كتابهما المسمى (كتابة التاريخ) بالإضافة إلى أرضية المؤرخ للورا لادوري حيث بينوا جميعاً كيف يمكن لفضولية المؤرخ أن تتسع كثيراً ميما يتيح له اللا يكتب بعد الآن تاريخاً مهشماً ومجزوءاً وذلك بسبب استخدامه لمجموعة من المناهج المتعددة. ومن هنا يظهر جلياً كيف إن ممارسة علوم الإنسان والمجتمع هو شيء مرتبط بالتقدم والتاريخية الخاصين بالمجتمعات الغربية.

إن السؤال الذي يطرحه اركون هو: ضمن أي مقياس وإلى أي حد يمكن نقل اشكاليات هذه العلوم ومكتسباتها إلى المجال الإسلامي من اجل أن نثير بعداً حياتياً معاشاً داخل الوعي الإسلامي. فمن وجهة نظر اركون يرى بان التكلم عن التاريخية بشكل واع ومعقول

فــي مجال إسلامي معين يشكل أهمية كبيرة إلا انه يشكل خطراً كبيراً، بل انه مستحيل من وجهة نظر المجتمعات الإسلامية. إن النقد التاريخي المطبق على القرآن والحديث والفقه والذي كان قد طبق سابقاً على الشعر الجاهلي والخلافة (*) كان قد أثار ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر بأنه مهدد في حقائقه المطلقة وقيمه المحورية.[2]

التأريخية بديلا عن التأريخانية عند محمد اركون: على الرغم من الإنجاز المهم الذي قام به مؤلف كتاب تجارب الأمم مسكويه ومؤلف كتاب المقدمة التاريخية

(1) ينظر:اركون،الفكر الاسلامي قراءة علمية،ص87 ـ 88(

(2) ينظر:اركون،محمد،الفكر الإسلامي، قراءة علمية،ص118 ـ 119.(

أبن خلدون والذي ذهب أكثر من مسكويه في مجال تحديد التاريخ الواقعي عن طريق تجميع الوقائع الإيجابية (الوضعية) أي التي حصلت بالفعل. إلا إن اركون يرى بان مسكويه قد نظر إلى التاريخ من على قمة الحكمة الخالدة، بينما بقي ابن خلدون سجين التشكيل التيولوجي السني، مما يوضح إخفاق ذرى العقلانية النقدية التي نهض بها بعض المفكرين المسلمين.ويبين اركون كيف إن العلم الإستشراقي راح يفعل الكثير بدءاً من القرن التاسع عشر من اجل تنشيط الاتجاهات النقدية التي بدت ظواهرها سابقاً في التاريخ التقليدي، ولكن معظم المستشرقين الذين نشأوا وكبروا في المناخ الثقافي للوضعية والعرقية ـ المركزية، كانت قد سيطرت عليهم الطرق الفيلولوجية والتاريخانية مما أدى إلى إهمالهم التفكير بالتاريخية الخاصة بقدر الإسلام [1].

يميز اركون بين التاريخانية والتأريخية، أما التاريخانية فهي التي تتعلق «بمنهج تكنيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والإحداث من كل نوع»[2].

«أن التاريخانية تعترف صراحةً بفرضيات فلسفية أو إيديولوجية، في حين إن هذه الأخيرة تدخل نفسها خلسة إلى مفهوم التاريخية»[3].

يقول اركون «حتى عندما يحاول المؤرخ أن يلتزم بحدود مهمته الخاصة: أي دراسة التغير أو التحول استطاع المؤرخون عندها أن يميزوا بين تاريخا نية ميتافيزيقية في مواجهة تاريخانية وضعية (المقال عنها علمية)،و تاريخانية قومية ناشطة جداً في الإيديولوجيات الحديثة، بالإضافة إلى تاريخانية جمالية (فنية). نجد في هذه الحالات جميعاً،إن الهدف المنشود هو التبرير لقيم دينية أخلاقية، أو سياسية وحتى ثقافية، وتأصيلها، وذلك عن طريق التلاعب بالتاريخ، وتوجيهه في اتجاه خطي مستقيم ومتواصل ينطوي على شيئين (أو رؤيتين للتاريخ):

(1) أما التقدم المتدرج (مع الزمن)،انطلاقاً من اصل «بدائي «(= ناقص) نحو نهاية أرضية أكثر كمالاً باستمرار وهذه هي نظرة الفلسفة الوضعية.

---

(1) ينظر:اركون،محمد،الفكر الاسلامي،قراءة علمية،ص123.(

(2) المصدرنفسه، الصفحة نفسها.(

(3) المصدر نفسه،ص117.(

(2) وأما التقدم التراجعي (= إلى الخلف)،وذلك انطلاقاً من اصل متعال والتوجه نحو مستقبل أخروي (التيولوجيات التوحيدية)».(1) ويرى هاشم صالح «إن التاريخانية: هي العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ.وهي تهتم أيضاً بدراسة الأشياء والأحداث وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية (روبير). من المعروف إن التاريخانية (كعقيدة وكمنهج في الدراسة التاريخية) كانت في أوج انتصارها أبان القرن التاسع عشر وأن صعودها قد ارتبط بنجاح الفلسفة الوضعية لاوغست كونت. وهي تمثل مرحلة متقدمة لاشك بالنسبة إلى طريقة كتابة التاريخ في العصور الوسطى (سواء فيما يخص العرب أو الغربيين)،ولكن ينبغي تجاوزها لكي نصل إلى التاريخية التي تسمح وحدها بتجاوز الاستخدام التيولوجي أو القومي، وبشكل عام، الإيديولوجي للتاريخ.هذا التاريخ الذي كان يكتب في السابق (عند العرب وعند الغربيين أيضا) من قبل مؤرخين خاضعين لتوجيهات الدولة المركزية، والايديولوجيا الرسمية التي تحكم باسمها»[1].

وكان هاشم صالح قد ميز بين اركون والعروي قائلاً:بأن العروي «يعتقد بضرورة المرور (مرور العرب) بمرحلة التاريخانية أي مرحلة كتابة التاريخ بشكل قومي ووطني ومركزي كما حدث في أوروبا إبان تشكل القوميات في القرن التاسع عشر وحتى مطلع هذا القرن، في حين إن اركون لا يرى ضرورة ذلك، بل يعتقد بإمكانية الدخول فوراً في مرحلة التاريخية (أي مرحلة البحث التاريخي الحديث المتحررالى أقصى حد مكن من الافكار الأيديولوجية المسبقة)».[2]

يوضح اركون الفرق بين التاريخانية والتاريخية من وجه نظر لغوية. أما التاريخانية: فهي تسجننا في نظام مبني من قبل العقل، أي إنها تغذي الوهم بوجود اتجاه محدد، أو معنى وحيد ومعروف للتاريخ.

وأما التاريخية: فهي، تتيح لنا أن نبقى دائماً في مستوى التساؤل [3].

---

(1) المصدر نفسه، المترجم هاشم صالح،ص 139.(

(2) المصدر نفسه، هامش المترجم هاشم صالح،ص 139. (

(3) المصدر نفسه،ص 117.(

إن التاريخية عند اركون تعني: «إن الروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجماعة، تتساءل، بالإضافة إلى ما سبق، عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها وعن الوسائل التي تمكنها من السيطرة على هذه القوى.

أن نتبصر التاريخية ونفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادةً أو تتجنبه باحتقار، أي كل الحماسات الجماعية والأحلام الممكنة والتطلعات غير المشبعة، والمبادرات المجهضة، والأسطورة المحركة والفورات الألفية وقوى المخيلة، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ الكبير والتي كانت العقلانية الوضعية قد تجاهلتها على الرغم من الفاصل الرومنطيقي»[1].

مراحل تطبيق منهجيةاركون في قراءة الفكر الاسلامي

تتخذ المناهج التاريخية الحديثة مكانة محورية في المشروع العام الذي يقدمه اركون (نقد العقل الإسلامي). وهذا راجع الى كون منهجية اركون التطبيقية تسير في اتجاه البحث العلمي المعاصر نفسه والذي يشهد هيمنة لعلم التاريخ على المسرح من خلال مدرسة (الحوليات) الشهيرة. حتى ليكاد يأكل كل العلوم الإنسانية فأصبح التاريخ أباً للعلوم بدلاً من الفلسفة [2]

و يمارس اركون النقد (نقد العقل الإسلامي) على طريقة المؤرخين وليس على طريقة الفلاسفة. فهو لا يمارس النقد على طريقة كانت في كتابة نقد العقل الخالص أو نقد العقل العملي ولا حتى على طريقة سارتر في كتابه الضخم «نقد العقل الجدلي». وقد ظهر مؤخراً العديد من الباحثين الذين استخدموا مصطلح (نقد العقل). ويعتبر فرانسوا فوريه في كتابه: (إعادة التفكير في الثورة الفرنسية) هو أول من استخدم ذلك المصطلح من اجل هدف تاريخي. حيث يبين اركون بأن فوريه والذي هو مؤرخ وليس فيلسوفاً حاول ان يفكر بطريقة نقدية بكل الأدبيات التاريخية المتراكمة عن الثورة الفرنسية والتي هي حدث تاريخي معقد جداً ومؤثر جدا وقد أثار شبكة واسعة من التعليقات والشروح منذ عام 1789م وحتى اليوم. فاركون يقارن هذا الوضع بما حصل عندنا للنص القرآني الذي ولد العشرات من التفاسير والأدبيات التأويلية طوال

(1) المصدر نفسه،ص123 ـ 124.(

(2) ينظر:اركون، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد،ص249.(

عدة قرون من السنين. وبما ان تراكم التأويلات في كلتا الجهتين يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها البعض. لذا لا يمكن التوصل الى الحدث التأسيسي الأول إلاّ عن طريق اختراق كل الطبقات الجيولوجية المتراصة، أي ان نخترق كل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه عن انظارنا. ومن هنا يرى اركون بأن النظر الى التفاسير الإسلامية بكل انواعها يكشف لنا عن كيفية اتخاذ القرآن كذريعة من اجل تشكيل نصوص أخرى تلبي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات. وهذه التفاسير في نظر اركون ما هي إلا أعمال فكرية ومنتوجات ثقافية مرتبطة باللحظة الثقافية التي انتجتها، وبالبيئة الاجتماعية أو المدرسة التيولوجية التي تنتمي اليها أكثر مما هي مرتبطة بلحظة القرآن. إن هذه التفاسير كما يذكر اركون تقوم بنسج خيوط تاريخ جديد خاص بهذه النصوص الثانوية بالذات. وحسب اركون فإن هناك التعليق وهناك التعليق على التعليق، وهلم جراً، الى ما لا نهاية. وهذا التاريخ ـ تاريخ التفسير ـ معقد وينبغي ان نحاول إعادة تركيبه (أي التاريخ له) بطريقة واضحة نقدية. وهنا بالذات تظهر اهمية المؤرخ بالمعنى المحترف والحديث للكلمة. حيث يعتبر هذا العمل النقدي من اختصاص المؤرخ وليس من اختصاص الفيلسوف. الفيلسوف يجيء فيما بعد يجيء لكي يستنتج النتائج العامة من العمل التاريخي والنتائج التجريبية المحسوسة التي توصل اليها المؤرخ.[1]

وكان بول ريكور قد اكد على ضرورة ان يمارس الفيلسوف العلوم الإنسانية والاجتماعية من اجل ان يغني تفكيره، ومن اجل ان يستمد غذاءُه الفلسفي من ممارسة هذه العلوم بشكل

عملي وتجريبي. وهذه حسب اركون تعتبر واحدة من اهم الخصائص المميزة للفلسفة المعاصرة. فالفلسفة لم تعد كما كانت سابقاً قطاعاً معرفياً منفصلاً عن كل ما عداه. ولم تعد تسكن البرج العاجي أو سماء الميتافيزيقا التي تقف فوق هموم الإنسان وقضايا المجتمع والعصر. أصبح الفيلسوف الآن يذهب في كل مكان ويتجول في رحاب علم الاجتماع والنفس والأنتربولوجيا والألسنيات والتاريخ وعلم الأديان المقارنة.[2]

---

(1) ينظر:اركون،الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد،ص231 ـ 233.(

(2) المصدر نفسه،ص 250.(

يؤكد اركون على ضمور الوعي التاريخي عندنا حيث يحتل الوعي الأسطوري اللا تاريخي الساحة كلياً وعلى كافة المستويات. ويرجع اركون السبب في ذلك الى الفكرة المهيمنة على كلية الوعي الإسلامي والتي تعتقد بوجود إمكانية لتفسير القرآن بشكل كامل وصحيح ومطابق لمعانيه المقصودة. بالإضافة الى ذلك فإنها تؤمن بإمكانية تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التأويل في كل زمان ومكان.[1]

تقوم منهجية اركون في قراءة التراث الفكري الإسلامي على مرحلتين أساسيتين:

الأولى: هي مرحلة النقد التاريخي وتنقسم هي بدورها الى قسمين: الأولى: هي مرحلة الوصف والسرد التاريخي وفق المنهج الفللوجي (التاريخ الوصفي) حيث يقوم المؤرخ بوصف ما جرى في التاريخ (تاريخ المعرفة) وبشكل خطي متسلسل (نازل) والقيام بتحقيق النصوص والروايات التاريخية كما مورس في الماضي لدى العرب ـ المسلمين انفسهم على الطريقة الفللوجية وهذه هي المنهجية العمودية في كتابة التاريخ. إلا ان المؤرخ على الطريقة السابقة سوف يصطدم بمشاكل وعقبات عديدة. فالمؤرخ الحديث لم يعد يكتفي بالوصف والسرد الراوي. من هنا نصل الى القسم الثاني من المنهجية التاريخية، وهي منهجية علم التاريخ الحديث كما مارسته مدرسة الحوليات الفرنسية، فالمؤرخ الحديث الذي يقرأ ويتفحص الأخبار والأحداث الماضية يقوم بإعادة تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها. وهذا ما يسمى بالمنهجية الأفقية. يبين اركون واصفاً منهجيته بأنه حينما يقرأ كتاباً في علم الفقه على سبيل المثال فإنه يتساءل عن العلاقات بين الفكر اللاهوتي للمؤلف وبين التصورات والمفاهيم اللغوية التي سادت عصره وذلك لتحديد نوعية الروابط بين الفكر اللاهوتي للمؤلف وبين تصوره للغة، ثم ينتقل الى مرحلة أخرى وهي مرحلة علم البلاغة وماذا تعني بالنسبة له، وما هو تصوره للمجاز المستخدم في اللغة اللاهوتية هل كان ينظر اليه بصفته مجاز ام حقيقة وهذا السؤال مهم لتحديد نوعية نظام الفكر الذي ينتمي اليه المؤلف وهل هو نظام فكر حديث أم قروسطي...الخ وبإختصار فإن اركون يقوم بالنظر الى مجمل

---

(1) المصدر نفسه،ص234 ـ 235.(

العلوم والمعارف التي كانت شائعة في زمنه وليس لعلم واحد فقط وذلك لكي يتوصل الى اكتشاف حدود المعرفة السائدة في عصره.

من هنا فإن منهجية اركون التاريخية هي منهجية أفقية عمودية فهو لا يكتفي بالسرد والوصف وإنما يضيف إلى تلك المنهجية العمودية المنهج الأفقي حيث بقوم بمعرفة نظام الفكر السائد في حقبة معينه من خلال معرفة مجمل العلوم وأنظمة المعارف التي قد يعرفها الفيلسوف أو المفكر أو الفقيه...الخ

ذلك أن اركون يأخذ بعين الاعتبار حقيقة إن المؤلف قد لا يعرف كل علوم عصره أو لا يهتم بكل علوم عصره، وإذا لم يهتم بها فإن ذلك سوف يحد بالضرورة من فكره الخاص في المجال الذي يشتغل فيه. فكل هذه المنهجيات والبحوث تشكل اليوم طريقة كتابة تاريخ الفكر. كما ويتحدث اركون عن نفسه قائلاً بأنه ليس أستاذاً لتاريخ الفلسفة الإسلامية فقط، ولا لتأريخ علم الكلام أو علم الحديث أو تاريخ التفسير، الخ. أنما هو أستاذ كل ذلك في الوقت ذاته بمعنى انه يقوم بدراسة العلاقات التي تربط بين كل هذه العلوم أكثر مما يدرس العلوم ذاتها. وفي كل واحد من هذه العلوم يتدخل العقل ويمارس فعله. ويفضل اركون إن يقول الفكر وليس العقل حيث يقول أنا ادرس تاريخ الفكر الإسلامي وأشتغل في مجال الفكر الإسلامي وذلك لأن كلمة فكر أوسع وتشتمل على ثلاثة عناصر أو ملكات أساسية هي: ـ

1) العقل نفسه، 2) الخيال، 3) الذاكرة. ولا يمكن فصل الخيال والذاكرة عن العقل حينما يشتغل ويمارس فعله. [1]

«فالعقل بحاجة إلى الخيال ولا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال إن يقدمها للعقل من اجل تغذية عمله وترطيب أجوائه.وإذن يوجد إمامنا في الوقت ذاته مجال مفتوح لدراسة بنية الروح البشرية وآلياتها في اللحظة التي ينتج فيها المبدع أعماله، سواء أكان هذا المبدع فيلسوفاً أم أدبياً أم فنانا».[2]

يعطي اركون مثالاً على ذلك الحسن البصري الذي يثير حوله بعض التساؤلات

(1) ينظر:اركون، الفكر الاسلامي، نقد وإجتهاد،ص238 ـ 240.(

(2) المصدر نفسه،ص 241.(

منها: هل كان الحسن البصري يستخدم عقلاً خالصاً منفصلاً عن كل علاقة بالخيال أو منفصلاً عن ذاكرته؟ وبعد إن يجيب بالنفي، يثير تساؤلات أُخرى منها: ما الذي يملأ ذاكرته؟ وما هي المعارف السابقة التي تملأ ذاكرته والتي تقدم بدورها عناصر يشتغل عليها؟ ثم يرى اركون بان هذه هي نوعية الأسئلة التي ينبغي إن يجيب عنها التحليل النفسي من خلال دراسته لبنية الفكر والذي يساعد على تقييم العمل الذي ينتجه كل مفكر.ومن هنا يرى اركون بأن لمفهوم العقل تاريخ، فالعقل الذي يستخدمه البصري يختلف عن العقل الذي يستخدمه ابن خلدون وهذا بدوره يختلف عن العقل عند محمد عبده... الخ.فللعقل تاريخيته ايضاً، فكل عقل من هذه العقول مرتبط بمرحلة تاريخية معينة، فهوة مرتبط بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كل مفكر. وهذا ما يقصده اركون بنقد العقل الإسلامي أي إن للعقل تاريخيته الناتجة عن الطابع المتحول والمتغير للعقل وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل. فالعقل الإسلامي ليس شيئاً مطلقاً أو مجرداً يقبع خارج الزمان والمكان، أي انه ليس جوهراً ثابتاً يخرج على كل تاريخية وكل مشروطية.[1]

المرحلة الثانية: ـ اللحظة الفلسفية: وهي تأتي بعد مرحلة المنهجية التاريخية من النقد العام الذي يقوم به اركون والتي تمثل لحظة التقويم الشامل للفكر الإسلامي. ويرى اركون بأنه حتى اللحظة التاريخية تحتوي ضمناً على عناصر وبذور من النقد الفلسفي.فأن مجرد التسـاؤل عن تنوع العقلانيات أوالعقول في العصر الإسلامي الكلاسيكي يعني ضمنياً

طرح سؤال من نمط ابستمولوجي أي معرفي، وحينما يتم تقديم تقويماً ضمنياً عن مختلف هذه العقلانيات وتلك العقول فأن هذا التقويم بحد ذاته هو تقويم فلسفي.[2]

يبين اركون كيف انه «في السابق كانت توجد حواجز وجدران بين ما يلق بالمؤرخ ان يكتب عنه وما لا يليق، فأولاً كان هناك التاريخ الوقائعي الذي يسرد سيرة الوقائع والأحداث بشكل خطي متسلسل في الزمن وكان يهتم بالموضوعات

(1) ينظر:اركون، الفكر الإسلامي، نقد وإجتهاد،ص241 ـ 242.(

(2) ينظر: المصدر نفسه،ص243.(

النبيلة ثم هوجم هذا الخط من قبل مدرسة الحوليات التي حاولت إدخال العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى ساحة التاريخ والمؤرخين، ووسعت بذلك كثيراً من «أرضية المؤرخ»، ولكن كأي رد فعل عنيف فإن مدرسة الحوليات بالغت في هجومها على التاريخ ألوقائعي ألحدثي»[1].

لذلك يرى اركون بأن «التاريخ ألوقائعي ضروري وينبغي أن نبتدأ به، ولكن ينبغي أن نعرف كيف نخرج منه بعد أن ننجزه، تماماً كالمنهجية الفللوجية التي هو مرتبط بها. ثم جاءت مدرسة الحوليات، إذن، لكي تركز على أهمية التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والمدة الطويلة لا القصيرة ولا الخاطفة كالتي تخص الحدث السريع. أصبحت المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي تحصل في بلد ما أكثر أهمية بكثير من تعاقب السلالات على الحكم أو حصول الأحداث السياسية».[2]

يقول اركون «ولكن هنا أيضاً، ينبغي أن نعرف كيف نخرج بعد أن ندخل فقد وقعت الحوليات، على الرغم من إنجازاتها الضخمة، في التطرف باتجاه معاكس لما سبق. وينبغي علينا الآن أن نكتشف أرضية أخرى ومنهجيات أخرى. والمنهجية الجديدة التي تحظى باهتمامي الآن أكثر من غيرها هي منهجية علم النفس التاريخي. لهذا السبب أركز على أهمية الخيال والمخيال والأسطورة والوعي الجماعي كعامل أساسي ومحرك في التاريخ الإسلامي بالإضافة إلى الاقتصاد والماديات.»[3]

ثم يقول اركون «بعد أن اتبعت طويلاً منهجية الحوليات في علم التاريخ رحت أتبع منهجية الألسنيات التي كانت صاعدة بقوة في الستينات مع أسماء سوير، وجاكوبسن، وبنفنسنت، الخ... وكان للألسنيات أهمية كبرى بالنسبة لي، وذلك لسبب خاص. فبما إني مؤرخ للفكر العربي الإسلامي، فإنني أشتغل باستمرار على النصوص القديمة إذن فأول شيء مطلوب مني كمؤرخ أن اعرفه هو إن اعرف كيف أقرأ نصاً ما»[4].

«وكل هذا كان يتطلب مني قبل أي شيء، إن افكك لغة النص ألسنياً لكي

(1) المصدر نفسه، ص252.(
(2) المصدر نفسه، ص252.(
(3) المصدر نفسه، ص253.
(4) المصدر نفسه،ص253.

اعرف كيف تشكل، ولكي أسائله على صعيده الأول المباشر: صعيد اللغة العربية والإسلامية الكلاسيكية. ولهذا السبب أقول إن لعلم الألسنيات أهمية عظمى فيما يخص مجالنا المعرفي، مجال تاريخ الفكر الإسلامي. ومن يقوم بكتابة تاريخ التفسير في الإسلام كما افعل اليوم يجد فائدة كبيرة في المنهجية الألسنية. بالطبع الألسنية وحدها لا تكفي، إنها ليست إلا مرحلة أولى من مراحل الدراسة، تتلوها بعدئذ الإضاءة التاريخية والأنتربولوجية، ثم أخيراً لحظة التقييم الفلسفي»[1].

«المقصود بالأنتربولوجيا الدينية دراسة كل الأديان في كل المجتمعات البشرية من اجل المقارنة فيما بينها واستخلاص القوا سم المشتركة وفهم آلية اشتغال الروح البشرية فيما وراء كل الخصوصيات الضيقة المحصورة بشعب واحد أودين واحد».[2]

ويرى الدكتور عرفان عبد الحميد بأن الدراسة التاريخية المقارنة للأديان تساهم في فهم وضع التيارات والاتجاهات الدينية من حيث النشوء والانتشار والانحسار وهذه الاتجاهات هي: ـ

1 ـ الاتجاه الأصولي (الظاهري): والذي يعتمد القراءة الحرفية للنص الديني.

2 ـ الاتجاه الروحي والصوفي: وهذا الاتجاه يؤكد على إن الوصول إلى الحقيقة لا يتم إلا عن طريق التجارب الروحية المتعالية ويتم ذلك من خلال التربية الروحية والمجاهدة والتدرج في المقامات السلوكية وتزكية النفس.

3 ـ الاتجاه العقلاني: وهذا الاتجاه يهدف إلى التوفيق بين مفاهيم الوحي والأحكام العقلية.[3]

يدعو اركون إلى «تعليم التاريخ المقارن للأديان، هذا التعليم المخصب والمغتني عن طريق الأشكلة الأنتربولوجية للظاهرة الدينية».[4]

إن اركون «لا يقصد بذلك التعليم التقليدي لدين واحد، وإنما تعليم عدة أديان

(1) المصدر نفسه،ص 253.

(2) اركون، اين هو الفكر الاسلامي المعاصر،هوامش وشروحات المترجم هاشم صالح،ص53.(

(3) ينظر: عبد الحميد، عرفان، الفكر الديني وإتجاهاته، دراسة تأريخية ـ نقدية ـ مقارنة، ص9 ـ 12.(

(4) اركون، محمد، معارك من اجل الانسنة،ص267.(

دفعة واحدة وبشكل مقارن، لكي نعرف أوجه التشابه والاختلاف بين مختلف الأديان. فتعليم دين واحد بشكل تقليدي يؤدي بدون شك إلى التعصب والانغلاق داخل جدران عقيدة واحدة باعتبار إنها وحدها الصحيحة وبقية الأديان خطأ.

و لكن تعليم عدة أديان دفعة واحدة يؤدي إلى توسيع آفاقنا ويجعلنا نشعر أن هناك أديان أخرى غير ديننا الذي ولدنا فيه أو تربينا عليه منذ نعومة أظافرنا.»[1]

يرى اركون إن تعليم الظاهرة الدينية «يهدف إلى تحقيق غايتين متكاملتين:

1 ـ **الاهتمام بالبعد الديني للوجود التاريخي للبشر في كل العصور وعلى مستوى كافة التشكيلات أو الفئات الاجتماعية.**

2 ـ إقامة مسافة نقدية بيننا وبين العقائد الأكثر رسوخاً وتجذرا وتقديساً اقصد العقائد المستبطنة عمقيا من قبل ألذات الإنسانية في مختلف الثقافات البشرية».[2]

المعرفة الأسطورية، المعرفة التاريخية، والنقد الفلسفي: ـ

يقول اركون «إذا ما أردنا إن نؤسس علماً تاريخياً جديداً للأديان، فإنه ينبغي على هذا العلم إن يدمج في أحضانه ثلاثة إبعاد لا تنفصل للمعرفة».[3]

و يقصد اركون «بهذه الأبعاد الثلاثة المشكلة للمعرفة البشرية: البعد ألاسطوري، والبعد التاريخي، والبعد الفلسفي. إما البعد الأول الذي يرتكز على الأسطورة فكان بول ريكور قد حدده بشكل جيد في كتابه «الزمن والقصص «ويرى صالح بأن اركون لا يقصد «بالبعد القصصي البعد الخرافي...وإنما يقصد البعد المثالي أو الخيالي المبدع الذي يتجاوز المعرفة العقلانية المركزة على اللوغوس... فالإنسان ليس عقلاً فقط، وإنما هو خيال ووجدان أيضاً. وأحيانا يقودنا الحدس الخيالي الخلاق إلى الاكتشافات المعرفية مثل العقل وأكثر»[4].

(1) المصدر نفسه، هامش المترجم،ص267.(

(2) المصدر نفسه، المترجم،ص270.

(3) اركون، معارك من اجل الانسنة،ص291.

(4) المصدر نفسه،ص 291.

«وأما البعد الثاني من أبعاد المعرفة فهو ذلك الذي يشكله علم التاريخ النقدي والذي يضم علم الاجتماع وعلم الأنتربولوجيا التاريخية وعلم النفس. وأما البعد الثالث فهو ذلك الذي يؤمنه لنا النقد الفلسفي. ويرى اركون بأن العلمنة وبالتحديد كما تمارس في فرنسا هي مرتبطة ابستمولوجياً بالفلسفة العلموية أو الوضعية المتطرفة، ثم بالمنهجية التاريخوية الخطية المستقيمة والسردية ثم بالمنهجية الفيلولوجية. حيث أشاعت في التعليم المدرسي العام والذي تزعم بأنها تحميه انحرافات دوغمائية وإيديولوجية ثم نظام معرفي غير مقبول فلسفياً وذلك لأنها قد رفضت المعرفة الأسطورية ورمتها في ساحة الثقافة الشعبية، والخيال الخرافي، والعقائد التعسفية الاعتباطية، ثم جائت الانتربولوجيا الثقافية لكي تعيد الاعتبار الى الاسطورة ووظائفها المعرفية[1]

وقد استطاعت الأنتربولوجيا الثقافية أن تفعل هذا «عن طريق تغيير مكانة العقل ذاته. فبدلاً من إن العقل كان يمارس سلطة تعسفية وهيمنة مطلقة أصبح ينفتح على جميع أنواع المنطق الداخلية السائدة في مختلف الأنظمة الثقافية. وهكذا راح يعترف بوجود عقلانيات متعددة لا عقلانية واحدة... وبمستويات متعددة للدلالات والمفهومية.»[2]

فاركون «يحاول أن يميز بين نوعين من المعرفة: معرفة قائمة على العلم والعقل ومعرفة كشفية أو حدسية قائمة على الخيال والتصورات. وأحيانا كثيرة يختلط هذان النوعان في الشخص الواحد. فلا يوجد شخص عقلاني مائة بالمئة، أو خيالي شاعري مائة بالمئة. يضاف إلى ذلك إن اللغة المجازية أو القصصية تعبر عن العالم وتقدم عنه معرفة حدسية عن طريق الصور لا عن طريق المصطلحات وخطاب اللوغوس. وبالتالي فينبغي إن نعترف بهذا النوع من المعرفة لا أن نحتقره كما فعل الوضعيون المتطرفون».[3]

و يرى اركون بأنه وعلى الرغم من هذه المرونة والتواضع في الممارسة فإن

---

(1) المصدر نفسه،ص292.

(2) المصدر نفسه،ص294.

(3) المصدر نفسه،ص294.

العقل المثقف من قبل الأنتربولوجيا يضل في أحيان كثيرة سجين الأطر الفكرية والأجهزة المفهومية الموروثة عن المرحلة التاريخوية والتحريات الأتنوغرافية (*) التي تمارس على ارض الواقع وتخص جماعة بشرية محددة تماماً. وعلى الرغم مما بذله أقطاب الأنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية من أمثال كلورد ليفي ستراوس وي. جيلنير وبيير بورديو وآخرين فلا يزال العقل الغربي يمارس هيمنته تحت قناع الخطابات العلمية، والنضال من اجل حقوق الإنسان وتطبيق الديموقراطية حيث تتجلى هذه الهيمنة علمياً في إعادة البلورة غير الكافية لمصطلح

الأسطورة المثالية والأسطورة الخرافية (1). يقول اركون «بقي علينا ان نتحدث عن موقف الفلسفة من هذه الدراسة التاريخية والأنتربولوجية للتراثات التي خلفتها لنا الأديان. فالواقع أن الدراسة الوصفية ـ التفكيكية التي تقوم بها المنهجية الأنتربولوجية لا تكفي. وإنما ينبغي أن نضيف إليها في نهاية المطاف المنهجية الفلسفية. فالمحاجة الفلسفية ينبغي أن تتواجد وتقول كلمتها في كل مكان تحصل فيه معارف جديدة أو مقاربات استكشافية».[1]

«نحن نعلم أن الأنتربولوجيا التاريخية تزحرخ المشاكل والمعارف نحو الميادين الأكثر اتساعاً وتنوعاً للإنتاج الثقافي وللمعرفة الموثوقة. ثم تجيء الفلسفة لكي تتفحص شروط صلاحية أو عدم صلاحية هذه العمليات الجديدة، ثم لكي تستكشف الدلالات والمعاني الممكنة التي يمكن استخلاصها من هذا البحث الأنتربولوجي الجديد والمعارف المتراكمة. يضاف إلى ذلك أن الفلسفة هي التي تحافظ على مبدأ الحرية النقدية تجاه كل النزعات الدوغمائية أو الانغلاقات العقائدية التي تميل دائماً إلى التشكل تحت ضغط القوى الاجتماعية والأيديولوجية المتنافسة من اجل السيطرة على مختلف المواقع السلطوية والهيمنة على الرأسمال الرمزي».[2]

ولكن قبل كل شيء ينبغي تعليم الأنتربولوجيا الدينية لأن ميزتها تكمن في «تحرير الأنظمة اللاهوتية والفلسفية من تكرارها أو اجترارها «القيم» المحصورة بدين واحد،أو بمسار تاريخي واحد تم اجتيازه داخل لغة قومية وتحت قيادة

(1) المصدر نفسه،ص289 ـ 299.

(2) المصدر نفسه،ص299.

دولة ـ أمة، والمرتبط بمصير الطائفة المختارة والموعودة وحدها بالنجاة في الدار الآخرة...»[1]

«وبالمقابل فإنه ينبغي على الفلسفة أن تتحرر من مقولاتها الميتافيزيقية والتجريدية ومن كونتيها المزيفة. كما وينبغي عليها أخيرا أن تضع محاجاتها على محك الأرضيات الثقافية والتاريخية المتغيرة والمتنوعة. وعندئذ يمكنها أن تظل في حوار مفتوح مع جميع العلوم الإنسانية التي تناضل من اجل تقليص سماكة الواقع أو عتمته: أي من اجل إضاءته إلى أقصى حد ممكن. بمعنى أخر فأن تعليم الفلسفة وتعليم الأنتربولوجيا الثقافية التي تشمل الأديان هما شيئان لا ينفصلان...[2].

الإسلام والتراث عند محمد أركون

يرى اركون «إن كلمة الإسلام ومشتقاتها (إسلامي، مسلم) تستعمل دون تمييز في تعابير متنوعة جداً حالها في ذلك كحال كلمة عالم، دولة، بلد إسلامي (أو مسلم)، الخ. نشير، على أساس المقارنة، إن الكلمات يهودية، مسيحية ليستا عرضةً لمثل هذه الاستعمالات المتشابكة: فالعالم المسيحي، وتاريخ المسيحية، والفلسفة المسيحية...مثلاً تتميز بوضوح عن العالم الغربي، وعن تاريخ كل امة وعن الفلسفة المجردة عن كل وصف... ومثل هذا العلم بالإسلاميات الموجز قد أشاع، بفعل هذا الانفلاش، الفكرة بأن الزمني والديني في الإسلام لم ينفصلا، وانه بالتالي، من الممكن ومن الصحيح، أن ندخل تحت كلمة إسلام، كل ما هو حاصل فعلاً في أي بلد أكثريته إسلامية»[3].

لقد «جرت العادة ان تترجم كلمة (إسلام) إلى الفرنسية بكلمة خضوع، خضوع للّه، أو حتى بكلمة استسلام وهي كلمة في غير موضعها. المؤمن ليس مستسلماً للّه، إن فيه اندفاع الحب نحو اللّه، حركة اعتناق لما يطرحه عليه اللّه، لأن اللّه، يرفع الإنسان إليه بالوحي. هذا السمو بالإنسان يخلق لدى الإنسان شعوراً بالامتنان،

(1) المصدر نفسه،ص299.
(2) المصدر نفسه،ص300.
(3) أركون، محمد، لوي، غارودي، الإسلام بين الأمس والغد،ص115.

إزاء خالق أغدق النعم على المخلوق. هناك إذاً علاقة طاعة ملأى بالحب والاعتراف بالجميل، تقوم بين الخالق والمخلوق».[1]

إن مصطلح الإسلام كما يرى اركون قد امتد تدريجياً واتسع لكي يشمل مجالات شديدة الاختلاف، حيث لم يعد يكفي لتعريف الإسلام القول بأن الأمر يتعلق بدين مميز من قبل الشعائر الدينية أو إن الإسلام هو الدين الذي أتى به محمد.[2]

ويبين اركون بأن «كلمة «إسلام»، اشتقاقاً، في اللغة العربية تعني «تسليم شيء إلى احدهم»، والمقصود هنا: إن يسلم المرء شخصه بكليته إلى اللّه. ومعنى آخر لكلمة إسلام، أشار إليه مؤرخو اللغة وهو يتفق جيداً مع استعمال القرآن الكريم لـه في الأصل، وهو تحدي الموت. تحدي الموت ببذل النفس، أي الحياة من اجل قضية نبيلة وبذل النفس هنا، بذلها تضحية

«مثلاً عند القتال في سبيل اللّه»، وهو إظهار تلك الإندفاعة إلى أقصى حد. تلك الحركة التي تحمل المؤمن على قبول نداء اللّه وتعاليمه دون أي شرط»[3].

وكان حسن حنفي قد بين بأن لفظ «التحرر هو اللفظ الجديد الذي يعبر عن مضمون الإسلام... فالذي يسلم للّه يتخلص أولاً من كل ما يكبل الإنسان من القيود وهو فعل التحرر الذي يبدأ بالنصف الأول من الشهادة «لا اله»، فإذا تحرر الإنسان من القيود فإنه يقوم بالفعل الثاني وهو الإثبات «إلاّ اللّه «فيسلم للّه. فالإسلام هو تحرر الشعور الإنساني من كل قيود القهر والطغيان مادية أو سياسية. ولفظ السلام أيضاً يعبر أكثر عن مضمون (الإسلام) من اللفظ ذاته لأن الإسلام هو الذي يحقق السلام الداخلي للإنسان بعد تحرره من كل قيود القهر والاستعباد»[4].

ويرى اركون «إن كلمة (مسلم) في القرآن الكريم، تحيل إلى تلك الطاعة الملأى بالحب، والتي كانت هي مبادرة إبراهيم لها حتى قبل أن يضحي بابنه استجابة لطلب اللّه. وعندما يقول القرآن الكريم عن إبراهيم لم يكن يهودياً ولا مسيحياً،

(1) اركون، نافذة على الاسلام، ص30.

(2) اركون، الفكر الاسلامي، قراءة علمية،ص114.

(3) اركون، نافذة على الاسلام،ص 30.

(4) حنفي، حسن، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم،ص99.

وإنما كان مسلماً. فمن الواضح انه لم يحيل إلى الإسلام كما حدده اللاهوتيون والفقهاء بعد القرآن الكريم وتعاليم محمد (ص). «مسلم «تشير إذاً إلى الموقف الديني المثالي الذي يرمز إليه سلوك إبراهيم المطابق للميثاق أو العهد الذي تتحدث عنه التوراة والقرآن. ومن اجل ذلك يسمى إبراهيم أبا المؤمنين: انه يجسد الموقف الديني المؤسس للتوحيد قبل إنشاء الطقوس والتشريعات التي تحدد وتميز خصوصية الأديان التوحيدية الثلاثة».(1)

ويستخدم اركون مصطلح الحدث الإسلامي بدلاً عن مصطلح الإسلام وذلك لكونه «يتيح لنا أولاً تجذ ير الإسلام في التاريخية بدلاً من أن يبقى مفهوماً مثالياً مجرداً خارج الزمان والمكان. وهو ثانياً يتيح لنا إن ننظف مفهوم الإسلام من كل التراكمات والإضافات الحشوية وأنواع الخلط التي لحقت به على مر القرون. فعن أي إسلام نتحدث: هل هو إسلام العصر الكلاسيكي، أم إسلام عصر الانحطاط؟ وهو ثالثاً يزيل البداهة العفوية عن مفهوم الإسلام الذي نعتقد بأننا نفهم ما هو بمجرد أن نلفظ كلمة إسلام».(2)

كما ويميز اركون بين الحدث القرآني، والحدث الإسلامي، أو الظاهرة القرآنية، والظاهرة الإسلامية. فالأول (أي الحدث القرآني) يدل على الانبثاق التأريخي لظاهرة جديدة، ظاهرة محصورة تماماً في الزمان والمكان».(5) ويلاحظ اركون على هذا المستوى «إن اللّه يقدم نفسه للإنسان في خطاب متلفظ به في اللغة العربية. انه يقدم نفسه لكـي يدرك ويشعر

به ويتلقى ويصغى إليه وكأنه الشخص الأعظم بامتياز. وذلك لأنه يتحلى بكامل الصفات الأساسية التي لا يمكن للإنسان أن يكتسبها فعلياً إلاّ بواسطة ما كان الصوفيون والفلاسفة قد دعوه لزمن طويل بـ«محاكاة اللّه «: أي التأله. ويعني ذلك بذل كل الجهود من اجل التوصل إلى مستوى الكمال المتجسد في هذا اللّه الذي يتجلى عن طريق الوحي لكي يقود الإنسان نحو تحقيق هذه الرغبة الأساسية أي العشق بلغة الصوفيين».(3)

---

(1) اركون، نافذة على الاسلام،ص30.

(2) اركون، الإسلام، اوروبا، الغرب،ص10 ـ 11.

(3) اركون، الفكر الاصولي واستحالة التاصيل،ص210.

«وأما الثاني (الحدث الإسلامي) فلا يتفرع عن الأول بشكل كلي كما يتوهم جمهور المسلمين، أو كما يعتقد التراث التبجيلي السائد. فهذا التراث لا يهتم إطلاقا بالنقد التاريخي، أي بالتأكد من صحة الأمور والوقائع تاريخياً. وإنما هو يهتم بترسيخ القدوة والموعظة أوالنموذج الصالح» [1].

فاركون يبين بأن الظاهرة الإسلامية «تهتم فقط بالجانب التقديسي من الظاهرة القرآنية لكي تستغله من اجل خلع التقديس والروحانية والتعالي والانطولوجيا والأسطرة والأدلجة على كل التركيبات العقائدية، وكل القوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية وكل أنظمة المشروعية التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون، أي البشر.إن الظاهرة الإسلامية مثلها في ذلك مثل الظاهرة المسيحية، أو اليهودية، أو البوذية... يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية»[2].

وحسب اركون فإن الإهمال والنقص الكبير في الدراسة التاريخية لتراث الإسلام جعل المسلمون يحملون صورة تبجيلية وغير دقيقة عن المرحلة القرآنية والمراحل التي تلتها. فعلى سبيل المثال يعتقد المسلمون بأن الأحكام (أو الفتاوى) الصادرة عن الفقهاء هي مستمدة وبشكل كلي من القرآن وبالتالي فهي تستحق اسم القانون الإلهي (أو الشريعة). ومن هنا يعتقد اركون بضرورة القيام بنقد العقل الفقهي أو القانوني للإسلام وذلك من اجل تبيان تاريخية ما يبدو انه فوق التاريخ. [3]

يبين اركون بأن الإسلام هو بروتستانتي لاهوتياً وكاثوليكي سوسيولوجياً. أي أن الإسلام يؤكد في أطروحته الأولى على إن علاقة الإنسان المؤمن مع اللّه تكون بدون وسيط وهذه هي الأطروحة البروتستانتية. ولكن الإسلام حصلت فيه ظاهرة كاثوليكية، أي انه قد انحرف عن أصله الأول إلى شيء آخر. وهكذا اعترض الدين القانوني أو الفقهي بين كلام اللّه وبين المؤمنين.[4]

يتحدث محمد اركون عن الكهنوت والذي نجده بأشكال ومجريات مختلفة في كل الأديان التوحيدية أو التعددية. ومن هنا يرى اركون بان الكهنوت يشكل وظيفة

---

(1) اركون، الاسلام، اوروبا، الغرب،ص12.

(2) اركون، الفكر الاصولي واستحالة التاصيل،ص 210 ـ 211.

(3) ينظر: أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب،ص12 ـ 13.

(4) المصدر نفسه،ص110 ـ 111.

ذات بعد وأهمية انتربولوجية. فالكهنوت لدى اليهود يتمثل في القدرة على تقديم الضحايا لله. وعند المسيحية فإن من يقوم بالوظيفة الكهنوتية هم القساوسة في المسيحية الذين يمتلكون الأهلية لتقديم أنفسهم أمام الله والتحدث إليه دون وسيط. والتضحية او الضحية في المسيحية قد اختزلت فيما بعد إلى مجرد عمليات رمزية تحصل كل مرة في القداس. ضمن هذه الرؤية لا يرى اركون بوجود كهنوت في الإسلام. فالمؤمن في الإسلام يدخل في تواصل مباشر مع الله من خلال الصلاة والحج وتأدية الزكاة وقد ألغيت التضحيات المتنوعة التي مورست في الديانات السابقة على الإسلام باستثناء واحدة فقط وهي التي تحتفل بذكرى العمل الديني الذي قام به إبراهيم عندما قبل بالتضحية بولده كعلامة على طاعة الله، لذلك فعلى المسلم في الحج إلى مكة ان يقوم بتضحية شاة أو خروف وهنا نلتقي بمفهوم الوساطة أو البحث عن التواصل مع الإلهي. إلا انه في الإسلام لا يوجد لرجال الدين مسؤوليات رسمية كما هو عليه الحال في المسيحية. وحتى الإمام الذي يصلي أمام المؤمنين في الصلوات الجماعية ليست له أي وظيفة كهنوتية. فهو حينما يقف في المحراب يرمز الى وحدة الأمة في حالة الصلاة لا غير.[1]

مفهوم التراث عند محمد أركون

يعد مفهوم التراث من اهم المفاهيم المتداولة من قبل الباحثين والكتاب المعاصرين في العالم العربي ـ الإسلامي. حيث اهتم الباحثون بتحديد الدلالة اللغوية والمفهوم الإصطلاحي للتراث، تمهيداً لقراءة شاملة لهذا التراث من اجل نقده او استعادته او حتى تجاوزه، ويكون ذلك باختلاف توجهات الباحثين الفكرية وباختلاف طرق تعاطيهم مع هذا التراث. ويرى الجابري بان «تداول كلمة «تراث «في اللغة العربية، لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول، منذ البداية، ان المضامين التي تحملها هذه الكلمة في اذهاننا اليوم، نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى[2]

(1) ينظر: أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد،ص135 ـ 136.

(2) الجابري، محمد عابد، التراث ومشكل المنهج،ضمن كتاب المنهجية في الادب والعلوم الانسانية،ص71.

يعد أركون من أهم الباحثين الذين يدعون الى استيعاب معطيات التراث من خلال الدراسة التاريخية النقدية ثم تجاوزها من خلال تقديم معطيات حضارية تنسجم مع روح العصر وتوجهاته. [1]

«ويعتمد اركون على الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة لتحديد مفهوم التراث ومضمونه، وعلى اعتبار ان تاريخ البشر كما يقول جورج بالانديه يشبه إلى حد ما تاريخ الكرة الأرضية، الذي ينتج طبقات جيولوجية متراصة صحيح ان تاريخ البشر يتحرك ويتغير بسرعة اكبر...ولكنه يولد هو الآخر طبقات سميكة ينبغي ان تكشفها العلوم الاجتماعية، يرى أركون أن هناك ثلاث طبقات من التراث، ليست متراتبة فوق بعضها بعضاً، وإنما هي داخلة في حالة تفاعل متبادل، داخل ما يدعى بشكل عام وعمومي: التراث الإسلامي»[2]. وهذه الطبقات هي: ـ

«أولاً: طبقة المستوى العميق المتمثلة بالقاعدة الثقافية والتقاليد العرفية السابقة بكثير على الإسلام. ولكي ندرسها جيداً ينبغي ان نستخدم منهجية التحري الأتنولوجية ومنهجية التفسير الأنتربولوجية».[3]

ويشير احد الباحثين الى ان اركون يرى بصدد التراث الجاهلي «انه شوه وزيف في العصور اللاحقة ولذا ينبغي الإهتمام به من جديد لأنه يمثل حضارة وثقافة كاملتين. والفكر الذي يمثله لا يزال أكثر تمكناً في النفوس من الفكر العليم الذي انتجه العرب بعد الإسلام. ان قضية تشويه التراث الجاهلي وتزييفه التي اشار اليها محمد اركون اثارها قبله الباحثون القدامى امثال الجاحظ والمحدثون أمثال المستشرق مرجليوث وطه حسين... واما دعوته الى الإهتمام بذلك التراث وتلك الحضارة فقد لبيت بدراسات مستفيضة لعل أهمها الكتاب الذي وضعه جواد علي بعنوان (تاريخ العرب في العصر الجاهلي) وهو موسوعة وافية تناولت النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والفنية والعلمية في ذلك العصر.و اما قوله ان ذلك الفكر الجاهلي ما زال حياً في اذهان العرب المعاصرين واشد تغلغلاً في نفوسهم من الفكر العليم الذي انتج بعد الإسلام فيحتاج الى تقييد. لقد بقي

---

(1) ينظر: الملاح،أ. هاشم يحيى، مفهوم التراث في الفكر العربي وإشكالياته،ص19 ـ 20.

(2) مسرحي، فارح، الحداثة في فكر محمد أركون،ص91.

(3) أركون، الفكر الإسلامي،نقد واجتهاد،ص21.

من ذلك الفكر بعض العادات والتقاليد والعصبية القبلية اما المعتقدات الوثنية والقيم الخلقية فقد حل مكانها الإسلام عقيدة وأخلاقا.»[1]

يقول يوسف شلحت: «بدلاً من التعارض مع نمط الحياة البدوية، يبدو ان الإسلام قد قام، بالأحرى، بتقديم تنازلات لكي ينسجم مع التصورات والعادات البدوية. ومما لا ريب فيـه انه شجع الاستقرار في الأرض. ولكن هناك مجالاً للقول ان جهده لم يكن بمثابة موقف مضاد للبدوي ذاته، بل محاولة للحد من عقلية هذا التائه الأبدي، عقليته الثائرة والمتغطرسة»[2].

ويقرر اركون: «ان الإسلام قد احتفظ بالكثير من الشعائر والعقائد الخاصة بالدين العربي السابق عليه. فمثلاً شعيرة الحج الى مكة، والإيمان بالجن، والتصورات الأسطورية المشكلة عن الشعوب القديمة، والكثير من القصص التربوية ذات العبرة، كل ذلك مرتبط بثقافات سابقة على الإسلام. ولكن القرآن يستولي من جديد على (أنقاض الخطاب الاجتماعي القديم هذا) من اجل بناء (قصر أيديولوجي) جديد».[3] ومن هنا يرى أركون أن إطار إدراك الزمان والمكان في القرآن هو إطار أسطوري. فالشعوب القديمة التي عصت اللّه مذكورة في القرآن ضمن منظور تأريخ النجاة، أي ضمن منظور المستقبل الآخروي الذي يتجاوز التسلسلية الزمنية المعروفة للأحداث الأرضية. وهكذا نجد أن الماضي العربي السابق على الإسلام قد حُطَّ من قدره عموماً في القرآن وسُفِّه باسم ظلمات الجاهلية التي أزالها نور الإسلام. وقد حصل الشيء نفسه لماضي المجتمعات والشعوب الأخرى التي انتشر فيها الإسلام، فقد رمي في دائرة النسيان والإهمال نظراً لعلاقته بالوثنية».[4]

ثانياً: اما عن الطبقة الأخرى من طبقات التراث الإسلامي فهي «مستوى (الصريح المعروف) بحسب اللغة الخاصة بالقانون الإسلامي ولكنه يحيلنا إلى (المعاش الضمني) المعقد جداً بسبب علاقاته الأصلية مع المستوى الأتنولوجي الأول.فكـل

---

(1) بو ملحم، الدكتور علي، أزمة الفكر العربي المعاصر،ص59.

(2) شلحت، يوسف، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده،ص 20.

(3) أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد،ص145.

(4) المصدر نفسه،ص143.

ما يخص مكانة المرأة مثلاً، يبرهن لنا على وجود معاش ضمني غير معترف به في الصريح المعروف».[1]

ثالثاً: «اما الطبقة الثالثة او المستوى الثالث فيتمثل بالقوانين التشريعية الحديثة التي تتعايش في الوقت نفسه مع مستوى الطبقتين السابقتين ضمن ظروف متغيرة وبحسب البلدان، بدءاً من تركيا وحتى السودان او الجزيرة العربية او الباكستان او الجزائر او تونس...الخ. فمثلاً نلاحظ ان استئصال جزء من الأعضاء الجنسية للمرأة لا يزال ممارساً في بعض مناطق

السودان ومصر على الرغم من العودة الى الشريعة، وعلى الرغم من ادخال التشريعات الأوروبية الحديثة في العديد من الميادين».[2]

وبالإضافة إلى ذلك فان أركون يحدد أربع مقاربات أو طرائق ممكنة للتحدث عن الإسلام أمام تراثه والتي تتجلى في أربعة خطابات متنافسة وهي كالتالي: ـ

«1 ـ الخطاب الإسلامي الحالي الذي يميل للسيطرة على كل الخطابات الأخرى بواسطة قوة التجييش السياسي التي يتمتع بها وبسبب انتشاره الواسع سوسيولوجياً وبسيكولوجياً. ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه على غير وعي منه للمضامين الدينية لهذا التراث بالذات.

2 ـ الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث (أو يوضح التراث ويبينه) في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعة نصية موثوقة أو صحيحة.

3 ـ الخطاب الإستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل او التأسيس... منهجية النقد الفللوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر.

4 ـ الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع والذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من اجل الكشف عن الأسئلة المطموسة

(1) المصدر نفسه،ص 108.

(2) المصدر نفسه،ص 108.

فيها والمرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه ودائرة اللا مفكر فيه. وهذا مايجعل ممكناً بالتالي القيام باستعادة نقدية معاصرة لمشكلة التراث والتراثات في الإسلام».[1]

كما ويضع اركون مسارين او مقاربتين لدراسة التراث الإسلامي: ـ

الأول: هو «مقاربة مفهوم التراث او درسه (بالمعنى المثالي والمتعالي) استناداً على مفهوم الإسلام بالمعنى المتعالي ايضاً لأنه أي هذا الإسلام يمثل التعبير المستقيم(الأرثوذكسي) الوحيد عن التراث المثالي الوحيد الذي تلقته الأمة المثالية».[2]

يرى اركون بان هذه المقاربة للتراث تتوافق مع الخطاب الإسلامي المعاصر وخصوصاً الخطاب الأصلاحي او السلفي فهؤلاء يعتقدون بان التراث الاسلامي والذي يمثل مجمل العقائد والمعايير الاخلاقية والقانونية والنصوص الناتجة والمعترف بها من قبل الأمة يمثل الاسلام الصحيح الذي اراده اللّه من دون الاخذ بنظر الاعتبار ان يكون هذا التراث قد تعرض لعملية

النقل الشفهي، أي ان الاحاديث والروايات المنقولة عن النبي كان يتم تداولها بصورة شفهية

من جيل الى جيل اخر قبل ان يتم تدوينها ضمن مدونات نصية وبالتالي فان عملية النقل هذه من الجانب الشفهي الى الجانب الكتابي والذي تم خلال القرون الهجرية الثلاثة الاولى والذي يمثل التراث الاسلامي هو متولد عن سيرورة اجتماعية وتاريخية معقدة قابلة للنقد في نظر اركون، إلاّ انه في نظر اصحاب ذلك الاتجاه لا يؤثر اطلاقا [3].وبما «ان التراث الاكبر يقدّم للامة كل الحقائق والقيم ومعايير السلوك التي أُوحي بها من قبل اللّه وعُلِّمت من قبل النبي، فأنه لايمكن اضافة أي شيء لها من الخارج.وكل ممارسة او فكر جديد لم يصدِّق عليه التراث ينبغي ان يرفض بإسم البدعة.بالطبع فإن مسيرة التأريخ الأرضي وتنوع الشعوب التي

(1) أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية،ص 17 ـ 18.

(2) اركون، الفكر الاسلامي، قراءة علمية،ص19.

(3) ينظر: اركون، الفكر الاسلامي، قراءة علمية،ص 19 ـ 20.

اعتنقت الإسلام قد خلقت حالات واوضاعاً جديدة ومستحدثة لم تكن متوقعة أو منصوصاً عليها في القرآن ولا في الحديث. ولكي يتم دمجها وتمثلها في التراث، فإنه لزم على المعنيين بالأمر ان يصدِّقوا عليها ويقدسوها اما بواسطة حديث للنبي واما بواسطة تقنيات المحاجة او القياس».[1]

اما عن المقاربة الثانية في دراسة التراث الإسلامي عند محمد اركون فتتمثل في ترك مفهومي الإسلام والتراث مفتوحين على اعتبار انهما خاضعان للتغيير المستمر المفروض من قبل التأريخ. وضمن هذا المنظور فإن الإسلام ـ التراث لا يكتمل بل ينبغي اعادة تحديده وتعريفه ضمن السياق الاجتماعي ـ الثقافي لكل مرحلة تاريخية.

وحسب اركون فإن الإسلام وعلى الرغم من انه يتضمن بعض العناصر التكوينية الثابتة وهي1) النص القرآني، 2) نصوص الحديث النبوي، 3) الفرائض القانونية الخمس، 4) الدينامو الروحيعند المؤمنين والذي يشكل خاصية مميزة للتراث.

إلاّ ان اركون يرى بأن تثبيت هذه العناصر قد اتخذ وقتاً وقتاً طويلاً وهذا ما يدعوه اركون بالسيرورة الاجتماعية ـ التاريخية لتشكل التراث هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن اركون

يقرر بأن التثبيت السيمانتي أو المعنوي للقرآن والأحاديث مستحيل لأنهما قد شكلا نصوصاً يعيش منها أو عليها المؤمنون وبالتالي فإنهما قد شكلا تاريخاً معيناً ويعاد انتاجها باستمرار من التاريخ جيلاً بعد جيل.[2] وهذا ما يسميه اركون بالتراث الحي. فمن وجهة نظر علم الاجتماع والأنتربولوجيا الثقافية. فإن كل شعب سواء أكان ذا كتابة أولا يدعي الإنتساب إلى تراث حي أي إلى نظام من القيم المركزية والتي ترجع إلى أصل أسطوري أو متعال والتي يتم تأبيدها عن طريق الذاكرة الجماعية والعمل الجماعي. كما ويشير أركون إلى أن كلاً من التوراة والإنجيل والقرآن قد رسخت شهادات حية خاصة بأحداث ذات أهمية مثالية ـ نموذجية للوجود البشري ومن ثم تحولت هذه الأحداث إلى نصوص، وأصبحت

---

(1) أركون،الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد،ص108.

(2) ينظر: اركون، الفكر الاسلامي، قراءة علمية،ص21.

هذه النصوص تقرأ فيما بعد من قبل الأمة المؤمنة ليس كوثائق تخص أمم الأزمنة الغابرة وإنما ككلام حي باستمرار. كما ويبين أركون بأن التراث الحي لم ينجُ ولن ينجو من الإستخدامات الأيديولوجية للجماعات السوسيولوجية والتي تتخاصم على السلطة والأرزاق والتملك. من هنا يرى أركون بأن المجابهة بين معنى تعالي كل فعل ومعنى تاريخيته وما بين الأسطورة والتاريخ، لم تظهر إلى حد الآن في الوعي الإسلامي ولم تعرف بصفتها مشكلة محورية تخص كل معرفة بشرية مرتبطة بممارسة تاريخية. [1]

أخيراً يمكننا القول ان مشروع محمد اركون النقدي التأريخي للفكر الإسلامي هو مشروع طموح يهدف الى فتح ورش عمل وهو يدعوا الباحثين الى الانخراط في هذا المشروع أكثر مما شرع هو فعليا في حياته وذلك لسعته وتعدد مجالاته من جهة ولقصر الحياة قياساً بضخامة المشروع الذي تبناه ودعا الباحثين الى الانخراط به. هذا المشروع الذي يهدف الى دراسة التراث الاسلامي دراسة علمية تاريخية تبتعد عن التبجيل والانفعالات والمواقف الايديولوجية المسبقة مستخدماً لتحقيق غرضه منهجية تداخلية متعددة الرؤوس من لسانيات وسيميائيات وبنيوية وتأريخية وانتربولوجية..الخ، كما ان ممارسته للنقد(نقد العقل الاسلامي) وفقاً للمنظور التأريخي للكلمة وليس الفلسفي يجعله يحفر في التراث الإسلامي للوصول إلى تاريخيته ومنشأه، لذا حاول أركون تقديم صورة تاريخية عن مسار الفكر الإسلامي وعلى مدار قرون عديدة وليس صورة تجريدية أو مثالية تقبع فوق السحاب.

المصادر والمراجع

1 ـ اركون، محمد، الإسلام، اوروبا، الغرب،رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة واسهام هاشم صالح،ط2،دار الساقي، بيروت،2001.

2 ـ اركون،محمد، تأريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1،مركز الإنماء القومي، بيروت،1986.

(1) ينظر: أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد،ص125 ـ 126.

3 ـ اركون، محمد، تأريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح،ط1، مركز الانماء القومي، بيروت،1986.

4 ـ اركون، محمد، من فيصل التفرقة الى فصل المقال،... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر،ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت، 1995.

5 ـ اركـون، محمد، معارك من اجل الانسنة في السياقات الاسلامية، ترجمة وتعليق: هاشم صالح،ط1، دار الساقي، بيروت،2001.

6 ـ اركون، محمد، القرآن: من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط1،دار الطليعة، بيروت/2001.

7 ـ اركون، محمد، نافذة على الاسلام، ترجمة: صياح الجهيم،ط2، دار عطية، بيروت،1997.

8 ـ اركون، محمد، الفكر الاسلامي، قراءة علمية،ترجمة هاشم صالح،ط2، مركز الانماء القومي، بيروت والدار البيضاء،1997.

9 ـ اركون، محمد، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد،ترجمة وتعليق: هاشم صالح،ط3، دار الساقي، بيروت،1998.

10 ـ اركون، محمد،غارديه، لوي،الاسلام بين الامس والغد، ترجمة: علي المقلد،دار التنوير، بيروت،2006.

11 ـ اركـون، محمد، القرآن،من التفسير الـمـوروث الـى تحليل الخطاب الديني،ترجمة وتعليق هاشم صالح،ط1،دار الطليعة، بيروت،2001. 12 ـ الفجاري، الدكتور مختار،نقد العقل الاسلامي عند محمد اركـون،ط1،دار الطليعة، بيروت،2005.

13 ـ اركون، محمد،العلمنة والدين،الاسلام، المسيحية، الغرب،ترجمة: هاشم صالح،ط3،دار الساقي، بيروت،1996.

14 ـ اركـون،مـحـمـد، نزعة الانسنة فـي الفكر الـعـربـي، جيل مسكويه والتوحيدي،ترجمة: هاشم صالح،ط1،دار الساقي، بيروت،1997.

15 ـ صالح، هاشم،الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، محمد اركـون 15 ـ واخرون،ط2، دار الساقي، بيروت،2000.
16 ـ الملاح،الدكتور هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التأريخ، منشورات المجمع العلمي، بغداد.
17 ـ حرب، علي، الممنوع والممتنع،ط2،المركز الثقافي العربي، بيروت،1995.
18 ـ حرب، علي، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي،ط1،المركز اليقافي العربي، بيروت والدار البيضاء،1998.
19 ـ هاني، إدريـس، محنة التراث الآخر،النزعات لعقلانية في الموروث الامامي،ط1، الغدير للدراسات والنشر،بيروت،1998.
20 ـ الرويلي، د. ميجان،البازعي، الدكتور سعد،دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا،ط4، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء،2005
21 ـ حنفي،د.حسن،التراث والتجديد،موقفنا من التراث القديم،ط1،دار التنوير، بيروت،1981.
22 ـ اركون، الفكر الاصولي واستحالة التاصيل،نحو تاريخ اخر للفكر الاسلامي: ترجمة وتعليق هاشم صالح،ط2،دار الساقي، بيروت،2002.
32 ـ مسرحي، فارح،الحداثة في فكر محمد اركون،ط1،منشورات الاختلاف، الجزائر،2006.
33 ـ شلحت، يوسف، بنى المقدس عند العرب قبل الاسلام وبعده، تعريب، خليل احمد خليل،ط1،

محمد اركون: حياته

ولد محمد أركون في تاوريت ميمون في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر في العام 1928 م لعائلة بربرية، حيث ترعرع مع تسعة من الأخوة والأخوات، مات اثنان منهم نتيجة لسوء التغذية والالتهابات المعوية. وكانت عائلته تقليدية

ومتمسكة بالدين لكن علاقاتها بسيطة جداً. موقع العائلة عند التل الذي تقبع القرية في ظله.وفي هذه المدرسة دخل محمد اركون المدرسة الابتدائية لكنه غادر هذه المدرسة في سن التاسعة ليلتحق بابيه الذي كان يمتلك دكاناً للبضائع في منطقة عين العرب، وهي قرية غنية يقطنها فرنسيون بالقرب من مدينة وهران. الانتقال كان بالنسبة له (صدمة ثقافية)،فهنا وعى بألم كونه بربرياً لا يستطيع من الناحية اللغوية أن يعبر عن نفسه بوضوح لاسيما وان اللغة العربية هي لغة القرآن والفروض الدينية. لذا كان عليه إن يتعلم العربية والفرنسية في وقت واحد.

لكن الفضل يعود لخاله في إنقاذه من مصيره الذي رسمه له والده، من حيث أن هذا الخال كان منتمياً أو قريباً جداً من إحدى الفرق الصوفية، لذلك ضمن له تعليماً جيداً. بل إن تأثير خاله كان عميقاً عليه ومن هنا يفسر اركون لنفسه عمق فهمه لتأثير الدين على الناس أو حتى بلورة مفهوم الدين الشعبي، وكذلك فهم التصوف، فقد كان يتعلم القرآن وأصول الدين من جهة، وكان يذهب مع خاله وأبيه إلى المجالس الدينية في القرية، والتي كانت جزءاً من الحياة اليومية للقرية.

في سن الثالثة عشر اكتشف محمد اركون المسيحية. فلقد أعاقت الظروف الاقتصادية الصعبة العائلة من إرسال ابنها البكر إلى العاصمة لمواصلة الدراسة الثانوية، مما اضطرها إلى إرساله ما بين الأعوام 1941 ـ 1945 إلى مدرسة ثانوية مسيحية أقامها بعض الرهبان في قرية مجاورة. هذه المرحلة يصفها اركون بأنها مرحلة اكتشاف الثقافة اللاتينية والأدب. وقد ساعده الرهبان كثيراً وتعبوا على تعليمه دون أن يأخذوا مسألة كونه مسلماً في الحسبان. وقد ضمنوا له أن يدرس مابين الأعوام 1946 ـ 1949 م في مدينة وهران كي يستطيع أن يحصل على شهادة الثانوية وكان من الطلبة المسلمين القلة الذين يدرسون في مدرسة فرنسية

ويشير اركون إلى تعقد المواجهة الثقافية في هذه المرحلة وتفاقمها بعد أن أصبح يحتك يومياً مع زملائه اليهود والأسبانيين وفرنسيي فرنسا كما كانوا يسمونهم آنذاك ومع زملائه الناطقين بالعربية كونه كان الوحيد الذي يتكلم البربرية، مما جعله يعرف ما الذي يعنيه صراع الثقافات واللغات.

وبعد ذلك دخل الجامعة لدراسة الأدب العربي في جامعة العاصمة الجزائر ما

بين الأعوام 1950 ـ 1954 م، وكان يعطي دروساً في إحدى الثانويات من اجل أن ينفق على تعليمه الجامعي. وفي الأول من نوفمبر 1954 دخل اركون إلى السور بون (1). ومن ثم «حصل على شهادة التبريز في اللغة العربية، والأدب العربي سنة 1955 م، درَس في ثانويات ستراسبورغ ثم في كلية الأدب بنفس المدينة في الفترة ما بين 1956 ـ 1959 م قبل أن يصبح معيداً في جامعة السور بون بباريس (1960 ـ 1969)، ويحصل على لقب أستاذ كرسي بها سنة 1972م. كانت تلك الفترة تشهد مخاضاً كبيراً وتحولاً عميقاً في جميع الأبنية السياسية والاجتهادية والذهنية والشعورية في فرنسا وفي الغرب عموماً، وقد واكب (اركون) تلك التحولات وتأثر بها حتماً أيما تأثير، كان منذ بدايته، كباحث في رعاية مستشرقين وأساتذة غربيين مثل برونشفك،وشارل بيلا، وكلود كاهين... الخ»

«عبدالغفار مكاوي والبحث عن الحرية في الفلسفة والأدب»

د.غيضان السيد علي[1]

تبقى الحرية عند مكاوي» بداية البدايات» و«القضية الأولى والأخيرة»، و«أن كل كلمة لا تنصب بصورة مباشرة أو غير مباشرة في الحرية، لا تستحق المداد الذي كُتبت به ولا الوقت الذي ينفق في قراءتها». ويظل هو قامة فلسفية وأدبية تحفظ ماء وجه هذا الزمان الذي كثر فيه الأشباه وزعم الكثيرون أنه زمن «الرويبضة»، ليعلن بعبقريته الفلسفية وإطلالاته الأدبية المتعددة زيف هذا الزعم، فيداخلك فور قراءته شعور بأنك تحاور «نيتشه» فيلسوفه الأثير الذي لم يستطع مكاوي أن يخفي فرط إعجابه به، أو تقرأ «هيدجر» في ثياب عربية، أو أنك تتناول وجبة فلسفية دسمة تأخذك إلى عالم «كانط» النقدي.

يمثل عبد الغفار مكاوي في الحقيقة عودة ـ على استحياء ـ إلى الفلاسفة الموسوعيين في ثقافتنا العربية في عصرها الذهبي من أمثال: الفارابي والتوحيدي وابن سينا وابن رشد والإدريسي وابن خلدون وابن الهيثم....الخ، حيث ألم هؤلاء بعلوم الطب والفلك والكيمياء والطب والأدب والفقه والتنجيم والجغرافيا إلى جانب الفلسفة واللغات والألسن وغيرها من العلوم المختلفة، في حين برز مكاوي أديبا رفيع المقام بين أدباء جيله، وفيلسوفا من طراز خاص يحلق في عالم الفلسفة بأجنحة شتى.عليما بلغات متعددة فهو كما يقول أحد معاصريه: «هو أستاذ فلسفة، قاص، كاتب مسرحي، شاعر، ناقد، خرج من معطف سقراط، وأفلاطون، والفارابي، ونيتشه وهيدجر، كما خرج من معطف سوفوكليس، وسافو،

---

(1) مدرس الفلسفة الحديثة بآداب بني سويف.

والمتنبي، والمعري، وهيلدرلين، وبريخت، وشوقي، وطه حسين، وناجي، وصلاح عبدالصبور، إنه...... عبدالغفار مكاوي»[1]. أتقن الألمانية والفرنسية واللاتينية مع إلمام بأطراف الأسبانية والايطالية، وقد انصبت هذه اللغات كلها في بوتقة عشقه للعربية وإطلاعه على تراثها الأدبي والفلسفي على السواء.

فهو يجيد الفرنسية فيسمعنا دقات قلب وعقل فيلسوف التمرد الفرنسي «ألبير كامي «ويضع يده على مفتاح شخصيته حين يصفه بأنه واحد من أنبل الكتاب وأشدهم أمانة وأبلغهم دفاعا عن حرية الإنسان وكرامته. تتجلى هذه الصفات في ثنايا حديثه عن حياة كامي ومعنى المحال والتمرد والتضامن عنده، ومن كامي أيضا تشرب مكاوي وتشبع بتلك الروح التراجيدية المأساوية التي طغت عليه في «البكائيات «أو في بعض أعماله الأدبية، وخاصة المسرحيات كالبطل ودموع أوديب، وبشر الحافي يخرج من الجحيم، والقيصر الأصفر، فيقول: «من كامي تشربت النزعة التراجيدية أو المأسوية والعطش المتجدد للطبيعة وللنور والحياة، ثم لازمتني عاطفة الحب له والارتباط بتشاؤمه وبراءته وأمانته وتمرده حتى إعداد رسالتي عن فكره الفلسفي بعد ذلك بأكثر من عشر سنوات»[2].

ومنه أيضا تنفس بعض نسمات الحرية كما تبدت من خلال كتاباته، فالحرية عند كامي ـ كما عند غيره من الوجوديين ـ هي صميم الوجود الإنساني، وهي أمل إنساني ومشكلة إنسانية، وهكذا كانت عند مكاوي.

ومن خلال ترجماته من الألمانية نستطيع أن نسمع صدى المسرح الألماني الذي يفيض بالمأساة والتراجيديا، وهو رافد آخر من روافد البحث عن الحرية من خلال المأساة، وهذا ما نلمحه جليا في ترجمات مكاوي لمسرحيات «جورج بوشنر «الثلاث (موت دانتون، ليونس ولينا، فويسك). كما ترجم مكاوي فيما بعد أوبرا» ماهاجوني» وصدرت في المشروع القومي للترجمة1999، وإذا ما عدنا إلى الفلسفة الألمانية وقد بدأت علاقة مكاوي بالألمانية في وقت مبكر من عمره، إذ بدأ تعلمها وهو في سن العشرين، إيمانا منه بأن تعلم اللغات الأجنبية هو السبيل الوحيد

(1) د. عبد العزيز المقالح: ملحق «بكائية إلى صلاح عبدالصبور» تأليف: عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982، 128.

(2) د.عبد الغفار مكاوي: سنوات التكوين، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، القاهرة، 2002، ص 174.

للخروج من واقع الطبقة المأزوم [1]. فإننا نجد ترجماته الفلسفية تعبيرا صادقا عن التزامه الفكري تجاه مشكلات واقعه وحال أمته العربية، فترجم عن كانط كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» معلقا في آخر سطور مقدمته لترجمته العربية ـ التي صدرت عن الدار القومية للنشر بالقاهرة ـ قائلا: «فإذا أفلح هذا الكتاب ـ في زمن نحن أحوج ما نكون فيه إلى الأخلاق ـ في أن يعيد للأمر الأخلاقي شيئا من جلاله ورهبته، فحسب مؤلفه العظيم أن يكون جزاؤه من قراء العربية هذا الجزء»[2]. الأمر نفسه نجده في سائر الترجمات كما يبدو في ترجمته لـ«فلسفة العلو» التي ترجمها عن أستاذه الذي عمل تحت إشرافه «فولوجانج شتروفه» في عام 1974. أو في ترجمته لنداء الحقيقة لهيدجر عام 1977 وهو نفس العام الذي صدر له فيه ترجمة لنصين مهمين للفيلسوف الألماني ليبنتس وهما: «المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة»، و«الفضل الإلهي» وقد راجع هذين النصين على النص الألماني لما كانت الترجمة عن الفرنسية، ونشر عام 1995 نصين في غاية الأهمية الأول لكانط بعنوان «ما التنوير»وهو من خلال ترجمة لهذا النص يبعث برسالة شديدة اللهجة إلى أمته العربية التي أصرت على الرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية رافعة شعار التنوير، فأراد أن يجيب عن سؤال التنوير من خلال كانط الذي يقول في السطور الأولى لهذا النص: «التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه، وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر، ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر، لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك! ذلك هو شعار التنوير»[3]. أما النص الثاني فيبدو فيه مكاوي حريصا على نقل صورة أستاذه شتروفه عن مصر، أو مصر في عيون شتروفه من خلال ترجمة مقاله»خواطر عن مصر». ثم قدم مكاوي دراسات متعددة عن نيتشة الذي قال عنه «إنه فيلسوفي

(1) جمال سليمان: عبد الغفار مكاوي والفلسفة الألمانية، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، القاهرة، 2002، ص 179.

(2) عبد الغفار مكاوي: مقدمة تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة،1965، ص(ز).

(3) كانط، ما التنوير، ترجمة: عبد الغفار مكاوي: مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، القاهرة، 2002، ص 82.

المفضل» وقال أيضا: «أميل أحيانا إلى تشبيه نفسي بنيتشه، كما اعتنى أيضا بدراسة «مدرسة فرانكفورت».

والجدير بالذكر أن عبدالغفار مكاوي حينما يعالج موضوعات الفلسفة الألمانية نجد أن الحدود الفاصلة بين فكر المؤلف الأصلي وبين فكر مكاوي تتماهى حتى تكاد أن تختفي لتؤكد تمثل مكاوي وتعاطفه الشديد مع ما يكتب.فهو مهموم بالبحث عن واقع أفضل لأمته فينقد فكرة انعزال وتعالي الفيلسوف في البرج العاجي فيرى: «أن الفلسفات الكبرى تؤكد أنها لم تخلو أبداً من قدر من المشاركة في الواقع والتعاطف معه أو الاندهاش منه ومحاولة تجاوزه ونقده والشك في أوضاعه، وأنها لم تنفصل عنه تماما ولا قصرت في القيام بدورها النقدي له بأساليبها الصورية والتعميمية المجردة وغير المباشرة، وربما تكون مشاركة الناس حياتهم، وتبصيرهم بحقيقتهم وحقائق واقعهم وتقديم دليل عقلي وعملي يوجه تفكيرهم واعتقادهم وسلوكهم ويساعدهم على صنع حاضرهم وتشكيل مستقبلهم، إلى غير ذلك من مهام معرفية، أخلاقية وجمالية. هذه وغيرها هي بعض الواجبات الملقاة على كتفي «سقراط العرب» الذي صهرته نيران المحنة»[1]. ومع ذلك تبقى الحرية هي قضيته الأولى والأخيرة سواء في الفلسفة أو في الأدب. فهو ما برح يحلم بمجتمع سوي يسترد فيه الإنسان وجهه الأصيل ممن شوهوه، وينتشل قيمه من مستنقع اللا ـ قيم الذي فرض عليه التردي فيه ويستقر به المقام في عالم الحرية وعدم الاستعباد.

الحرية والفلسفة

الحرية مفهوم فلسفي أصيل، شغل الفلاسفة والمفكرين في جميع العصور، فمشكلة الحرية بلا ريب من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان، وما برحت تؤرق مفكري اليوم كما أرقت من قبل فلاسفة اليونان، ولا أحد يستطيع أن يتجاهل مسألة الحرية في الفكر الإسلامي أو ذلك الاختلاف والتنوع في الرؤى بين الفرق الإسلامية الجهمية والمعتزلة والأشعرية

---

(1) عبد الغفار مكاوي: جذور الاستبداد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت،1994، ص 10.

والماتريدية...إلخ في تناولهم لمشكلة الحرية، حقا إن هذه المشكلة كما قال الفيلسوف الإنجليزي «بين»، هي (قفل) الميتافيزيقا الذي علاه الصدأ من كل جانب، ويعرفها أهل الاصطلاح بأنها «الإرادة الفردية التي تختار الفعل وتميزه عن روية وتدبير مع إمكان عدم اختيار الفعل أو القدرة على اختيار نقيضه». وقد اكتسبت مشكلة الحرية أهمية جديدة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة وفي الفكر العربي المعاصر، بحيث قد يكون من الممكن أن نعدها مفتاح المشكلات الفلسفية جميعا.

والفلسفة عند عبد الغفار مكاوي هي في صميمها دعوة للحرية، حيث لم تعد الفلسفة عنده «محبة الحكمة» وإنما أصبحت ممارسة للحكمة وتعميقا للواقع وكشفا عن أصوله الدفينة، وموقفا فلسفيا شاملا من الوجود والحياة والسياسة،أصبحت تضحية بالمؤقت من أجل الدائم، وبالعرض من أجل الجوهر، وعلى ذلك يكون جوهر الحرية عند مكاوي هو الإنصات للواقع لكن مع عدم الاستسلام له، ومن ثم تكون الحرية هي محاولة تغييره وتجاوز محنه ومشكلاته. فهو يحلم بمجتمع سوي يسترد وجهه الأصيل ممن شوهوه وينتشل قيمه من مستنقع اللاقيم الذي فرض عليه التردي فيه، مجتمع يحيا فيه ويعمل ويأمل ويبدع إنسان سوي يجد القدر المعقول من الحرية والعدل، ويؤمن بأن القانون هو السيد ـ كما قال أرسطو ـ وليس هو الغدر والتسلط والفوضى والجهل والهوان. [1].

وهو في تفلسفه لم يقع أسيرا لفكر ما رغم إعجابه الجم بهذا الفيلسوف أو ذاك، لم يقع في أسر المذاهب الفلسفية الكبرى مهما بلغت قدرتها على جذب الأنظار، إذ يقول: «أحاول أن استفيد من كل المذاهب بقدر جهدي لكي لا أسمح لواحد منها أن يستعبدني»[2]. وفي الفكاك من أسر الآخرين رغم الحرص على التعلم منهم هو دعوة جوهرية بالقول وبالفعل إلى الحرية الفكرية المستنيرة غير المنغلقة على ذاتها، دعوة أيضا إلى الحوار مع الآخر من أجل إكمال النقص، لكنه الحوار الخلاق الذي تكون فيها الأنا موجودة ومحورية، لكي تصبح الفلسفة لديه

(1) عبد الغفار مكاوي: سنوات التكوين، ص 178.

(2) عبد الغفار مكاوي: شعر وفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995، ص405.

هي التفلسف، وليست الاقتصار على ترديد أقوال الآخرين؛ لأن هذا الأخير من شأنه أن يحيل الإنسان إلى ببغاء عقله في أذنيه، مهمته هي الترديد ليس إلا، ليستجلب انتباه الآخرين وهو في الوقت ذاته يروج لبضاعة لا ناقة له فيها ولا جمل.

وبما أن الفلسفة لديه أصبحت هي التفلسف وليست اجترارا للنظريات الفلسفية الوافدة من الغرب أو الشرق، وبما هي أيضا وضع كل شيء موضع السؤال، فإن هذا يتطلب أن تكون الفلسفة تحررا دائما بل ومحاولة لمساعدة غيري على التحرر[1]. ويتجاوز هذا الفهم العام للفلسفة، الفلسفة بما هي كذلك ليشمل أمانة الكلمة أيا كان المجال الذي تأخذ على عاتقه تناوله، وبناء على ذلك يقول مقولته التي تشبه مقولات هوميروس في الإلياذة مع الفارق أن مكاوي يتطلع لمغازلة معشوقته الأولى والأخيرة وهي الحرية فيقول «إن كل كلمة لا تنصب بصورة مباشرة أو غير مباشرة في الحرية، لا تستحق المداد الذي كُتبت به ولا الوقت الذي ينفق في قراءتها»[2].

وإذا كانت مهمة الفلسفة هي تحرر النفس وتحرير الآخر فإن هذا التحرير لا يتم بانفصال المفكر أو الفيلسوف عن واقعه والحياة في الأبراج العالية وإنما يكون مكان الفيلسوف مع الناس يحس بواقعهم المأساوي ويشعر بالآمهم ويسمع آهاتهم وأنينهم، وفي هذا يقول: «وليس معنى هذا أن نطالب المتفلسف العربي بأن يكون شاعرا وفنانا، ولا حتى بأن يكون باحثا ميدانيا، بل معناه أن نطالبه بالبدء من التجربة الحية، ومشاركة الناس، (الذين طالما تجاهله الفلاسفة) مواقفهم وتجاربهم واختياراتهم...الخ. بما هو مواطن وشريك قبل تحليلها وتفسيرها وردها إلى شروطها وأسسها الأولى [3].

فتحرر النفس هدف الفلسفة الأول عند مكاوي وتحرير الآخر أو مساعدته على التحرر هو الهدف الثاني، ومن ثم تتماشى هذه المهمة المزدوجة للفيلسوف والفلسفة مع فهم ماهية التغيير الذي يتراوح بين «تنوير» الباطن أو الخارج والبدء في الحالتين من جديد ومن الصفر، بل يتماشى مع فهم عمل الفلسفة بوصفها

(1) عبد الغفار مكاوي: شعر وفكر، ص414.

(2) عبد الغفار مكاوي: شعر وفكر، ص401.

(3) عبد الغفار مكاوي: جذور الاستبداد، ص 10.

فلسفة العمل التي تكمن وراء كل تطور وانجاز. كما يرى ضرورة مناهضة تلك الأنا المتسلطة والمسيطرة حتى اليوم على الباطن والظاهر، الإنسان والطبيعة [1]. حتى يمكننا تفادي الانتحار الحضاري والانقراض المعنوي بفضل الطغاة المتخلفين وأنظمتهم المتخلفة.

في البدء كانت الحرية وفي الختام كانت الحرية أيضا، وبين البدء وبين الختام من الممكن للقارئ أن يصنف تفلسف وفلسفة عبدالغفار مكاوي.وهذا ما يصرح به مكاوي في صدر كتابه «جذور الاستبداد، حيث يقول: «فإن الحكمة التي لا أشك فيها أنه سيخرج بها من قراءة نصوص الحكمة البابلية على ضوء الأهوال التي جرت في الماضي والحاضر هي أن تراث الطغيان وما يلازمه من العسف والظلم، والقهر والفقر، واليأس والبؤس....الخ، أقدم بكثير مما نتخيل عادة، وأن تجاوزه بتراث آخر يبدأ من بداية البدايات، وأقصد بها الحرية، قد بات أمرا لا يحتمل التهاون أو التأجيل»[2]....ويرى في الطغيان رأس المشكلات والأزمات، وأن كوابيس الاستبداد الخانق أو كوابيسه المتنوعة الأشكال والظلال هي الجرح الدامي الذي ينزف دماء هذه الأمة، ومن ثم فلابد أن يسعى هذا الجيل إلى تأسيس وبناء الحرية، ففي نسق الحرية يمكن أن تلتئم معاني التقدم والتحرر والنهضة والوعي والتحضر والتغيير والتنوير والتطور، تلك المعاني التي لم تزل مشتتة على أقلام المخلصين من دعاتها والمضحين في سبيلها منذ مطالع النهضة العربية الحديثة وحتى الآن عند روادها الكبار... إن الضد لا يعرف إلا بضده، وقد أوضحت المحن الأخيرة بما فيه الكفاية أن إزاحة الطغيان وتناقضاته الدامية المنافية لكل أنظمة الحياة والعقل والعمل هي البداية الحقيقة على الطريق [3].

الحرية والأدب

يحتل الأدب قلب عبدالغفار مكاوي في حين تسكن الفلسفة في عقله، فهو حين يكتب أدبا فمن السهل على القارئ أن يرى تجاعيد الفلسفة فيه، أو على

(1) عبد الغفار مكاوي: جذور الاستبداد، ص 11.
(2) عبد الغفار مكاوي: جذور الاستبداد، ص 8.
(3) عبد الغفار مكاوي: جذور الاستبداد، ص 9.

حد قول أحد الباحثين، معلقا على أحد روايات مكاوي: «إنني كنت أرى مفاصل الفلسفة وفقراتها بارزة في جسم الرواية الطويل»[1]. ولا غرابة في ذلك لأن الكاتب حين يكتب يكتب بدمه الذي يضخه قلبه إلى عقله فتأتي الكلمات مختلطة بمكنونات القلوب موزونة بميزان العقل. ومن ثم نجده يقول عن امتزاج الفلسفة بالأدب عنده: «هو امتزاج لا حيلة لي فيه، لم أتعمده علم الله ولم أحتل له، وإنما هي طبيعتي العاطفية التي أدمنت قراءة الشعر والحياة به ومعه، تنعكس دون قصد على عباراتي، مع حرصي الدائم ألا تكون على حساب ما يسمى بالحقيقة أو الحقائق الموضوعية» [2].

فإذا ما نظرنا إلى إبداعاته الأدبية سنجد أن الدعوة إلى الحرية هي محور كل إبداع على حده سواء بصورة واضحة جلية أو بصورة رمزية. وقد بدأ مكاوي حياته الأدبية بكتابة الشعر ثم تخلى عنه، ولكن هذا الحب القديم لا يفتأ يعاود الإطلال برأسه بين حين وآخر في أعماله المتعددة والمختلفة فعلى تخوم الشعر والنثر نجد له بكائية: «ست دمعات على نفس مصرية» وفيها بكائية إلى صلاح عبدالصبور، التي سوف تمثل أنموذجا من أدبه في هذه المقالة، ذلك الأدب الذي يبحث دائما وأبدا عن الحرية.

ولمكاوي في مجال القصة القصيرة ثلاث مجموعات «ابن السلطان» و«الست الطاهرة» و«الحصان الأخضر يموت على شوارع الإسفلت». وله من المسرحيات ما ينم عن إبداع ومبدع حقيقي، يريد أن يسخر المسرح ليكون منبرا يمكن من خلاله توصيل دعوته إلى الحرية إلى جانب قيم أخلاقية أخرى، ومن أشهر مسرحياته التي تختلف طولا وقصرا وتختلف أيضا في المهاد والتقنية والجو الغالب: «من قتل الطفل ـ الليل والجبل ـ زائر من الجنة ـ بشر الحافي يخرج من الجحيم ـ دموع أوديب ـ القيصر الأصفر ومسرحيات أخرى شرقية ـ هو الذي طغى ـ محاكمة جلجامش ـ المرحوم»..والعديد والعديد من الأعمال الأدبية النقدية أو الشعرية أو في مختلف مجالات الأدب. ولما كان الدكتور مكاوي الفيلسوف والأديب غزير

(1) عبد السلام الشاذلي: د.عبدالغفار مكاوي الأديب الحائر بين الفلسفة والفن، مجلة الثقافة الجديدة، القاهرة،عدد256،يناير 2012، ص 53.

(2) عبد الغفار مكاوي: شعر وفكر، ص 417.

الإنتاج فلا يمكننا أن نرصد للحرية في كل هذه الأعمال فكان لابد أن نتوقف عند عمل نتخذه أنموذجا لهذه الأعمال كلها. وهي «بكائية إلى صلاح عبدالصبور».

والبكائية ـ وهي رثاء ـ لا تقف عند حدود التفجع التقليدي وإطلاق الأوصاف التي كان شعراء الفواجع الأقدمون يطلقونها على الموتى ولا تمت بأي نوع من الصلات إلى ذلك النوع من المراثي العربية التي تستخدم نوعا شائعا وجاهزا من التعابير والألفاظ ولا مكان فيها للحكمة والعظة الساذجة، إنها سيرة قلب وصورة إنسان فنان مبدع يلتقط الشاعر من بين صور حياته وإبداعاته خيطا خيطا ويسوي من هذه الخيوط جدارية شعرية ـ إذا جاز الوصف ـ ويعلقها في جدران حياتنا المهترئة الخربة. وهي حصيلة نصف عام من الحزن والتذكر الأليم لما يقرب من ثلث قرن من الزمالة الفكرية والعشرة الروحية واسترجاع صدى الأفراح والأتراح لمئات الذكريات.وهي أسلوب فني توافرت له كل عناصر الشعر الجيد كالصورة والإيقاع ـ باستثناء بعض المداخلات النثرية التي لا تخلو من الشعر ـ وكالتركيب اللغوي الخاص الذي تضيق به الفلسفة ويضيق به النثر عموما ويتسع له وبه صدر الشعر[1].

والحرية في هذه البكائية ـ كما هي في سائر الأعمال ـ عند أديبنا تشغل قلبه وعقله وروحه وتملك عليه كل جوارحه، يجعلها البداية وأيضا مسك الختام، هي المراد والغاية التي ينشدها من الدنيا بأسرها. فيقول في هذه البكائية:

«ماذا كنت أريد من الدنيا
كنت أريد:
أن أُلبس هذا الكون الأعمى ثوب المعنى
وأُنغِّم هذا الزمن الموحش موسيقى
كنت أريد:
أن أجعل من نثر الأيام المتشابه شعرا يبقى
أن يحلو الإنسان بعين اللّه ويكبر حرا»[2].

(1) د. عبد العزيز المقالح: ملحق «بكائية إلى صلاح عبدالصبور»، 132.

(2) عبد الغفار مكاوي: بكائية إلى صلاح عبدالصبور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،1982، ص 31.

بل يجعل مكاوي الحرية هي الهدف الأسمى الذي يعيش من أجله كل إنسان يؤمن بالمستقبل، فليست الحرية «واقعة» نتقبلها على الرغم منا، بل هي «عملية روحية» تعبر عن مقدرتنا على تحرير ذواتنا، نسعى إلى تحقيقها حتى لو داخلنا شعور بأننا لن نتوصل إليها يوما ما، وعن هذا المعنى يقول:

«والحرية
هل عشت لشئ غير الحرية
هل جدت بدمعي إلا لكي أسقي شجرتها الذهبية؟
هل فُجر فيك الغضب فبحت بما أمليت عليك
سوى إيماني بالمستقبل والحرية؟
لكن المستقبل حلمٌ قد لا أشهده
والحريةُ شط قد لا أرسو عليه»[1].

فينادي مكاوي المحبوبة، مليكة القلب، التي قد سلم لها، ويرجوها أن تعود إلى قصر الورد، كي تكون حصنا منيعا له يحميه من الموت ومن القهر، ويهنأ بطلعتها النورانية، وبعودتها يستنشق رعيتها عبير الحرية، فيقول:

«آه قد سلمت
عودي أنت
عودي لحياتك في قصر الورد قبيل آذان الديك
يا سيدتي وأميرة أحلام العمر
أن يقهرني الموت فكوني أقوى منه ومن القهر
عودي للقصر
كي يستجلي أتباعك طلعتك النورانية
ويشم رعيتك عبير الحرية»[2].

---

(1) عبد الغفار مكاوي: بكائية إلى صلاح عبدالصبور، ص 86.
(2) عبد الغفار مكاوي: بكائية إلى صلاح عبدالصبور، ص60.

ويعكس لنا مكاوي هاجس قوي يهجس في خاطره دوما عندما يبحر بنا في العمق متحدثا عن قضيته الأولى والأخيرة في الفلسفة والأدب ألا وهي قضية الحرية، وهو أن معنى الحرية الحقيقي الجامع والمانع يضيع منه فلا يستطيع أن يدركه، يتفلت منه فلا يستطيع القبض عليه، فيلتزم أحيانا الصمت، فالحرية مشكلة حيوية لا تكاد تنفصل عن وجودنا نفسه، من حيث أن الوجود الإنساني إن هو إلا وجود حرية تضع نفسها موضع التساؤل، فالحرية وحدها هي التي تستطيع أن تتساءل عن الحرية؛ ونحن لا نستطيع أن نكشف عن الحرية إلا في صميم ذلك التساؤل نفسه [1]. وعن هذا المعنى يقول مكاوي:

«وانهمرت أسئلة الشعراء الموتى والأحياء عليَّ:
سألوا عن معنى الحرية والحق
عن معنى العزة والصدق
نادى الجرح السكين فصحت:
آه يا وطني
ولزمت الصمت» [2].

وهكذا كان عبد الغفار مكاوي الفيلسوف والأديب باحثا عن الحرية، جاعلا منها «بداية البدايات» لكل شيء، فهي قضيته الأولى والأخيرة وهي همه الأول وشغله الشاغل، فلم يحلق في معالجته لها في دنيا الميتافيزيقا، قابعا في أبراج الفلاسفة العاجية المنعزلة عن الناس، لكن بين الناس يحيا حياتهم ويشاركهم أفراحهم وأتراحهم وإن كان يفضل الحياة والعمل بعيد عن ضوضاء الشهرة، فكانت حياة الرجل مثالاً صادقاً لفكره وإن انتهج طريق مطبوع بطابعه الخاص بعيد عن الشعارات الرنانة والطموحات العريضة التي سرعان ما تتساقط، فأعلن أن كل ما يريده هو أن يعيش في هدوء وأن يعمل في هدوء وأن يموت في هدوء، ومن ثم فلم يكلف نفسه عناء السعي المحموم وراء الشهرة وجذب الأنظار، وإنما يبقى التعفف عن الشهرة مسألة مبدأ وطبع وأسلوب حياة [3].

---

(1) زكريا ابراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر، الطبعة الثالثة، ص 12

(2) عبد الغفار مكاوي: بكائية إلى صلاح عبدالصبور، ص77 ـ 78.

(3) عبد الغفار مكاوي: شعر وفكر، ص411.

التجديد في الفكر الديني الإسلامي
عند محمد عمارة

سفيان البطل
باحث في فلسفة الدين المغرب.

مقدمة

عرف العالم العربي الإسلامي مجموعة من التحولات الفكرية حيث تميزت ثقافته بالتجديد الفكري سواء أكان هذا التجديد دعوة ثقافية أو حاجة اجتماعية أو ركيزة سياسية، ومن هذه المنطلقات ظهرت عدة محاولات تجسد محاولة الإحياء الإسلامي للعقلانية، ويعد من أبرز أعلام هذه المحاولات الحديثة رفاعة الطهطاوي الذي أخذ من الغرب علمهم الطبيعي وعمد إلى رفض عقلانيتهم الوضعية اللادينية، وهو بمحاولته هاته سيتجه إلى إحياء العقلانية الإسلامية مؤسسة على الشرع والعقل.

ثم هناك محاولة جمال الدين الأفغاني الذي عمل على التجديد في فكرنا التراثي لإخراج الأمة من مرحلة التراجع الحضاري، بأن جعل العقل مشرق الإيمان، ومن تحول عنه وقال بغيره فقد دابر الإيمان. فهو يجعل من العقل منارة العلم والهدى، ومفتاح كشف أسرار الطبيعة وغموضها، وبالتالي هو يصل به إلى مرتبة تحقيق المستحيل، عن طريق أول ركن بني الإسلام عليه الذي هو صقل العقول بصقال التوحيد، وتطهير الإنسان من الأوهام والخرافات التي تدنس عقله فتحجب عنه حقيقة الواقع وتحول به إلى استحالة التقدم الفكري واستمرارية حركيته. ثم هناك علم آخر هو محمد عبده الذي تعتبر أعماله عملا نفيسا في إحياء حركة العقلانية الإسلامية، والذي جعل من العقل سلطان وجود

الإنسان وجوهر إنسانيته. حيث أراد تحقيق نهضة حضارية حديثة وثيقة الصلة بأصولها وثوابتها الحضارية[1].

هؤلاء وغيرهم ممن سبقوهم أو الذين لحقوا من بعدهم، أجمعوا على ألا تعارض بين العقل والنقل، فالعقل هو ينبوع اليقين للإيمان، بينما النقل هو ينبوع علم الغيب، وثمة كانت الدعوة إلى الاعتقاد بدين الإسلام كدين توحيد في العقائد لا تفريق في القواعد، فالعقل من أشد أعوانه والنقل من أقوى أركانه.

وكما يقول محمد عمارة الذي هو موضوع بحثنا لقد منح اللّه الإنسان أربع سبل ليحقق الإنسان بها سعادته، هي: الوجدان (كإلهام فطري فينا)،والتجربة (ما تقدمه لنا الحواس والمشاعر)، والعقل (التي تعتبر أعلى سبل الهداية من هداية الوجدان والحس)، ثم النقل (وتتميز بكونها تضبط وتصحح وتكمل نواقص غيرها من الهدايات). هذه السبل الأربع تتكامل مع بعضها في المعرفة الإسلامية وهي تشكل لمحات على امتياز الإسلام بالعقل والعقلانية التي مثلت مع الوحي الإلهي.

من هنا نطرح الأسئلة التالية كتقديم لأهم محاور البحث ومرتكزاته، وهي كالتالي:

- ما خصائص العقل والعقلانية الإسلامية كتجلي؟
- إلى أي حد يمكن أن نعتبر أن العقل الإسلامي الوسيط قد حقق قفزة نوعية ساهمت في تشكيل عقلانية متزنة تجمع بين العقل والدين، فيعتبر العقل الأساس والدين هو البناء على هذا الأساس؟
- أين تتجسد رؤية محمد عمارة المختلفة التي تنبني عليها فكرته عن تجديد الدين الإسلامي لتجديد دنيا المسلمين؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار مسألته هاته قد نجحت على أرض الواقع وإزاء العصر الراهن في الوقت الذي يشهد تحولات كبيرة على الساحة الفكرية بين صفوف العرب ـ المسلمين؟.

(1) عمارة، محمد، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، الطبعة الثانية 1988، الصفحة 13.

1 ـ فلسفة العقل والوعي عند محمد عمارة

تعتبر العقلانية الإسلامية وليدة النص الديني، لا ثورة عليه. فهي تعتبر انتصار لهذا الدين لا غير، من هنا اتخذ العقل كهبة من اللّه للإنسان تعريفه بكونه ملكة ونورا وبصيرة وفهم. وبالتالي فهو على خلاف من تعريف الوعي الغربي له الذي يربطه بالمادة والمحسوس.

فرغم أننا نجد في الاصطلاح القرآني لـ«العقل» يحضر بدلالة «القلب»، إلا أن الواجب معرفته أن «القلب» هنا لا يدل على ما هو عضوي، بل إنما يدل على ما يمكن ان يعنيه «جوهر الإنسان»، فبالتالي يصبح العقل مع علماء الإسلام محله القلب. إذن، إنه عقل يسمى فوق الحواس يقوى بالعلم والتجربة، مركزه القلب الذي تعقل به الأشياء.

هكذا يعتبر العقل أداة والدين قاعدته«وبسبب من هذا التأسيس الديني للعقل والعقلانية في الفلسفة الإسلامية والحضارة الإسلامية، كانت مهمة العقلانية الإسلامية هي الدفاع عن الإيمان الإسلامي بالمنطق العقلاني، الداعم للوحي الإلهي والنقل الإسلامي، فشاعت في مصادر الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي عبارات من مثل: ما عرف اللّه إلا بالعقل ولا أطيع إلا بالعلم»[1].

بناء على هذا أصبح من ضمن خصائص الفكر الإسلامي أن جعل العقل جوهر الإنسان، وجوهر هذا العقل أنه يعنى برعاية الإله وتوفيقه. لقد كان نتيجة هذا التعريف الإسلامي للعقل تميز وظيفة الحكمة والفلسفة الإسلامية عن الحضارة الغربية التي أخذت الفلسفة: في حقبتها اليونانية بديلا عن الوحي والدين وفي حقبتها الحديثة أخذت شكل ثورة على اللاهوت والدين. بينما العكس كان في النسق الفكري والحضاري الإسلامي حيث الصواب للنبوة والرسالة المحمدية ثم للعقلانية الذي تبدعه الحكمة الإنسانية والعقل الإنساني[2].

(1) عمارة، محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2008، القاهرة ـ مصر، الصفحة 9.

(2) عمارة، محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2008، القاهرة ـ مصر، الصفحة 9.

إننا نشاهد اليوم كثيرا من الصراعات الفكرية والإيديولوجية والتي تعكس وجهة نظر كل امرؤ المختلفة عن الآخر، والأصح أن ألا يكون اختلافنا هذا سببا للنزاع، على سبيل المثال بقدر ما يجمع البعض على أن العقل هو القلب في الإسلام، يرى أصحاب توجه عقلاني حداثي نحض أن الأمر نقيض من أن يكون كذلك، لكن العالم بدين الله، والعارف بثقافته وحضارته لن يشكل له حد التعريف هذا مشكلة، لأن في النص القرآني، يرد معنى العقل بأكثر من معنى ومصطلح، جعلها محمد عمارة كالتالي:

1 ـ القلب، وهو عقل عبرنا عنه كما قلنا سابقا بجوهر الإنسان النوري، فالقلب نور والعقل نور، وهما معا كما تقول الآية، نور على نور.

2 ـ اللب، وهو بمعنى حقيقة الشيء وخالصة.

3 ـ النهى، وهو العقل الذي يميز به الصواب من الخطأ والطيب من القبيح، ويعتبر عقلا لأنه ينتهي إلى ما أمر به العقل ولا يتعداه إلى ما دون ذلك.

4 ـ الفكر والتفكر، أي التأمل وترتيب الأمور المعلومة لتؤدي بنا إلى إدراك ما خفي وجهلناه، فتضفي على الأشياء معانيها فيتحقق المطلوب من وراءها.

5 ـ الفقه، الذي هو «التوصل إلى علم الغائب عن علم الشاهد»[1].

6 ـ التدبر، وهو يعني التأمل والنظر في أمور الأشياء وما قد يلحق عنها من عواقب، مما يدل معه على وعي وسعة حكمة الناظر وفطنته.

7 ـ الاعتبار، وهو استدلال بالشيء على الشيء، إنه كالقياس فيه نظر وتدبر.

8 ـ الحكمة، وهي خاصية إنسانية، إصابة الصواب، ومعرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، إنها تعني أيضا إحكام الشيء وإتقانه، وكل ما يتحقق فيه الصواب من القول والعمل.

من خلال هذه التعاريف أو المصطلحات التي تفيد معنى العقل وغيرها ومن خلال وظيفتها وشكل حضورها داخل المجتمع وثقافته...، ندرك مقام العقل

---

(1) عمارة، محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2008، القاهرة ـ مصر، الصفحة 11.

والعقلانية في الإسلامية فإذا أضفنا هذا القول «إلى ما جاء عن العقل والعقلانية في محكم التنزيل القرآني... أدركنا هذا المقام السامي والمتألق للعقل والعقلانية في الإسلام وفلسفته وحضارته... وكيف تفرد الإسلام بهذا التميز والامتياز الذي لا نظير له في أي نسق فكري آخر... دينيا كان أو بشريا هذا النسق الفكري»[1].

هكذا يمكن اعتبار أن الإسلام دين عقلي في جوهره، أسلوبه يقوم على تقييم العقائد الدينية على أسس من المبادئ المستمدة من العقل والمنطق.على عكس الاعتقاد الذي كان سائدا قبله حيث كان لاهوتا كنسيا لاعقلاني وحيث كانت السيادة للخرافات والألغاز التي حولت العقائد الدينية إلى ميتافيزيقا مستعصية على الفهم ومعقدة، ولهذه العوامل حظي الإسلام بالاهتمام الكبير آنذاك وتألق العقل الإسلامي.

وبعد مجموعة من التوسعات والفتوحات التي شاهدها الإسلام، سيقوم باحتضان مجموعة من الثقافات واللغات والحضارات والفلسفات، وسيعمد إلى محاورتها الأمر الذي سيساهم في تبلور مبكر للفكر الإسلامي، حيث صارت الدعوة إلى المحاورة بالعقل لها ضرورة بالغة بدل الاكتفاء فقط بالنص، مما سيؤدي إلى بروز فلسفة ومنطق عقلاني خالصين يمتلان السلاح المناسب للتعامل ومناقشة باقي المذاهب والتوجهات الفكرية المخالفة لمبادئ الإسلام وبالتالي تحقق التحول من القول بـ«العقلانية القرآنية» المتوقفة عند ظاهر النص إلى القول بـ«الفلسفة الإسلامية» كتوحيد بين النص والعقل، أي اشتغال العقل بآلياته على المبادئ التي يستمدها من النص الإسلامي وهذا التحول أو الانتقال كان للمعتزلة الريادة في رفع شعاره.

لقد صار علم الكلام ضرورة فكرية وفريضة حضارية تساهم في نشر الدعوة الإسلامية بمحاورتها لمختلف الأقطاب الفكرية والحضارية والثقافية. نستخلصإذن، أن الإضافة الفلسفية والدليل العقلي يعتبران إحدى أهم وأرقى سبل المعرفة في الثقافة الإسلامية ظهرت على يد المعتزلة في صورة علم الكلام، وهذا الأمر هو ما مكن من تعزيز مكانة العقل والعقلانية في التراث الإسلامي.

(1) عمارة، محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2008، القاهرة ـ مصر، الصفحة 13.

بالعودة إلى التاريخ نجد كم هو حافل بالدعوة العقلية لتكون شرط صحة الإيمان ومعتقد الفرد، منذ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم اللّه وجهه ورضي عنه، حيث يذكرنا محمد عمارة بحوار دار بين الإمام علي كرم اللّه وجهه وبين سائل مفاده التالي:

- ألست تقول: لا حول ولا قوة إلا باللّه العلي العظيم؟
- فقال السائل: بلى.
- فقال الإمام علي: تعرف تفسيرها؟
- فقال لا يا أمير المؤمنين، علمني مما علمك اللّه.
- فقال الإمام: إن العبد لا قدرة له على طاعة اللّه إلا باللّه، ولا على معصيته إلا به عز وجل، يا سائل اعقل عن اللّه.
- فقال: عقلت.
- فقال له: الآن صرت مسلما، قوموا إلى أخيكم المسلم وخذوا بيده[1].

هذا ويورد محمد عمارة مجموعة من الأمثلة الأخرى لكننا اكتفينا بالمثال الذي ذكرناه أعلاه، وهو خير مثال للرد على كثير من الشبهات والافتراءات التي تدحض إعمال العقل والنظر في مسائل الاعتقاد أو تلك التي تناشد الإيمان الأعمى على أساس افتراض أن اليقين يستقيم خارج دائرة العقل وهذا هو العبث.

لم يقتصر الأمر إذن فقط عند الوقوف بالاعتراف والتسليم، بل الحقيقة هي أنه تم اعتماد أسلوب جعل مهمة هؤلاء العلماء الأولى هي الدفاع عن الدين بالبراهين العقلية، من ثمة سلكوا طريق الشك المنهجي كعلم من العلوم التي يجب تعملها لبلوغ الحقيقة، ونجد هذا المنهج حاضرا في دعوة الجاحظ لما قال: «فاعرف مواضع الشك، وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له. وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلما، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقف، ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه... فلم يكن يقين قط حتى كان قبله شك،

---

(1) عمارة، محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2008، القاهرة ـ مصر، الصفحة 27 ـ 28.

ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك»[1].لعلنا الآن بات من الواضح على أن عموما الناس أميل إلى التصديق أو التكذيب دون أن يدخلوا في غمار التفكير فيما يعتقدون أو يعتقدون به، ويفحصونه ويفحصوا الأسباب ويرتابوا مما هو باد كيقين. على عكس خواصهم الذين يتميزون بتفكير منهجي لا عبثي، وشكهم مبني على منهج الذي له مواضعه وحالات توجبه. وليس الشك العبثي القائم على التشكيك في كل شيء، فقط من باب التسلية أو غير ذلك.

لقد أسست المدرسة الفلسفية والعقلانية الإسلامية هذا العلم على المنطق القرآني الذي يؤسس العقائد على الحوار المفضي إلى اليقين. ولعل حوار النبي إبراهيم عليه السلام خير مثال عندما طلب من الله أن يريه كيف يحيي الموتى. وهو حوار يعلمنا كيف أننا من خلال منهج الشك نتمكن من تأسيس الحقيقة اليقينية المبنية على التجربة انطلاقا من التساؤل الهادف أولا وقبل كل شيء، حيث أن السؤال هنا هو نصف الجواب، يحمل معه اعتراف بالجهل ويحمل معه إرادة المعرفة، وفي نفس الوقت إنها معرفة تتجلى نتيجتها يقينا لكونها تحصيل التجربة.

من جهة أخرى، إنه حوار نستخلص معه تراتبية العلم، حيث قسم العلم إلى ثلاثة مراتب هي كالتالي:

- الأول هو علم اليقين.
- الثاني هو عين اليقين.
- الثالث هو حق اليقين.

وهذا التقسيم يمكن أن نقابله بما صنفه محمد عمارة كمنهج للشك وسبيل للوصول إلى الحقيقة اليقينية بـ[2]:

(1) عمارة، محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2008، القاهرة ـ مصر، الصفحة 28.

(2) استلهم محمد عمارة هذه المفاهيم أو هذا التقسيم من حديث نبوي أورده بكتابه، مفاده: «روى الإمام مسلم والإمام أحمد: جاء ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فسألوه: ـ إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به؟ ـ قال صلى الله عليه وسلم: وقد وجدتموه؟ ـ قالوا: نعم. قال صلى الله عليه وسلم: ذاك صريح الإيمان... محض الإيمان». عمارة، محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2008، القاهرة ـ مصر، الصفحة 29.

- صريح الإيمان.
- محض الإيمان.
- اليقينالإيماني.

ولمن يريد التأمل أكثر تمعن قول أبي حامد الغزالي الذي جعل كل ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ثلاث هي كالتالي[1]:

- ما يعلم بدليل العقل دون الشرع.
- ما يعلم بالشرع دون العقل.
- ما يعلم بهما معا.

هذا ويضيف الجاحظ مثال آخر على تميز العقلانية الإسلامية حيث أنها عمدت إلى الجمع بين الإيمان الديني وبين الأسباب الطبيعية (الطبائع)، مما يدل على مدى بلوغ العقل والفكر الإسلامي من إحكام اليد على صناعة الفلسفة وتمكنه منها.

خلاصة القول يحتل العقل مركزا متميزا في الفكر الإسلامي، وتميزه هذا هو ما شكل لنا عقلانية إسلامية منفردة بخصائصها، شكلت لنفسها فلسفة قوية ومنهج يجمع الإيمان بالبرهان كطريق وسبيل لبلوغ اليقين، وفي هذا اليقين تكمن لذة المعرفة والبحث عن سبلها. فالعقل نور يولد المعنى بعد إدراك وتحصيل معنى المعرفة بالأسباب الدالة على المعقول، إنه لب بالمعنى الدال عن حقيقته المعبرة عنه، فهما وتبيانا.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

«إن ما عرف بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه منقول صحيح قط. وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع.

(1) عمارة، محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2008، القاهرة ـ مصر، الصفحة 91.

وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار، كمسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك.

ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المنقول؟»[1].

هذا قول فيلسوف السلفية، الذي انتقل بها من مرحلة الوقوف عند النص وحده والاكتفاء بظاهره إلى مرحلة سماها محمد عمارة بفلسفة النص وعقلنته، وهو يعتبر أبرز المجددين في عصره، عمد إلى الاجتهاد لتقديم فكر إسلامي متجدد منتصرا بالحضارة الإسلامية ولها. وبالتالي ظلت حركته الإصلاحية معترفا بها ولم يشهد لها نظير، حيث كان ناقدا وناقضا للمنطق الأرسطي خصوصا والفكر اليوناني عموما ناهيك عن انتقاداته القوية للفكر الباطني والغنوصي.

وقس على هذا الكلام آراء الحارث بن أسد المحاسبي الذي تميز بروح ومسيرة خصبة، تألف بين علم الأصول والنزعة السلفية والتفلسف والتصوف والفقه... مما جعل لقوله في العقل والعقلانية حدثا شمولي وخاص، وهو كما نعرفه أحد منتقدي المعتزلة مما يدفعنا للوعي على أن تفرد المعتزلة وحدهم بالبحث في العقل والعقلانية أمر مغلوط فيه، بل إن التاريخ الإسلامي حافل بأعلام وشخصيات كبيرة أصلت لهذا المبحث وتمكنت منه وانتصرت للعقل وألفت فيه الشيء الكثير الهام.

كذلك نفس الأمر مع أبو حامد الغزالي الذي عرفه التاريخ كمجدد ومجتهد في إحياء علوم الإسلام، وهو إحياء في أصله للحضارة الإسلامية تحت شعار الوسطية الإسلامية التي جمعت بين العقل والنقل والوجدان[2] فمن ثمرته أن قال:«وكيف يهتدى للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟. فليت شعري كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العي

(1) عمارة، محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2008، القاهرة ـ مصر، الصفحة 40.

(2) عمارة،محمد،في فقه الحضارة الإسلامية،مكتبة الشروق الدولية،الطبعة الثانية 2007،القاهرة ـ مصر، الصفحة 6.

والحصر، أو لا يعلم أن خطأ العقل قاصر وأن مجاله ضيق منحصر؟ هيهات قد خاب على القطع والبتات، وتعثر بأذيال الضلالات، من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات»[1].

ولا يغيب عن ناظرنا أبو الوليد ابن رشد أحد أشهر فلاسفة الإسلام الذين عملوا على التوفيق بين الحكمة والشريعة يقول: «فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب اللّه تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر: 3] هذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا. ومثل قوله تعالى: ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق اللّه من شيء﴾ [الأعراف: 185] وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات [...] فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»[2].

وهذا كلام أبو الوليد ابن رشد الذي يدافع عن القياس العقلي، ويجعل مثله في القياس الفقهي، فالنظر في كتب القدماء واجب شرعا، والحكمة لا تخالف الشريعة، والقائل بالعكس فهو لا يفقه كنههما ولا يتصل بالحقيقة في شيء.

فهؤلاء شخصيات... برزت بجدتها وهي لا تختلف في جعلها العقل معدن الحكمة ومعقل العلم ولا تجعل هناك تعارضا بين الشرع المنقول والحق المعقول، وترفض الجمود على التقليد والإصرار عليه.

إذن؛ هذه هي روح العقلانية الإسلامية المتميزة، حيث كانت السيادة لمناهج التفكير العقلي لا غير في معظم مذاهب المسلمين وليس كلهم، فالعقل والإيمان يتكاملان لا يتعارضان، والقائل بعكس ذلك إنما لضيق نظره واطلاعه قم لسعة جهله. من هنا سيتحقق لنا إمكان الانتقال للحديث عن بوادر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، وهو اجتهاد وتجديد ليس بمعنى الخروج عن الأصول والمبادئ، إنما هو اجتهاد مع الواقع وما يطرحه من إشكالات تستدعي رعايتها.

---

(1) عمارة، محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2008، القاهرة ـ مصر، الصفحة 89.

(2) عمارة، محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2008، القاهرة ـ مصر، الصفحة 108.

2 ـ الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي

إن مشرع محمد عمارة الفكري يحاول أن يقدم تصورا يستجب للضرورة الفكرية التي تدعو إلى النقد والتعديل والإضافة، ومادام موضوع هذا الفصل من المقال حول الاجتهاد، فإن التباحث في هذه المسألة يستلزم أولا الوقوف على شرح طبيعة أزمة الفكر الإسلامي لنفهم الجدة التي تستدعي الرعاية والاهتمام بالموضوع.

إنها أزمة نابعة أولا بالشعور بها، وكما يقال لدينا، إن أول حل للمشكلة هو الاعتراف بوجودها. إنه اعتراف بتاريخها قائم حول تجلي مظاهرها، كما أنه اعتراف بإمكان حلها تماما كما نفهم مع هذا الاعتراف أن لها أسبابها. هنا يطلب الاجتهاد، في الوقت الذي سقط الفكر الإسلامي عن عرشه المجيد، وانحصر ظله في أشكال من الاستبداد والحكم السياسي وبعض الممارسات لدى الجمهور.

إنها أزمة افتقار الأمة إلى «الاجتهاد والتجديد في الفكر المتفقه في الواقع والقادر على إعادة صياغته صياغة إسلامية، وضبط حركته بالمعايير الإسلامية»[1]. ومن ثمة نفهم أنها أزمة قديمة تنبه إليها كل من الإمام الغزالي ومحمد بن عبد الوهاب والسنوسي محمد بن علي وجمال الدين الأفغاني... وتعاملوا معها بمجهود فردي.

تبدأ محاولتنا لعلاج الإشكال المطروح أولا بتوضيح الفاصل الذي بين الفكر والحياة، وهل هناك حقا فرق فاصل بينهما؟ بالنسبة لمحمد عمارة وضع فاصل أو تفرقة بين الفكر والحياة أمر لا يجوز، لأن الفكر إذا انفصل عن الحياة يفقد فعاليته وأصبح متجاوزا من قبل الحياة نفسها، فكيف يمكن تصور حياة إسلامية في مغب فكر إسلامي، إن هذا الانفصال لا يجوز ولا يتم حيث ستسقط بسببه هذا الفعل المعايير والقيم والضوابط... الإسلامية والتي تعتبر أساس حضارتها، إذن لابد من أن يتلازم الفكر والحياة في المنهج الإسلامي.

هذا المنهج الإسلامي هو في حقيقته مناهج متعددة، قد تتمايز لكنها لا تتغاير أو تتناقض، تمايزها قائم على تمايز العلوم والفنون والآداب الإسلامية، وهذا أمر

(1) عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، الطبعة الثانية 2009، القاهرة ـ مصر، الصفحة 16.

متفق عليه بين أصحاب العقول، وعلى اختلاف هذه المناهج فهي ترتبط بمنهج واحد ووحيد هو منهج الحياة الإسلامية التي هي غاية كل العلوم. «فإقامة الحياة الإسلامية، التي تكتسب إسلاميتها بتجسيدها لفكر الإسلام، هي الغاية الحقيقية من كل العلوم، إذ غاية ((الفكر)) الإسلامي هي إقامة ((الحياة)) الإسلامية في الدنيا، لتكون المعبر المفضي إلى دار الخلود»[1].

من هنا يتوضح قصدنا من اجتماع العلوم كمناهج في منهج موحد يمثل بالنسبة لنا منهج الحياة، وأيضا تتجلى لنا علاقة وارتباط الفكر والحياة. إنه كما عبر عنه محمد عمارة بشكل دقيق ((منهج فكر الحياة الإسلامية)) الرباني المصدر، الإنساني الموضوع، الذي هدفه تحقيق سعادة الإنسان فكان من ثمرة هذا المنهج إمكان الحديث عن الإنسان السوي بالمعنى الحضاري والاجتماعي وتحققه بالملاحظة والاستقراء.

كل هذا يشكل لنا فلسفة إسلامية تنبعث من روح التوحيد الإسلامي، إنها فلسفة تجمع الإنسان بالموجد والموجود، وهذا الجمع مبني بدون ريب على الحرية. إنهإن صح تعبيرنا يشكل ثورة تحررية من كل الأصنام الدالة على الجهل وإماتة العقل ونقض الإبداع، وبالتالي يعتبر التوحيد الإسلامي سبيل تحديد هوية الأمة الكامنة في التوحيد الفكري من خلال موقفها في الشرائع والعقائد والأصول والأركان والمبادئ وغير ذلك.

هكذا أصبح تحولنمط الحياة بعد الثورة الإسلامية التحريرية للإنسانتحول مبني على تصور الكون الذي تغير معه شكل الواقع وطبيعة فهمنا المغاير له عما كان قبله، انطلاقا من الفهم العميق لجوهر التدين وفلسفة تصور الكون ومعرفة أصل وحدة الأمة التي لا تقبل في الدين دنية ولا في دنياها، وبالتالي سيعرف الإنسان بسبب هذا الانتقال مكانته وموقعه في هذا المنهج الإسلامي كوسط وعدل وحق بالنسبة لله والعالم، وهي مكانة تعبر عن هويته الإنسانية الحقة كما ستشكل له منفذا للوعي والمعرفة بحقائق الأشياء.

يقول محمد عمارة بهذا الصدد: «وأما في المنظور الإسلامي ـ وما يتعلق بسبل الوعي والمعرفة، في منهج الإسلام ـ فإن تعدد وتنوع وشمول سبل الوعي

(1) عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، الطبعة الثانية 2009، القاهرة ـ مصر، الصفحة 20.

والمعرفة أمر محتوم، تقتضيه شمولية الإسلام وشموله كل ميادين المعرفة وجميع عوالم الحياة، الأولى منها والآخرة... الظاهر منها والباطن... الواقع منها والمثال... المادي منها والمعنوي... الدنيوي منها والديني... العقلي منها والنقلي... الإلهي منها والبشري... فبسبب من اشتراط ((الإيمان الإسلامي)) إيمان المؤمن بكل هذه العوالم وميادينها، كان لابد للمنهج الإسلامي من أن يحشد للوعي والمعرفة كل السبل والأدوات التي تحقق وتضمن هذا الشمول»[1].

بهذا المعنى يكون المنهج الإسلامي قاعدة تحث على النظر والتدبر والتعقل والتباحث بالتي هي بينة للوعي بالذات والمحيط، أي لفقه الواقع الدنيوي والوحي الإلهي ومعرفة النفس الإنسانية... إلخ، منه نفهم على أن طلب العلم واجب ودعوة حاضرة في المنهج الإسلامي، فهو لا يقف عند حدود الظن لكونه لا يغني من الحق شيء، كما أنه ينهي عن الاتكال على ما دون العلم، وبالتالي فهو منهج لا يرضى من الوعي والمعرفة بما دون اليقين.

كما أن المنهج الإسلامي لا يلوم على الشك ويؤثم عليه، بل إن الشك أمر فطري وواقع لا يمكن إنكاره، ومن هنا تبدأ صناعة الفكر، حيث يجعل من الشك والشبهات جزءا من عملية التفكير، فهي مطلوبة قصد التجربة والاختبار للنظر فيها والوقوف على اليقين منها، وبالتالي فالمطلوب في هذه اللحظة هو إخراج الشك من دائرة العبث حتى يكون الشك منهجيا يجسد لحظة من لحظات البحث تختبر فيها الفرضيات والاحتمالات للوصول إلى اليقين، وعلى هذا الأساس يتأسس الإيمان على اليقين، فتصبح الشكوك والظنون سببا لتنمية الركائز المعرفية لدى الفرد.

وأخيرا من سبل المعرفة والوعي الإنساني تفويض الأمر للّه عن علم، يقول سبحانه وتعالى في كتابه العزيز ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ [آل عمران: الآية 7]، فالعقل مهما بلغت حكمته يبقى إدراكه ووعيه محدودا في الأمور الغيبية، فهو لا يستطيع أن يتوغل في المعارف وبلوغ اليقين منها خارج دائرة الحواس، من ثمة كانت هنا الحاجة إلى صريح معاني النصوص التي يتعامل معها بحسب استطاعته وتأويلاته، لكنه في الأخير يفوض أموره إلى ما فوقه فيما لا يطيق عقله منها إدراكه.

---

(1) عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، الطبعة الثانية 2009، القاهرة ـ مصر، الصفحة 53.

ومنه يصبح هذا المنهج يتجاوز غرور العقلاني بقدرته على تصور كل شيء، وعلى أنه السبيل الوحيد للوعي، فانظر إلى عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه حينما طاف الكعبة وتقدم لتقبيل الحجر الأسود ماذا صنع. «لقد فكر... فتوقف... ثم عاد فتقدم ليقيم الشعيرة النبوية بتقبيل الحجر الأسود، مخاطبا إياه بالكلمات التي يقول فيها: ((واللّه!إني أعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول اللّه، صلى اللّه عليه وسلم، يقبلك ما قبلتك؟!))»[1].

إنه قول دال على الإحاطة بسبل العلم جميعها، لا بالاعتماد على ما يمدنا به العقل فقط، لأن هناك ما هو أعظم من أن يحيط به العقل، من ثمة نفهم قول عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه إني أعلم بأنك حجر لا يضر ولا ينفع، لكن تعظيم الحجر الأسود علته وحكمته خارج النطاق الذي تحكم فيه العقول، ولهذا أدى الشعيرة بالسمع والتفويض وإسلام الوجه للّه. ومن ثمة يجب أن نعلم أن في عمله هذا دليل على تسليمه بمبادئ الشريعة بعد عقلها، «فهو قد عقل الألوهية الواحدة التي هي محور التدين وجوهره، وعقل صدق الرسالة التي هي مصدر البلاغ بالوحي القرآني، والسنة المبينة له، فكان عقله لهذه الأصول المعقولة: الجذر الذي غدت الشعيرة غير المعقولة ـ تقبيل الحجر ـ ثمرة من ثمراته، ((فالتفويض)) هنا غير مقطوع الصلات ((بالمعقول))... بل إنه نؤسس عليه، ونابع منه، ومتفرع عنه... إنه ((التفويض: المعقول))؟»[2].

وخلافا لتصورات الفلاسفة القدماء ـ كابن رشد مثلا ـ فإن تسليمهم بمبادئ الشريعة هو تقليد دون عقلها، لاعتبارهم أنها حق، ولأنهم يرون في مراعاتها مصلحة تنصب في حف الوجود الإنساني بينما في نفيها بطلان لهذا الوجود. وبالتالي يتوضح لنا جلاء الاختلاف بين موقف عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه وموقف الفلاسفة القدماء، حيث أن الصحابي الجليل يرى في المعجزات مثلا حقيقة ويعتبرها خارقة للعادة بينما موقف الفلاسفة يتمثل في اعتبارها معجزة خارقة للعقل والمعقول[3].

---

(1) عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، الطبعة الثانية 2009، القاهرة ـ مصر، الصفحة 61.
(2) عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، الطبعة الثانية 2009، القاهرة ـ مصر، الصفحة 62.
(3) عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، الطبعة الثانية 2009، القاهرة ـ مصر، الصفحة 62.

ومن هنا نفهم تجاور النقل والعقل، فالنقل الإسلامي لم يأت لينفي وظائف العقل، بل على العكس، لذلك يمكن أن نعتبر أن في النقل الإسلامي عقلا وفي العقل الإسلامي نقلا، وفي عبارة المعجزة الإسلامية معنى يفيد الأمرين معا ويكتملان فيه هو تلازم النقل والعقل معا، ودلالة احدهما على الآخر وتكاملاهما. ولأن الكلام هنا يأخذنا في عالم الغيب كان من سبل المنهج الإسلامي اعتماد التأويل.

والتأويل كما يعرفه الجرجاني «هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يخرج الحي من الميت﴾ [الروم: الآية 19]، إن أراد به: إخراج الطير من البيضة كان (تفسيرا)، وإن أراد: إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان (تأويلا)...»[1].

وعليه؛ يمكن أن نحدد سبل التأويل كتلبية لحاجة الوعي واستنباط البرهان للدلالة بما هو مادي على ما هو غير مادي، وهذا الأمر لا يشمل مبادئ الشريعة لأن الإيمان بهذه المبادئ نابع من التصديق بالألوهية والنبوة. ثمتردنا الحاجة للتأويل حينما يعجز العقل عن تصوير وبلوغ كنه الشيء، فيعمد المؤول إلى التأويل لييسر تصوير ما أخبر الوحي عنه في عالم الغيب.

3 ـ التجديد كحاجة وراهنيةفي العقلانية الإسلامية

يقول سبحانه عز وجل: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ [المائدة: الآية3]. وجاء على لسان نبيه الحق محمد صلى اللّه عليه وسلم: ((يبعث اللّه لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها))[2].

من خلال النصين نلاحظ تكامل الدين والاجتهاد والتجديد فيه، وبالتالي يجب ألا نشعر أن هناك تناقضا بين اكتمال الدين وتمام الوحي وختام النبوة، وبين التجديد الدائم لهذا الدين. فالدين الإسلامي هو عقيدة وشريعة، العقيدة

(1) عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، الطبعة الثانية 2009، القاهرة ـ مصر، الصفحة 66.

(2) عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، الطبعة الثانية 2009، القاهرة ـ مصر، الصفحة 92.

تعني الإيمان بالله وكتبه ورسله... بينما الشريعة ترمز إلى كل ما ينتهجه المسلم ويقيمه كي يعتقد هذه العقيدة ويتدين بها، ولكل من العقيدة والشريعة أصول وأركان اكتملت بتمام الوحي الذي اكتمل به الدين، لكن الإنسان المسلم بحكم خلافته عن الله تعالى في عمارة الأرض وسياسة المجتمع... لابد له من إبداع أبنية أخرى فوق هذه الأصول والأركان تتجدد وتتطور تبعا للمصلحة ووفقا لمقتضيات الزمان والمكان[1].

هكذا يصبح الواقع هو الداعي إلى الاجتهاد والتجديد للكشف عن جوهر الأصولوالأركان. فليس التجديد نقيضا لكمال الدين وثباته، بل إن التجديد يعتبر السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة والأمور المستحدثة وهو أيضا ضمان لبقاء الأصول صالحة لكل زمان ومكان مواكبة لتطورات الحياة«ولم تعد الشريعة خاصة بقوم دون غيرهم... ولا رزمن محدود... وإنما جاءت الشريعة الإسلامية عالمية للناس كافة... وخالدة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ومن ثم صالحة لكل زمان ومكان... يستل الاجتهاد الفقهي والفقه المجتهد والمجدد من ثوابتها ومقاصدها وحدودها وقواعدها وروحها الأحكام المتجددة دائما وأبدا، والمواكبة للواقع المتغير والمصالح المستجدة عبر الزمان والمكان»[2]. إذن الاجتهاد الإسلامي استنباطللأحكام الجديدة للواقع الجديد، وهو اجتهاد يستحضر الأصول والمبادئ والمقاصد لنرى الواقع الجديد في ضوئها.

ولا يجب أن نفهم الاجتهاد رفع لوجود النص ولا حتى هو اجتهاد يعني رفع الحكم المستنبط من هذا النص بشكل دائم، بل إن الاجتهاد لا يتجاوز النص وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه، وهو تجاوز مبني على توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص، على النحو الذي يحقق حكمته وعلته والمصلحة المبتغاة منه، فإذا توفرت الشروط فلا تجاوز للحكم، وإذا لم تتوافر أثمر الاجتهاد حكما جديدا دون أن يلغي النص[3].

---

(1) عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، الطبعة الثانية 2009، القاهرة ـ مصر، الصفحة 93.

(2) عمارة، محمد، في فقه الحضارة الإسلامية، مكتبة الشروق الدولية،ا لطبعة الثانية 2007، القاهرة ـ مصر، الصفحة 5.

(3) عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، الطبعة الثانية 2009، القاهرة ـ مصر، الصفحة 94.

خلاصات ونتائج

تلك هي الدعوة الإصلاحية عند محمد عمارة القائمة على التجديد في الفكر الإسلامي، إنها دعوة تحرير الفكر من التقليد، وفهم الدين على طريقة الأمة ضمن موازين العقل البشري. يقول المفكر المصري: «أما بعد ختام طور النبوة والرسالة، بالشريعة المحمدية الخالدة، والاذن للإنسان أن يجعل من ((العقل)) و((الحكمة)) دليلا يزامل ((النقل)) و((الشريعة)) في اكتشاف الصراط المستقيم، فلقد أصبح ((تجديد)) الدين والشريعة أمرا حتميا، إذ به وحده يدوم النقاء للدين وتستمر البراءة للشريعة من البدع والخرافات والزوائد والاضافات، كما أنه هو الطريق الأوحد لتقرير الأحكام الشرعية الجديدة التي تستدعيها وتتطلبها التطورات والتغييرات المستحدثة في واقع الإنسان بحكم التطور الدائم الذي يحدثه مرور الزمان وتغير المكان!»[1]. إن موضوع التجديد أمر مطلوب وشرط من شروط تحقق الإيمان الفعلي، فدعوة التجديد الديني واردة ضرورة كحاجة ماسة للحفاظ على جوهر الدين من ما يمكن أن يعتريه من بدع وتجاوزات «إننا أبناء دين يتفرد وينفرد بين الأديان جميعها بتقريره، التجديد الديني، سنة من سنن الله، الدائمة الفعل على مر القرون [...] وفي هذا التجديد الديني الذي عني: تجديد ((الفكر الإسلامي))، بالاجتهاد من أجل تجديد ((الواقع الدنيوي)) بالنهضة... ينهض التراث بدور هام في صنع ((المستقبل))»[2].فهي دعوة طرحتها تطورات الحياة الجديدة التي تستدعي أن تلاءم الأحكام الشرعية التي قررها الإسلام في شؤون الدنيا والتطور المستمر للحياة.

فلولا الاجتهاد والتجديد الكامن في كنه المنهج الإسلامي مع النص، لأصبح هذا النص متجاوزا من قبل الحياة المستمرة في التطور، ولفقد هذا المنهج الرباني صلاحه لكل زمان ومكان، وبالتالي يصبح مفهوم التجديد غير ما قد تعنيه مصطلحات التغيير أو التطور لكون هذه الأخير لا تستلزم ارتباط الجديد بالقديم، فالتجديد يعني: «إزالة ما طرأ على الأصول والكليات والقسمات الأساسية. مما

(1) عمارة، محمد، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، الطبعة الثانية 1988، الصفحة 5 ـ 6.

(2) عمارة، محمد، الإسلام والمستقبل، دار الرشاد، الطبعة الثانية 1997، القاهرة ـ مصر، الصفحة 11 ـ 12.

يتعارض مع روحها ومقاصدها. الأمر الذي يكشف عن لقاء هذه الأصول. ويعيدها. بالعقلانية والاجتهاد. كي تفعل فعلها في مستحدثات الأمور وما جد ويستجد في واقع الحياة»[1].

تتجلى القيمة الحقيقية للدين في ما يقدمه من أفكار تحقق نوعا من التوازن، إنه توازن يسكن المعنى؟؟؟ إنه توازن الأفكار مع مقدمات الحياة، وعلى هذا تتداول الأفكار الدينية وتتغلغل ضمن شوط تاريخي طويل، بموازاة مع ما هو انفعالي وروحاني يحتكم بمعية إلى ما هو محسوس. وعليه؛ انبنى الخطاب الديني على أسس نفسية عميقة قد تدفع بالمتلقي في لحظة ما إلى الانفعال معه، وإسناد هذا الانفعال على ما هو معقول ومنطقي، فيبني له صرحا معرفي.

لائحة المصادر

- عمارة، محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ـ مصر،الطبعة الأولى 2008.
- عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، القاهرة ـ مصر، الطبعة الثانية 2009.
- عمارة،محمد،الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، القاهرة ـ مصر، الطبعةالثانية 1988.
- عمارة، محمد، في فقه الحضارة الإسلامية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ـ مصر، الطبعة الثانية 2007.
- عمارة، محمد، الإسلام والمستقبل، دار الرشاد، القاهرة ـ مصر، الطبعة الثانية 1997.

(1) عمارة، محمد، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، الطبعة الثانية 1988، الصفحة 10.

مدني صالح بين الفلسفة والأدب

حافظ الجيزاني
كاتب من العراق

تمهيد

يعد مدني صالح من كبار الذين اشتغلوا بالفكر والفلسفة سواء كان في الاكاديمية العراقية أم في الساحة الثقافية المتمثلة في الصحافة والإعلام، وشغل هذا المفكر مساحة واسعة في هذه الأوساط منذ أواسط الستينيات من القرن الماضي حتى وفاته عام 2007، إذ أمتد نتاجه ليغطي مرحلة من مراحل الثقافة العراقية، وتنوع هذا الإنتاج بين الفلسفة والأدب فكان لا يكتب الفلسفة إلا بأدب رفيع ولا يكتب في الأدب إلا بعقل الفيلسوف الناقد، وامتازت كتاباته بالدقة والبساطة والعمق والوضوح فتمكن بأسلوبه أن يحرك بعض مواطن الركود الفكري لدى القارئ، وظلّ مدني صلح أستاذاً للفلسفة وناقداً لها وللأدب، ومثقفاً من الطراز الأول فضلاً عن مواقفه التي امتازت ـ وباستمرار حتى مماته ـ بالحيادية وعدم التطرف ورفض المغالاة وبَغْض التعصب ومحاربة كل ما هو ضال وقبيح، فلم يكن مدني صالح يمينياً عندما يكتب على اليسار، ولم يكن يسارياً عندما يكتب عن اليمين، فلم نعرفه مؤدلجاً في أي يوم من الأيام، ولم تكن هناك أي دوافع سواء كانت سياسية أو دينية أو قومية تقف وراء ما كتبه وما قدمه من آراء وأفكار، وما يحمله فكر هذا الفيلسوف من تسامح ونبذ للتعصب وللطائفية وفي قبول الآخر باستمرار ونحنُ بأمسّ الحاجة إلى مثل هذا التسامح وإلى قبول الآخر في ضل الثقافة الراهنة، فضلاً عمّا يحمل فكره من طابع علمي يبتعد كثيراً عن الخرافة وعن القضايا التي لا تزيدنا إلا اختلافاً وعن قدرته الفائقة للجمع والاختصار والتلخيص، كتب في مواضيع عديدة تلونت بلون ثقافته الواسعة وفكره المتحرر، ولا يكاد ميدان من ميادين الفلسفة والأدب والثقافة والحضارة والمدنية والتاريخ إلا وكان

له رأي ونقد وتحليل، كان حلمه أن تكون الفلسفة في متناول الجميع، يفهمها الصغير والكبير الأمي والمتعلم، فأتخذ من المقالة والمقامة طريقاً لرسم ذلك الحلم الذي راوده منذ شبابه وهو طالب في مدينته هيت بـ(محافظة الأنبار)، التي ولد فيها هام 1932 وبلدة هيت تقع على الفرات. أنحدَرَ من عائلة معروفة بالالتزام والتدين، فبدأ حياته صائماً مصلياً يصوم عشرة أيام من كل شهر، متأثراً بتربية أهله، ومستلهماً تدينه من سيرة الأنبياء والصالحين والزهاد من المتصوفين[1]. وأكمل دراسته الابتدائية في مدرسة (هيت الابتدائية) بعد أن أكمل دراسته الملاّئية في المدرسة (الفاروقية) في جامع (هيت الكبير)، وأكمل الثانوية في (ثانوية الرمادي) عام 1948 ـ 1949، ودخل كلية الآداب ـ جامعة بغداد في السنة نفسها التي تأسست فيها عام 1949، وحصل فيها على شهادة البكالوريوس قسم الفلسفة عام 1953 بتقدير امتياز[2].

بدأ مدني صالح الكتابة عام 1945، فكتب مقالاً بعنوان (نسلم ويسلمون خير من أن نسلم ويأثمون) نشَرَتْهُ مجلة الطالب المصرية في 5/4/1946، صفحة(12)، وهي مقالة فيها حِكَم ومواعظ وإصلاح بأسلوب القصة أو الحكاية أو الخبر الذي كان غالباً ما يكون في أخبار الأنبياء أو الأولياء أو الصالحين عامة خدمةً لأغراض تربوية وأخلاقية ودينية. بدأ مدني صالح بكتابة المقالة منذ عام 1949، وكتب المقالة القصصية خدمة لأغراض اجتماعية منها الذي نشرته جرائد (الهاتف) و(الأهالي) و(السجل) و(اليقظة)، ولم يَعْتَد مدني صالح بهذه المنشورات ولا بأي من الشبيه بها قبل مقالته (الفكرة المولدة في أشعار بدر شاكر السياب، المنشورة في مجلة الآداب البيروتية في العدد/10 عام 1967، بل ربما لم يعتدّ مدني صالح بأي مقالة قبل ظهور مقالته (البياتي والخيام وحانة الأقدار) المنشورة في مجلة الآداب البيروتية شباط/ 1969، المقالة التي يقول عنها مدني صالح: ((المقالة التي بدأت فيها طلائع الملامح الأسلوبية في كتاباتي

(1) ينظر: رباح آل جعفر، (مدني صالح يدفن زمان الوصل في هيت)، الحوار المتمدن، بغداد، العدد/2754، في 30/آب/ 2009.

(2) ينظر مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، أعداد وتقديم: محمد فاضل، دار الهادي للنشر والتوزيع، بيروت، ط1 2009، ص383.

التي لم تتكامل لها صفات الأسلوب الجميل إلا في الذي بدأ يظهر لي من الأنشاء الثقافي بعد عام 1982))[1].

أصدَرَ مدني صالح كتابه الأول (الوجود) عام 1955، وهو بحث في نظرية الوجود عندَ الفلاسفة المسلمين، وفي العام التالي أصدر كتابه (أشكال وألوان)، وهو مجموعة خواطر ومقالات أدبية[2]. كتبها بأسلوب أدبي مشوق، وقد نحى في هذا الكتاب منحىً جديداً في الكتابة والتأليف؛ وهو كتابة (المقالة والمقامة) التي يرى فيها إن العامة من الناس أقرب إلى فهمها، فكانت محاولة منه لإنزال الفلسفة من برجها العاجي إلى الحياة الشعبية، بعد أن أدرك صعوبة تقبّلها لدى العامة، وتجاهلهم لها فكانت بالتالي سبباً رئيساً لتخلف مجتمعاتنا.

إن نزوع مدني صالح إلى كتابة المقالة الصحفية التي يرى من جدواها أشاعة الثقافة الفلسفية لدى القراء كافة، وعلى الرغم من ذلك فأنه لم يبتعد عن البحث والتأليف في ميدان تخصصه، إذ صدرت له سلسلة من الكتب الفلسفية التي تحمل طابعاً أكاديمياً فلسفياً[3].

كان أهم ما يميز مدني صالح من غيره من الذين عاصروه والذين جاءوا بعده أسلوبه. يقول الدكتور حسام محي الدين الألوسي: ((وإذا كان لي أن أُعطي أهم خاصية لمدني صالح الكاتب والأديب والمفكر، فهي أسلوبه، فأسلوبه فريد متميز تستطيع أن تقرأ مقالة واحدة له باسمهِ، ثم تقرأ ما شئت من مقالات أخرى بدون ذكر اسمه، فلا تحتاج لتفكير أو تأنّي، لأنك ستعرف أنها لمدني صالح على التو هذه لا تخطئ ولا يتجادل بها أثنان، علامة على أن من تعرف اسم مما تقرأ له بدون أن يذكر اسمه، أسلوباً متميزاً، كما للجاحظ أسلوبه ولأبن القف أسلوبه، ولطه حسين أسلوبه، بل أنني أتجاوز إلى القول إنك ربما تخطأ في رد قطعة للجاحظ إلى الجاحظ لكنك لا تخطأ مرة واحدة في رد قطعة

---

(1) ينظر: مدني صالح، (يتحدثون)، ص102.

(2) ينظر: حميد المطبعي، موسوعة أعلام وعلماء العراق، مؤسسة الزمان للصحافة والنشر والمعلومات، ج1، بغداد، ط1 2011، ص758.

(3) ينظر: يوسف نمر ذياب، (وجوه ثقافية ـ مدني صالح)، جريدة القادسية، بغداد، العدد/1854 في 15/ حزيران/1986، ص5.

لمدني صالح إلى مدني صالح، وتلك نعمة لا يؤتها إلا ذو حظ عظيم،... وكتابات مدني صالح ومنها المقامات عمل كامل تجمع فيه الطرافة الأدبية والكلمة الجديدة والتخريج الغريب وسبر أغوار النفوس))[1].

أتُهِمَ مدني صالح بأنه أقرب إلى الأدب من الفلسفة، إما لعدم تمكّنه من الفلسفة أو لعدم حصوله على شهادة الدكتوراه من جامعة كامبردج، فضلاً عن اتهامهم إياه بابتعاده عن المنهج العلمي المتعارف عليه في الكتابة، إلى جانب ابتعادهعن موجة الحداثة وما بعدها أسلوباً ومصطلحاً، لا بل إن البعض يتهمه بجهله التام وعدم مقدرته على مواصلة ما هو جديد في ميدان الفلسفة: الذي منه(البنيوية) و(التفكيكية) و(صدمة المستقبل) و(صدام الحضارات)[2]. وهو مُتَهم أيضاً من حساده بأنه غير معروف عربياً، وهذه حقيقة، كما أنه متهم بأن كتاباته لا تخرج عن نطاق الأدب الذي منه المقالة والمقامة، كلها من الأدب إلى الأدب بعيداً عن الفلسفة كما يدعون، وإذا أراد أحدٌ منهم المجاملة صنفها من الأدب الفلسفي، وأن مؤلفاته لا فلسفة فيها إلا كتابه الوجود الذي تبرأ منه[3]. وهذا لا يعني أن مدني صالح لا يعرف الطريقة الاكاديمية الكلاسيكية في الكتابة عن الفلسفة، وخير دليل كتابه (الوجود) الذي اجاد فيه وأكد قدرته الفائقة على تناول قضايا الفلسفة الكلاسيكية ولا سيما الإسلامية منها، لكنه اراد أن يجعل الفلسفة في متناول العامة من الناس، فهو لا يريد أن يعيد ما جاء بالفلسفة بهذا الأسلوب الساذج المكرر، ومع ذلك تجده متألقاً في كتبه (الوجود) و(هذا هو الفارابي) و(أبن طفيل قضايا ومواقف)[4].

بتاريخ 2007 أعلن الاتحاد العراقي للأدباء والكتّاب الجمعة وفاة الكاتب والفيلسوف العراقي الشهير مدني صالح عن عمر ناهز الـ(75) عاماً بعد معاناة مع

---

(1) حسام محي الدين الألوسي، (هذا هو مدني صالح)، جريدة القادسية، بغداد، العدد/3038 في 10/تشرين الاول/1989، ص5.

(2) ينظر: مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، مقدمة محمد فاضل، ص6.

(3) ينظر: مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص6.

(4) ينظر: مدني صالح، (كي لا يقال أن اختلاف الرأي قد أفسد للود قضية)، جريدة الرأي، بغداد، العدد/42 في 23/كانون الثاني/2000، ص7.

المرض[1](*) استمرت سنوات عدة. كذلك أعلن أصدقاؤه وطلابه ومريدوه وفاته في الفضائيات وفي الجرائد ومواقع التواصل الاجتماعي، وبموته فقدت الفلسفة صوتاً وقلماً، لطالما قد ساهم في إشاعة الفلسفة والثقافة في مجتمعه، واخلاصاً لأستاذنا ورد بعض الدَين جئنا نكتب عنه بعض فلسفتة وأفكاره وآراءه التي كتبها خلال مسيرته الفكرية الطويلة، في الأدب والفلسفة والنقد، مبتدئين بالأدب ومنتهين بنقده للهيمنة الاوروأمريكية.

أولاً: الأدب عندَ مدني صالح

ظهرت بواكير اهتمام مدني صالح بالأدب في كتابه (أشكال وألوان) الذي ظهر بعد كتابه الوجود، والذي امتاز بالأسلوب الأكاديمي الكلاسيكي في قضايا الفلسفة، بعد أن رأى إن المجتمع العراقي غير مهيأ بعد للفكر الفلسفي المجرد وإن الفلسفة قد تبدو بطراً في مجتمعات ما تزال تلهث وراء لقمة العيش، وإن النّاس تريد حلولاً لمشاكلها الماثلة والضاغطة، فتناول في كتابه الجديد قضايا حياتية واجتماعية ويومية بالنقد والتحليل بأسلوب يعتمد السخرية والنقد[2].وقد ضمَّ هذا الكتابمجموعة من المقالات والمقامات، التي كتبها بأسلوب أدبي شاعري صوفي لا يخلو من الرمزية، فالنماذج التي استعملها شخصيات شعبية لا علاقة لهم بالفلسفة ولم يقرؤوا الفلسفة، لكنهم متفلسفون، لأن الفلسفة عنده ليست تلك الموجودة في النصوص الفلسفية، بل هي سلوك وتساؤل ونقد. فوجد الأدب المجال الأرحب لبناء منظومته الفلسفية انطلاقاً من قضية بسيطة تقول: بالأدب خرج الإنسان من ذاته إلى غيره وبداية دخول غيره إليه، وان خي وسيلة انشر فلسفته وجعلها في متناول الجميع، أن يكون الادب والشعرموجها إلى العامة، يتذوقه ويحسه لذلك وجد أن الكتابة، والتي هي الأدب، خير وسيلة لنقل ما يكمل من الأفكار، وما يتم من العواطف، ثم هي كذلك الوسيلة لنقل أفكار غير كاملة، وعواطف غير تامة، وهي أداة تعبير في قصدها وغرضها تعبر عن الكامل وعن الناقص وعن العدل

(1) هذا ما ورد عن اتحاد الادباء، لكن الذي نعرفه أن مدني صالح لم يمت نتيجة معاناته من مرض ما، فلم يكن يعاني من مرض عضال.

(2) ينظر: إبراهيم أحمد، (شهادة في محفل الغياب)، مدني صالح بأقلام منصفيه، ص19.

وعن الأعوج. وهي أيضا أداة لا تختلف عن بقية الأدوات بما هي وسيلة لا غاية، ولها القدرة على إصابة أهداف مختلفة [1].

أراد مدني صالح من الأدب تغيير الواقع الثقافي الذي وجده قد تردى، وإن الهوة قد أصبحت كبيرة بين المثقف والعامة، فكتب في الصحافة لأنه وجدها: أكثر سيرورة بين الناس وأعم نفعاً للناس من النشر في المجلة أو في الكتاب، ذلك أن الجريدة تدخل البيوت جميعاً، ولا تدخل المجلة كل بيت ولا الكتاب، والجريدة تصدر كل يوم، ولا تصدر المجلة إلا مرة واحدة في الأسبوع إذا كانت أسبوعية، ومرتين إذا كانت نصف شهرية، ومرة واحدة إذا كانت شهرية، لا يقرأها احد ولا يرجع إليها إلا المضطرون الى كتابة أشياء على موضوعاتها طلباً لدرجة علمية، أو ترقية علمية [2].

ثانياً: مدني صالح فيلسوف الجمع والتوحيد

يعد مدني صالح منذ نشأته مهموماً بقضية الإنسان، بولادته وبمصيره وبحريته وبأخلاقه وبحياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فرأى أنّ الفلسفة خير من يجيب على تساؤلاته وهمومه وقد أمتد ذلك الهم حتى وفاته، وأول ما ضاق ذرعاً به هو تكرار ما هو مكرر، وبرهنة ما هو مبرهن، ومدني يقف دائماً ضد تكثير المصطلحات والاتجاهات وتعميق الخلاف بينهما، تراه يوحدها، وتاريخ الفلسفة، تاريخ جمع وتفريق، ومدني من الجامعين، فلا يبحث عن ذلك الذي يفرق الفارابي عن ابن رشد، بل يبحث عن ذلك الذي يجمعهما معا[3]. فكان مدني يدعو دائماً إلى الاختصار والجمع والتوحيد والاتفاق والتوحيد. لذلك يرى مدني صالح بأن الفلسفة واحدة، ومن ثم فهي كل ما كتبه، أفلاطون وأرسطو والفارابي (225هـ ـ 339هـ)، وابن سينا (980م ـ 1037م)، والفيلسوف الفرنسي ديكارت (1595 ـ 1650)، والفيلسوف الانجليزي بتراند رسل (1898 ـ 1972)، وأجلّ وظائفها قدراً، انحسارها أمام مد

(1) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص10.

(2) ينظر: مدني صالح، (تدريب للأدباء وتمرين للنقاد)، جريدة القادسية، بغداد، العدد/3135 في 7/كانون الثاني/1990، ص5.

(3) ينظر: فيصل غازي مجهول، (مدني صالح فيلسوف الجمع)، جريدة النهضة، ص6.

العلم من جهة، والتأسيس لقيام فن من جهة أخرى، واحترام التاريخ عن طريق إجراء الفلسفة عليه، وإنها تأتي من دفاتر الحضارة مع الدين والأسطورة والفن، وهذا يعني أنها إجراء يقوم به الانسان لتبديل وتغيير وتطوير الأشياء من حسن إلى أحسن[1].

آمن مدني صالح بأنه لابد من وجود سبيل للتوفيق بين الفلسفات المعاصرة، توفيق وحدة وأتحاد، تتعاون به الفلسفات على حل جميع الصراعات وانفراج جميع الأزمات وحسب التخصص فيكون اختلاف الفلسفات في التخصص لا في الرسالة[2]. ومدني صالح ضد التفريق بين الفلاسفة، فدعى إلى الجمع بين الفلاسفة بعد أن رأى أنّ هناك من يجمعهم، وضد الإطالة، بعد أن رأى إمكانية الاختصار، وضد المصطلحات الصعبة والمتون المعقدة، لأنها عديمة الجدوى. فالفلسفة عنده واحدة وعنده: ((لا يختلف الفلاسفة ولا تختلف الفلسفات إلا في الكائنات التي ليس لها نسبة ثابتة لا من تكوينها التشكيلي التصميمي الموضوعي خارج الذهن ولا من تكوينها المثالي الوجودي الذاتي داخل الذهن))[3]. وهذا يعني أنه لا فرق بين الاتجاهين التجريبي الحسي، والاتجاه العقلي المثالي، وأنهما عند مدني صالح وجهان لعملة واحدة، وضروريان لطبيعة الإنسان، ولطبيعة المعرفة، فالإنسان كائن حي حالم انفعالي يحب ويكره ويخاف ويتأمل، فلا مناص له من الميتافيزيقا وما يتفرع منها، مثل الفن والدين والاخلاق، كما إنه كائن بايولوجي فيسيولوجي يحس ويبرد ويحتر ويجوع ويمرض ويكبر ويتكاثر ويكتشف ويخترع، ومن ثمَّ فلا مناص للإنسان من العلم الطبيعي التجريبي الحسي المختبري، أراد مدني صالح من الإنسان أن يحسر الخرافة ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وأن يكون العلم الطبيعي هو المقولة التي يجب أن يتمسك بها الإنسان. فوجدَ إن هناك كثيراً من المشتركات التي تجعل من الفلسفة واحدة فيضع العديد من التساؤلات أمام من يشك في وحدة الفلسفة واتحاد الفلاسفة. يقول مدني متسائلاً: ((لماذا لا تكون الفلسفة

(1) ينظر: عدنان الصائغ، (مدني صالح ماله وما عليه)، مجلة حراس الوطن، بغداد، العدد/10 في 31/تشرين الأول/1985، ص51.

(2) ينظر: مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص20.

(3) مدني صالح، المصدر نفسه، ص18.

واحدة بناءً على (وحدة الوجود)، ما دام ليس من طبيعة الحس والإحساس والخيال والتخيل والتصورات والتصور أن يكون واحداً))[1]. و((لماذا لا تكون الفلسفة واحدة بناءً على وحدة الكون بعد التركيب مثلما العلم واحداً بناءً على وحدة الطبيعة بعد التحليل التي منها طبيعة الكون الذي ليس من طبعه أن لا يكون إلا واحداً؟))[2].

يستمر مدني صالح في عرض التساؤل قائلاً: ((إذا لم تكن الفلسفة في حقيقة أمر توظيفها إلا وسيلة وسبباً لحل مشكلة وإعادة لتوازن وحلاً لصراع، وهي من صنع الإنسان، والإنسان واحد متحد بالغريزة وفي النزوع، فلماذا يتعادى الفلاسفة وتتقاتل الفلسفات وتتفرق؟. وما دام إن الفلسفة هي إنسانية، فإنها تقصد الإنسان غاية لجميع قوى التاريخ بجميع قواه وإعداده لحياة أكثر عافية وصحة وأمناً وحكمة))[3].يجيب على هذا التساؤل قائلًا: ((ذلك لأن الإنسان واحد متحد في الغريزة وفي الدافع وفي النزوع وفي الغاية وفي التغالب وفي الصراع لكنه كثير مختلف من جهة إنه لا يشبع ولا نهاية لتمنياته ولا حدود لها))[4].ففي نظر مدني صالح إن هناكالكثير من المواضيع التي تجعل من الفلسفة واحدة، فهي واحدة لأنها علّمية (استقرائية)، تأخذ بطرائق العلم في البحث ومعطياته، وتأخذ بالتحليل وسيلة لمعرفة الأسباب، وإنها نسبية، بمعنى إنها تحصيل حاصل فعْل قوى ظروف الزمان والمكان، وإنها تطورية، بمعنى إن التقدم والارتقاء محكوم بمرور الزمن على الإنسان[5].

ثالثاً: الدرس الفلسفي عند مدني صالح

يرى مدني صالح إن الوباء الذي وصل إليه الدرس الفلسفي هو سيطرة (الاستشراق الملاّئي)، فبدأ مشواره الفلسفي بعقل ناقد يفتش عن المفيد في الفلسفة من خلال الدرس والتدريس والبحث والتأليف، فكان ناقداً لطرق التدريس وساخراً من طرق

(1) مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص19.

(2) مدني صالح، المصدر نفسه، ص20.

(3) مدني صالح، المصدر نفسه، ص20 ـ 21.

(4) مدني صالح، المصدر نفسه، ص21.

(5) مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص20.

التعاطي معها[1]. وهذا معناه إن مدني صالح يرى إن سبب الضرر الآتي من الدرس الفلسفي هو ما جاء عن طريق الاستشراق الملّائي الذي يتصف بالتعصب والانغلاق، والذي شوّهَ اصالة الفلسفة وأدار بوصلتها نحو الغرب فعدّها منجزاً غربياًمحضاً.فجاء وعيه لخراب الفلسفة بعد ما رأى إن تقدم العلم وما جاءت به التكنلوجيا من مبتكرات واكتشافات وحل كثير من المشاكل التي لم تستطع الفلسفة حلها على طول تاريخها الطويل. وإن المعرفة العلمية أثبتت جدارتها، فالنظريات العلمية يتم استخلاصها من الوقائع التي تمدنا بها الملاحظة والتجربة، والعلم موضوعي، ويمكّن الثقة بالمعرفة العلمية، فهي مبرهن عليها بصورة موضوعية[2]. وخراب الفلسفة عند مدني صالح صار واقعاً حينما أصبحت تكراراً واستنساخاً للأقوال وتدريسا لتاريخها بعد أن كانت تأملاً ونظراً وموقفاً نقدياً من الفكر والعالم، وخراب الفلسفة صار واقعاً حينما قُسّمت إلى مثالية وواقعية وتجريبية أو عقلية أو مادية أو روحية وهذا ما سنجده في كل فروضه وطروحاته، لهذا خاض سجالاً نقدياً حاداً في ميادين الفلسفة درساً وأساتذة، فتكونت لديه من خلال رحلته الفلسفية إمكانية لافتة في وعي وكشف خراب الفلسفة، إنها خربَتْ وإن ما بعد هذا الخراب هناك بَعد، فقد عاش هذا البَعد، فوعى الخراب وشخّصه، فخراب الفلسفة عنده هو ما مثله الدرس الفلسفي من إعادة ما قد قيل مئات المرات، فكانت ثورته تمرداً على كلاسيكية التعليم الأكاديمي في الجامعات التي تدرس الفلسفة[3].فانبرى لمهمة إصلاح الدرس الفلسفي، بعد أن اكتشف وشخص مشكلاته وأن كانت مهمته صعبة وعويصة ـ كونها تعتريها عقبات ومشكلات منها ما يتعلق بمحاور الدرس الفلسفي من أساتذة الفلسفة أو معلمها وطالب الفلسفة ومحتوى المادة الفلسفية، فحاول وضع الحلول المناسبة والناجعة، لؤد هذا الداء نهائياً تربوياً ومنهجياً وفلسفياً، وجعل الفلسفة تتمتع بالطرح الفلسفي الحيوي من جراء تبنيها نسقاً علمياً، وتتصل بالواقع، وسيرورة التاريخ [4].

(1) ينظر: أفراح لطفي عبد الله، (وقفة على السيرة الفلسفية لمدني صالح في كتابه بعد خراب الفلسفة)، مؤتمر الآداب، بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، قاعة مدني صالح، 2013.

(2) ينظر: آلن شالمرز، نظريات العلم، ترجمة ـ الحسين سبحان وفؤاد الصفا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1 1991، ص16.

(3) ينظر: أفراح لطفي عبد الله، (وقفة على السيرة الفلسفية لمدني صالح في كتابه بعد خراب الفلسفة).

(4) ينظر: قاسم جمعة، (الدرس الفلسفي عند مدني صالح ـ من الطرح الجنائزي الى الطرح الحيوي)، جريدة الصباح، بغداد، العدد/1200في 5/أيلول/2007، ص5.

لم يكف مدني صالح عن دعوى إمكانية تداول الفلسفة بلغة واضحة ودقيقة وبسيطة وممتعة، ليس فيها لبس ولا غموض، فضلّ يدعو حتى وفاته: إلى كيفية قراءة الفلسفة وكيفية فهمها وكيفية تعليمها لطلاب الفلسفة، وكيفية أن نبدأ الدرس الفلسفي[1]. فجاء انتقاده لأساتذة الفلسفة، لأنهم ((كانوا يحومون في الدرس الفلسفي حول أشياء تشبه الذي كانوا قد سمعوه أو كانوا قد قرأوه، لكنها لا تطابقه ولا تساويه ولا توازيه، إنهم إذن كانوا يقرؤون أشياء ويفهمون أشياء لا تمت إلى حقيقتها بصلة، ويقولون في الدرس شيئاً آخر لا يفهم منه الطلبة إلا شيئاً يخالفها..... إن الذي كان يتداوله الدرس الفلسفي في الجامعات العربية ومنها جامعة بغداد كان استشراقاً))[2]. فجاء نقده لأساتذة الفلسفة من اعتقاده أنهم لم يَعوا حقيقة إن الفلسفة جاءت من غفلة المؤرخ الأوربي، الذي غفلَ عن ذكر حقائق الاستشراق الإغريقي وتتلمذ فلاسفة الإغريق على علوم وثقافة أور وبابل وآشور ومصر القديمة والفينيقيين، والتداخل العربي الروماني الفارسي الهلنستي في منطقة الشرق الأوسط عامة وفي الإسكندرية خاصة، ومن استغراب وتتلمذ العرب على فلسفة وعلوم الإغريق وهذا بدأ مع قيام الدولة، حتى شمل العلم والفلسفة، ونقلت من اللسان الإغريقي إلى اللسان العربي، واستعراب العلماء واللاهوتيين الأوربيين يتتلمذون على الثقافة العربية في العلم وفي الفلسفة وفي اللاهوت، يترجمون من لغة قريش إلى اللغة اللاتينية لغة كل الأكاديميين الأوربيين في تلك العصور، وأعظم تداخل ثقافي في الحضارة الأوربية هو تداخلها في هذه المنطقة[3]. بمعنى إن أساتذة الفلسفة يقرأون التراث العربي والإسلامي من خلال المستشرق، وإنهم يكتبون الاطاريح عن الفلاسفة الإسلاميين من منظار استشراقي ملائي، ولم يدركوا حقيقة إن الفلسفة التي أرجعوها إلى الإغريق مع (طاليس)، هي فكرة مصدرها إن المستشرقين كانوا قد أخذوها بتوسط من التراث الفلسفي الإسلامي وما تركته الترجمات العربية التي ترجمت الفلسفة والتراث اليوناني من قبل مترجمين وفلاسفة مسلمين وعرب، فلم يقرؤوا الفلسفة من مصدرها الأصلي.

(1) مدني صالح، مقالات في الدرس الفلسفي، جمعه وأعده وقدم له: محمد فاضل عباس، مخطوط.

(2) مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص30 ـ 31.

(3) ينظر: مدني صالح، (تعالوا نفهرس الفلسفة)، جريدة الجمهورية، بغداد العدد/5057 في 2/تموز/1983، ص5.

بعد أن بينّا مواقف مدني صالح من الدرس الفلسفي ونقده لأساتذة الفلسفة، سوف نبين ماذا يريد من نموذج الفيلسوف على صعيد الموقف والسلوك وجعله في الدرس الفلسفي، ومن هنا نلاحظ لمحة صوفية وجودية في رأيه بتكوين ملامح استاذ الفلسفة. يقول: ((إني وبعد السفر في أقطار النفس نفسي أنا وجدت رؤيةً ورأيت وجوداً: إنَّ التصوف أعلى مراحل الوجودية مثلما الوجودية أعلى مراحل التصوف أنهما في التمازج المتداخل والتداخل المتمازج يكوّنان إذا ما تداخلا وتمازجا، أعلى مراحل التأسيس والتطوري التاريخ لا بناءً إلا على إنهما أعلى مراحل اتحاد الفلاسفة واتفاق الفلسفات تصفية لتاريخ الفلسفة كله بل ولتاريخ الثقافة والحضارة والمدنيّة))[1]. فعنده أن أعلى مراحل التطور الثقافي في الوجودية وفي التصوف أن تكون النفس كبيرة، وأن يكون الفن كبيراً، وأن يكون الرقي الذي في النفس من الرقي الذي في الفن، وأن يكون الرقي الذي في الفن من الرقي الذي في النفس[2]. فالوجودية عند مدني صالح فلسفة أدبية وجدانية والتصوف أدب رمزي مفلسف، والموقف الصوفي الوجودي السوريالي موقف يؤدب الفلسفة، ويفلسف الأدب، ويجمع بينهما بالفن في الفنون، وإذا ما استعمل الصوفي الرمز فإنه أديب قبل أن يكون صوفياً، ومن الرموز ما هو مشترك بين أعضاء الأسرة وبين ما هو مشترك بين سكان المدينة ومنها ما هو مشترك بين سكان العالم بأسره، ومنها ما هو خاص بطبقة من طبقات المجتمع، ومن الرمز إشارات لا يفهمها إلا المتصوف من المتصوف بل ومنهما ما لا يدركه من المتصوف إلا المتصوف نفسه في ظرف زماني مكاني، ولا يرى الصوفي في المقدسات إلا المعنى العام المشترك وقدس الأقداس القدوس المهيمن[3]. والايمان عند المتصوف ذاتي نفسي واقعي تجريبي، ولا يتموضعون إلا في مواقع الاكتفاء بالذات والاستغناء عن الغير، يكبرون الرأس والنفس والوجدان ويوسعون الصدر العفو والآفاق والحب والمغفرة، ويصغرون البطن والمعدة والأمعاء، ويخفضون الصوت، ويغضون البصر، ويضيقون على الكراهية والتعصب والانغلاق، ويرفضون الجوائز كلها ما استطاعوا

(1) مدني صالح، المصدر نفسه، ص355.

(2) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص355.

(3) ينظر: مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص356 ـ 357.

إلى الرفض سبيلا إلا أن تكون الجائزة تاجاً على الرأس مجداً عرشاً هدية من العشاق المعاميد الفقراء الصعاليك، والمتصوف أسطوري فالمطلق عنده مشخص وأن العلاقة الصوفية بالمطلق واجب الوجود علاقة انفعالية عاطفية ومزاجية وجدانية وغير محكومة بمنطق العقل، والمتصوف فردي استقلالي يحترم الفردية والاستقلال والابتكار والإبداع والاكتشاف والاختراع في جميع الظروف والأحوال[1]. والمتصوفة كالوجوديين كما الوجوديون كالمتصوفة أصحاب مقامات وأصحاب أحوال لا أصحاب أقوال بلا أفعال، وليس التصوف تخصصاً واجباً في التربية وكذلك الوجودية، لذلك لا نجدها في منهج التربية والتعليم في جميع مراحل الدراسة ابتدائية ومتوسطة وإعدادية وجامعية، وليس التصوف تخصصاً واجباً في الاكاديمية الجامعية، لذلك لا نجدها قسماً من الأقسام العلمية في الجامعة، بل ولا فرعاً في قسم أكاديمي[2]. والوجودي كالمتصوف وكالفنان الأكاديمي عارف مجتهد تحليلي نقدي مبدع انقلابي دائم الحركة، والمتصوف غير خطابي غير منبري غير احتفالي، وإنه أكثر غضاً للطرف من السياسي الخطيب، وإنه أكثر خفضاً للصوت من الفقيه الواعظ، وإنه أقل سمنة وغطرسة وتعصب من الفقيه الواعظ ومن السياسي الخطيب، وإنه زاهد بالذي يريده السياسي والفقيه، وإنه لا يقبل من الآخرين أن يصفقوا له كما لا يقبل أن يقبلوا يديه، وإنه لا يريد الاحترام علانية بتقبيل اليدين ولا يريد الطاعة علانية بالتصفيق، وإنه وجودي مثلما الوجودي صوفي يسعى بكل مواهبه ومقاماته وأحواله وقواه نحو التجوهر بالموضوع بإقامة علاقة حب صادق مهما كان الموضوع صغيراً[3]. ويشتد الصوفي على نفسه أكثر مما يشتد على غيره في الإلزام وفي المحاسبة وفي الانضباط الشخصي، وهكذا يفعل الوجودي، وكلاهما أقل دنيوية وأقل إقبالاً على بهرج الدنيا والتجارة من السياسي والفقيه، وإذا ابتهج السياسي بحلاقة اللحية، وابتهج الفقيه بإطلاقها زينة وكرامة وهيبة ومهابة، فإن المتصوف كالوجودية لا يطلقها إلا ليهملها وأنه لا يكبر اللحية إلا تكبيراً لإهمال الأشياء التي هي غير الروح والجوهر والنفس، وذلك هو جوهر

(1) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص359.

(2) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص361.

(3) ينظر: مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص363 ـ 364.

الصوفي الوجودي ولب الوجودي الصوفي علم بالخبرة والتجريب بلا فلسفة، وفن بالخبرة وبالتجريب بلا منطق، وتعطل لغة الكلام في الحالين، وكلاهما أكثر إحراجاً للتاجر وإرباكاً وفضيحة له من الفقيه ومن السياسي، ذلك لأن السلوك الوجودي الصوفي الترفع الزاهد يفضح غير ذلك التاجر، وكلاهما أكثر مثالية ومبدأية في التمسك بمبدأ إطلاق الثقافة وتقييد الاقتصاد من جميع مذاهب الفلسفة المهتمة بالإدارة والتنظيم السياسي والتشريعي والأخلاقي، وإذا كان الفقهاء يخافون اللّه ويستحون من الناس فإنَّ المتصوفة يستحون من اللّه ويخافون من الناس[1].

رابعاً: موقف مدني صالح من التربية والتعليم في العراق

يقف مدني صالح موقف الناقد المجدد للعملية التربوية ومناهجها وطرق التدريس في كافة المراحل التعليمية ابتداءً من المرحلة الابتدائية وصولاً إلى الدراسات العليا في الجامعات، ويرى في التعليم الحالي إنه تلقين. فنراه ينتقد أسئلة الامتحانات التربوية ويرى فيها إنها لا تمتحن في الطلبة إلا المطاولة في الجلوس والمطاولة في الكتابة والمطاولة في الحفظ، وإنها لا تمتحن في الناشئة سرعة رد الفعل ولا سرعة التكيف ولا سرعة اتخاذ الموقف الناجح الملائم الصحيح في الموقع الجديد الذي هو هدف التربية الأسمى[2]. وإنه لا سبيل إلى القراءة المنتجة إلا بالتربية، ولا أسهل من تعلم القراءة المنتجة واحلالها محل القراءة التي لا تزيد بها المقروء شيئاً وهو أن نديم القراءة العاطلة بالأسئلة المعتصمة بالألفاظ الغير مجدية والتي لا تأتي بجديد مثل (عدد) و(أذكر) و(أشرح) و(لخص)، فإنها كما يقول: ((فنعدد ونلخّص ونشرح ولا نزيد المقروء معنى ولا نزداد به علماً زائداً على المعنى الحرفي المرتبط بصورة الكلمات لا استدلال ولا استخلاص ولا استخراج ولا انشاء معرفة جديدة[3]. ولمدني صالح موقف ينتقد فيه فوضى الإعداد التربوي

(1) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص366 ـ 367.

(2) ينظر: مدني صالح، (حين تفلسف صفية الاشبيلي حكمة الامتحانات التربوية)، جريدة القادسية، بغداد العدد/2940 في 2/تموز/1989، ص5.

(3) ينظر: مدني صالح، (مدني صالح يحاور نفسه)، جريدة القادسية، بغداد العدد/2758في 1/كانون الثاني/1989، ص5.

والقبول في الجامعات، ويدعوا إلى وجوب احترام التخصص. إذ يقول: ((وكي لا يستفحل أمر التدهور التربوي بين فوضى القبول في الجامعات إلى عشوائية الاعداد في المدارس، نستلفت أنظار الآباء والامهات والمعلمين والمعلمات والانظار التربوية كافة بلا استثناء إلى وجوب احترام التخصص وتوزيع العمل والاقتصاد التربوي في الاعداد التربوي العام وفي الاعداد التربوي الخاص الذي منه الاعداد للتربية الجامعية ودخول الجامعات[1]. كما يضع مدني صالح شرطاً للقبول في الجامعات العراقية، وهو وجوب امتحانات المتقدمين إلى الدراسات العليا بالقراءة العربية لا باللغات الاجنبية[2].

ولا يمكن تفادي الهدر التربوي الناشئ في الإعداد التربوي، إلا بمطابقة الإعداد التربوي الجامعي لمقتضى الدرس الجامعي، مطابقة محكومة بمقتضى التخصصات، وأن يكون الإعداد للدراسة الجامعية بيد الجامعة من جهة مناهج الدرس ومن جهة أسئلة الامتحانات، وترك المنهج وأمر أجراء الامتحان بيد إدارة الاعداد الجامعي في وزارة التربية تاركاً استقلالية أمر تنفيذ المنهج لجميع الناشئة حتى بلوغ تمام السادسة عشر[3].

ونعتقد إن مدني صالح كان يقصد بإدارة الإعداد الجامعي في وزارة التربية أن تضع هذه الإدارة أسئلة امتحانات الصفوف المنتهية للثانوية. وأن تتكفل الدول متمثلة في وزارة التربية في وضع مناهج للمدارس الابتدائية والإعدادية مطابقة لمناهج الجامعات وحسب التخصص، وأما من الجهة الجامعية. فيرى مدني صالح أن يكون هناك مجلس اتحاد الجامعات في القطر، ويجتمع فيه رؤساء الجامعات مرة واحدة كل عام في أقدم الجامعات، ويقوم اصغرهم سناً بضبط محاضر المجلس وبأمانة سر الاتحاد، ويجب أن يكون اسلوب العمل في هذا الاجتماع، أن يجيء كل واحد من رؤساء الجامعات بتصور جامعته متسلسلاً من مجالس الفروع إلى

---

(1) ينظر: مدني صالح، (ذلك لكي لا تكون التجارة قبل العلم)، جريدة القادسية، بغداد العدد/2656 في 23/ تموز/1989، ص5.

(2) ينظر: مدني صالح، (مدني صالح يحاور نفسه)، ص5.

(3) ينظر: مدني صالح، (ذلك لكي لا تكون التجارة قبل العلم)، جريدة القادسية، بغداد العدد/2656 في 23/ تموز/1989، ص5.

مجالس الأقسام إلى مجالس الدوائر إلى مجالس الجامعات بشأن مطابقة الاعداد التربوي الجامعي لمقتضى حال الدرس والتخصص في الجامعات[1].

ثمَّ يمضي مدني صالح في وضع الأسس لهذا الاتحاد فيقول: ((ويستحسن حضور رؤساء الدوائر العلمية في هذا الاجتماع والاستئناس برأيهم وإن حضورهم واجب فإنهم الذين يحملون خلاصة التصور من الفروع والاقسام إلى الدوائر إلى رئاسات الجامعات التي منها تصور مطابقة الأعداد الجامعي لمقتضى حال الدرس الجامعي والتخصص في الجامعات للتصور الذي يقوم عليه منهج الأعداد الجامعي ونظام الامتحان))[2]. وهذا يؤكد لنا اهتمام مدني صالح بالتعليم في الجامعات وانشغاله به، وإنه كان همّاً من همومه كان يسعى للتفكير فيه وللكتابة فيه بغية التطور، فلم يكن مدني صالح متشائماً أو محبطاً إلا عندما غسل يديه من الاكاديميين الذين بدو وكأنهم غير مبالين لما يقول ويكتب. ويقصد بالإعداد الجامعي هو تحديد حاجة التخصصات من إعداد الطلبة والأخذ بنظر الاعتبار مواهبهم ورغباتهم وقدراتهم. ومن المناهج التي طالب مدني صالح إدخالها في جميع المراحل الدراسية (ألفية ابن مالك)، ففي رسالة نشرتها جريدة الثورة في صفحتها الثقافية في 23/تشرين الأول/1985، وجهها مدني صالح إلى السادة وزراء التعليم العالي المجتمعين في بغداد في ذلك الوقت دعاهم فيها إلى إصدار قرار عربي يقضي بجعل (ألفية بن مالك) بشرح بن عقيل كتاباً مقرراً على طلاب المراحل الدراسية كافة من الابتدائية حتى الجامعية، بحساب دقيق لعدد الأبيات التي سيكلف الطالب باستظهارها كل عام، ويرى مدني صالح أننا بهذا سنشفي الضعف المزمن لدى طلبتنا وخريجي معاهدنا الأدبية والعلمية معاً في لغتهم القومية[3].

---

(1) ينظر: مدني صالح، (ذلك لكي لا تكون التجارة قبل العلم)، جريدة القادسية، بغداد العدد/2656 في 23/ تموز/1989، ص5.

(2) مدني صالح، (ذلك لكي لا تكون التجارة قبل العلم، ص5.

(3) ينظر: يوسف نمر ذياب، (الدرس النحوي في جامعاتنا ومدارسنا)، جريدة الثورة، بغداد، العدد/5641 في 31/تشرين الأول/1985، ص5.

خامساً: التاريخ عند مدني صالح ونقده للقائلين بفكرة نهاية التاريخ

يعرّف مدني صالح التاريخ بأنه: ((تناقل خبرة الإنسان وتداوله منذ البداية حتى لحظات تطوره في سلّم الحياة لكي تنتفع الأجيال المتلاحقة في أدوار التاريخ بهذه الخبرة وتنقدها وترفعها متطورة للأيام المتلاحقة في مستقبل التاريخ جيلاً بعد جيل))[1]. فالتاريخ عنده تطوري، وبما ان التاريخ يدور حول افعال وحوادث من صنع الإنسان، فإنه ـ أي الإنسان ـ يكون شغله الشاغل وهمّه الدائم منذُ أول مراحل تطوره وإلى الأبد، هو أن يتطوّر وأن يطوّر العالم من حالة إلى أخرى أكثر ملائمة معتبراً نفسه سيداً سائداً في تقدير هذه الملائمة من خلال نزعة المحافظة على البقاء ومن خلال النزوع إلى البقاء وفق أعلى مستوى تبلغه أخْيلة وتصورات الاساطير أو أرادة الآلهة، أو تأملات الفلسفة، أو نتائج العلم[2]. فالتاريخ عند مدني صالح لا يكون: ((إلا حركة وصراعاً وتكيفاً بالتطور وتطوراً بالتكيف، ورد فعل واتخاذ مواقف في مواقع وتبرير المواقف وتحصين المواقع بما يحقق القوة والحماية والعافية والامان))[3]. وكذلك لا يكون التاريخ عنده:((إلا مجمل تاريخ صراع الإنسان وموقفه إزاء الطبيعة: الذي هو تطوره: الذي هو قصة تكيفه: الذي هو رد فعل الإنسان وموقفه إزاء الطبيعة بما فيها طبيعته هو))[4]. وقد حاول الإنسان تفسير وتبرير ظواهر وأحداث الكون بواسطة الأخيلة والتصورات ضمن حدود دائرة الثقافة الأسطورية، وبواسطة التصورات الدينية ضمن حدود دائرة الثقافة الدينية، وبواسطة التأمل الفكري والضبط المنطقي ضمن حدود دائرة الثقافة الفلسفية، وبواسطة الملاحظة الحسيّة التجريبية باعتماد مناهج الاستقراء ضمن حدود دائرة الثقافة العلمية، وكل جوهر قضية التطور يظل في جميع الاحوال وعبر كل العصور كامناً في رغبة الإنسان وإرادته للتطور بحكم مواجهته للطبيعة، مواجهة تحتّم عليه إما أن يتطوّر ويطوّر، أو أن يَقْعد متَخَلفاً[5]. ومن هنا يبرز موقف مدني صالح من

---

(1) مدني صالح: (الثقافة والحضارة والمدنيّة)، مجلة الموقف الثقافي، بغداد، العدد/21 في آيا وحزيران/1999، ص45.

(2) ينظر: مدني صالح، (نحو مواقع حضارية)، مجلة أقلام، بغداد، في تشرين الثاني/1974، ص2.

(3) مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص83.

(4) مدني صالح، المصدر نفسه، ص83.

(5) ينظر: مدني صالح، (نحو مواقع حضارية)، ص2.

القائلين بنهاية التاريخ: إذ يرى أن لا بداية للتاريخ ولا نهاية له وأن لا جهة للتاريخ يتحرك منها وإليها، فالتاريخ يتحرك من جميع الجهات إلى جميع الجهات، وقد أخطأً كل من قال أن للتاريخ بداية وأن له نهاية ومنهم(هيجل) و(فوكوياما)[1](*)، كما أخطأً من قال أن التاريخ يبدأ في مساره من جهة معينة وينتهي إلى جهة أخرى[2]. وموفق مدني صالح من فكرة نهاية التاريخ هو موقف ضد التعصب والانغلاق والتطرف، وفكرة نهاية التاريخ نجدها ليس فقط في الفلسفة، وإنما هي فكرة موجودة في الأديان أيضاً. ففي الفلسفة مثلاً نجدها عند هيجل الذي بنى فلسفته على مبدأ الديالكتيك الذي ينتهي باتحاد الأنا المتفوق بالعقل[3]. والديالكتيك عند هيجل يتحقق في كون إن العالَم مكوّن من جزئيات منعزلة في ذاتها، ولكن كل ظاهرة تشكل وحدة عضوية يكّمن التناقض فيها إذ هي لا تتغير بسبب علل خارجة عنها بل يكمن التناقض والصراع في اعماقها وذلك هو سر التطور، فالتناقض هو القوّة المُحركة للتاريخ الطبيعي والإنساني معاً، وإنكار ذلك يعني افتراض سكون الكائنات وموتها، وأن الحركة الآلية البسيطة لا تتم إلا بوجود الأضداد[4]. أما (فوكو ياما)، فإنه يبدأ فكرته بناهية التاريخ بحكم مسبق من أنَّ ((الأمريكيين وحدهم مَنْ يحتفظون بأمل المستقبل...وأن العالم يتجه بمجمله إلى مؤسسات سياسية إنسانية (الديمقراطية الليبرالية)))[5]. ويصل فوكو ياما إلى أن الدولة الشاملة والمنسجمة التي ينتهي إليها التاريخ تتركز على مفهومين رئيسيين

---

(1) فوكو ياما: يوشيهيرو فرانسيس فوكو ياما، ولد 1952، كاتب ومفكر أمريكي االجنسية، من أصول يابانية، تخرج من قسم الدراسات الكلاسيكية في جامعة (كورنيل)، حصل على الدكتوراه من جامعة (هارفارد)، له نتاجات كثيرة منها (نهاية التاريخ والإنسان الاخير) و(بناء الدولة) و(مستقبلنا البشري) و(نهاية التاريخ وخاتم البشر)، كان لها الأثر في السياسة الغربية بشكل عام والأمريكية بشكل خاص، وذاع صيته بعد صدور كتابه (نهاية التاريخ والإنسان الأخير) عام 1992. ينظر: مطاع صفدي، نهاية التاريخ: بيان الثيموسية المظفرة، ص8.

(2) مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، مقدمة: محمد فاضل، ص10.

(3) ينظر: محمود عبد القادر، الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2 1986، ص209.

(4) ينظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية 1975، ص222.

(5) فوكو ياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشابي، مركز الإنماء القومي، لبنان ـ بيروت 1993، ص38.

هما الاقتصاد والاعتراف، مفهومان مرتبطان بتطور الإنسان التاريخي، فالرأسمالية المعاصرة ترتبط بفضل تطور الفيزياء الحديثة التدريجي القائم على الرغبة والعقل، والصراع من أجل الاعتراف بالجانب(الثيموسي)[1]، فالماركسية مثلًا أو أي نظرية أخرى للتاريخ المرتكزة على الاقتصاد بشكل أساسي كمحرك للتاريخ تكون ناقصة ما دامت لا تعتمد على الجانب التيموسي والصراع من أجل الاعتراف [2]. وهذا يعني إنَّ فوكوياما قد انطلق من خلال فكرته بنهاية التاريخ من منطلقات قومية وذاتية، فنراه من المؤيدين، بل من المُنَظْرين إلى الرأسمالية المتمثلة بأمريكا التي تحاول الهيمنة الاقتصادية على العالم وبسط النفوذ من خلال ما يعرف بالعولمة. والتي يرى فيها فوكوياما إنها جاءت لتبقى، كونها التجلّي المُعلى لانتصار الرأسمالية انتصاراً حاسماً على الاشتراكية، وإنَّ الليبرالية المتجلّية سياسياً واقتصادياً من حيث الديمقراطية واقتصاد السوق لن تموت أو أن تنتهي إلا بموت الإنسان[3].

يتضح مما تقدم أن مدني صالح وقف موقف الناقد الثائر ضد فكرة نهاية التاريخ والقائلين بها وخاصة هيجل الذي يراه مدني صالح ملّائيّاً مُغالياً وشاطراً ارهابيّاً يغالي ويتَعصب ولا يرى حكمةً لخالق في خلّقه إلا في التفوّق الغربي الاوربي الجرماني والأمة الجرمانية[4]. ذلك لأن هيجل كما يقول مدني صالح: ((لا ينظر إلى الماضي ولا يتعظ ولا يتدبر، ولو أنه نظر إلى الماضي لاتعظ وتدبّرَ ولَتَذكر وذكر أبا الأنبياء إبراهيم ولَتَذكر إنه أبا الأنبياء، وكان شرقياً من الشرق وعراقياً من العراق.... ولتذكر أن أبا الفلاسفة افلاطون الذي كان أوربياً غربياً اغريقياً اثينياً لم يكن جرمانياً ولم يكن نصرانياً، لكنه يظل أقرب إلى عصور الحكمة والعدل والجمال))[5]. ودعوى نهاية التاريخ وبلوغ الغاية المثلى في نظر مدني صالح تظل دعوى تقوم عليها حجج المِلل والفِرَق والمذاهب والمدارس والأحزاب، وركناً

(1) الثيموسية: كلمة يونانية تعني حماس الشعور أو القلب الذي يرتبط بالشجاعة، وهو احترام الذات وتقديرها من قبل الذات. ينظر: فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، المصدر السابق، ص5 ـ 20. ولمزيد من التفاصيل يراجع: أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة، فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1974، ص258 ـ 265.

(2) ينظر: فوكو ياما، الدولة الشمولية المنسجمة ـ نهاية تاريخ، ترجمة فؤاد شاهين، ص67.

(3) فؤاد النمري، جديد الاقتصاد السياسي، طبعة عمان، دار نشر بلا، الاردن 2003، ص109.

(4) مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص35.

(5) مدني صالح، المصدر نفسه، ص35.

لازماً من اركان سلامة العقيدة وصحة الايمان، وآية من آيات الولاء للنُظم العقلية، وكل يرى أنه الغاية المثلى والمثال المقصود، لا بل أن كل كائن إذا ما خلى بينه وبين طبعه فإنه يتصرف وكأنه مركز الكون الأوحد وغايته المثلى، وإنه أرقى ما في الكون وخاتمة للتعاليم ونهاية للتاريخ وغاية لمجمل حركته[1]. وهذا ما فعله هيجل، يقول مدني صالح: ((إذ لم يجعل بينه وبين الكلي المطلق المجرد إلا الكلي المطلق المجرد في الكلي المطلق المجرد نحو الكلي المطلق المجرد، ولا أراه من حيث ما نظرت إليه إلا مبشراً يجمع في الموعظة التبشيرية بين التواضع النصراني والجبروت الجرماني بلا توفيق[2]. ومعنى هذا إن مدني صالح يقف ضد التمذهب والتحزب والتعصب الديني والعرقي، فهو ضد فكرة الإقصاء والتهميش واحتكار امتلاك أي شيء فما بالك إذا كانت الحقيقة. وأن أفكار هيجل هذه ما هي إلا تعبير عن العنجهية الجرمانية التي أعْمَت هيجل عن كل تلك الحقائق والتي منها: إذا كان بعض الفلاسفة عدواً للحكمة والعدل والجمال، فإنَّ هيجل عدو مبين للحكمة والعدل والجمال وللانفتاح ولم يصادق في فلسفته إلا الأباطرة والفخفخة والامبراطورية والانغلاق على منطق يجوّع الأنفس الخالدة ويتخم الجسوم الفانية ويناصر الأغنياء الأقوياء الغالبين ضد الفقراء الضعفاء المغلوبين الذي هو من أقبح ما يفعله الفيلسوف[3]. وفكرة هيجل في نهاية التاريخ والمتحققة في قيام الدولة البروسية، يعني تمجيداً بقومتيه الالمانية، وشعوراً متعالياً قد كلّفَ الألمان والبشرية في النهاية كوارث عدة، عندما استغلها وطورها أدولف هتلر(1889 ـ 1945) ليصل بها إلى تفوق الجنس الآري الجرماني على باقي الاجناس الأخرى[4]. وهيجل بفكرة نهاية التاريخ كما يرى مدني صالح لم ينظر إلى الماضي من التاريخ، كذلك فإنه لم ينظر إلى المستقبل ولم يَسْتَشف ولم يستَشّرف. يقول مدني صالح: ((ولو إنه نظر إلى المستقبل لاستشفَّ ولاستشّرَف ولرأى شرور الأغنياء الأقوياء الغالبين القاهرين الفيتويين الفاشست الهتلريين الهيجليين الجرمانيين وشنيع أفعالهم في الفقراء الضعفاء المغلوبين))[5]. وما تلك الاتحادات الدولية التي منها

(1) مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص39.

(2) مدني صالح، المصدر نفسه، ص39.

(3) مدني صالح، المصدر نفسه، ص38.

(4) ينظر: يمنى طريف الخوري، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص323.

(5) مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص40.

اتحاد الحكومات واتحاد البرلمانات واتحاد المصارف والاحلاف والتي نادت بها الدول القومية ما هي إلا أيديولوجيات (أيديولوجيات نهاية التاريخ) قوى غالبة قد أحلّت فعلاً بالفعل شعاراً يا تجار العالم اتحدوا محل شعار يا عمّال العالم اتحدوا بعد أن اسقطته وجعلت التنظيم العمالي واتحاد العمال من أخبار الغابرين حتى لم يعرف التاريخ قط إجماعاً على تحريم الدفاع عن الفقراء الضعفاء كهذا الإجماع الذي يتشرف الأغنياء الأقوياء الغالبون اليوم بالأجماع عليه وبحمايته، فإنهم قوارنة ويقودون التاريخ مثلما كانوا أبَدَ الدهر يفعلون[1].

سادساً: حقائق التاريخ والقوة المحركة له عند مدني صالح

من الحقائق التاريخية التي يتوصل إليها مدني صالح هي إنَّ القوارنة الأغنياء الأقوياء يستثمرون المدنيّة زراعةً وصناعةً وتعديناً، ويستغلون الثقافة علماً وأدباً وفناً، ويستعملون الحضارة سياسةً وأخلاقاً وتشريعاً لتبرير حقهم في استثمار المدنيّة واستغلال الثقافة واستباحة حقوق الفقراء الضعفاء المغلوبين ومنهم حملة الأقلام والكتب والدفاتر كنايةً عن العلماء، والأدباء والفنانين والأخلاقيين والمشرعين وحملة المناجل والمطارق والمجاهر والمناقل والفراجيل كنايةً عن العاملين في الزراعة والصناعة والعمارة والحرفيين معلمين واطباء وقضاة ونجارين وحدادين ورسامين وتلك يعتبرها مدني صالح حقيقة لا خير ولا شر ولا اختيار، بل سنّة من حقائق التاريخ، وحقيقة من سِنَنِهِ، فقراء ضعفاء مغلوبين، يخدمون الأغنياء الأقوياء الغالبين، وهؤلاء الفقراء المغلوبين الضعفاء يخدمون الأغنياء الأقوياء القاهرين في السلم وفي التاريخ، ويدافعون عنهم بالحرب، فالتاريخ عند مدني صالح تاريخ حرب واقتتال منذُ أن قام قابيل وقتل هابيل حتى هذه الساعة من هذا التاريخ الذي نتمنى أن تكون حركته من جميع الجهات إلى جميع الجهات يدور حول محور العمل للإنتاج واللعب للابتهاج والاكتفاء بالذات والاستغناء عن الغير[2].

يتبين مما تقدم أن المحرك الأساسي للتاريخ عند مدني صالح هو الاحتكار،

---

(1) مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص81.

(2) مدني صالح، المصدر نفسه، ص82.

احتكار القوي الغني القاهر الغالب لقوى التاريخ ثقافةً وحضارة ومدنيّة. فالتاريخ عنده: ((ما هو إلا قواه، وأنه وقواه ليس إلا أدواره، وأدوار الثقافة فيه التي هي أدوار التطور الذي هو التاريخ، وهي متلازمة بضرورة الوجود، وإلا فإنه حركة تطورية وتطور تاريخي وتطور حركي للتاريخ وقواه وأدوار الثقافة فيه وأدواره حتى هذا الدور الذي نحن فيه الآن وفيه من عبث الغافلين دعوة إلى نهاية التاريخ واضمحلال الأيديولوجيات متلاشية في أيديولوجية نهاية التاريخ وقواه والتطور وإنها دعوة إلى إشعال نيران الحروب لا بداية لها الأمر الذي يفضح عبث الغافلين في دعوتهم إلى نهاية التاريخ، فقد تبين أنها ليست إلا دعوة إلى تقويض الاقوى في حمل الآخرين على الدخول في أيديولوجيته))[1].

سابعاَ: الحضارة والثقافة والمدنية عند مدني صالح

ما أراد مدني صالح أن يوضّحه حول المفاهيم الثلاثة التي يدور حولها التاريخ (الحضارة والثقافة والمدنيّة)، وإعادة فهرستها بعد أن شخّص أسباب نكوص الثقافة وتخلّفها في القرن العشرين، فوجدها مقلوبة على الرأس، وتمشي إلى الوراء، وإنَّ هناك خلط بين المفاهيم والتباس الألفاظ، فكانت النتيجة هذا الإرباك، فتارة تستخدم لفظة يقصد بها لفظة أخرى أو مفهوم آخر، وتارة نجد إنها تعني مفهوم مركب[2]. فالعُلماء والفنانون والساسة والاخلاقيّون والمشرّعون والمنهجيّون وفلاسفة التاريخ يتحدثون عن الثقافة وهم يريدون المدنيّة أو الحضارة أو كلتيهما ومعهما الثقافة، وفي هذا فيه من الخلط والإرباك والتشويش، ويتحدثون عن الحضارة وهم يريدون الثقافة أو المدنيّة أو كلتيهما ومعهما الثقافة، وهذا أيضاً فيه خلط وتشويش وإرباك[3]. وإنّها دعوة من مدني صالح: ((لقلب الفهرسة التاريخية قلّبة تصحيحية، قلّبة تصحيحية في الثقافة وفي المدنيّة وفي الحضارة، فالخلط بين هذه القوى لا يعني إلا خلطاً للتاريخ، وهذا الخلط يعني البعثرة،

(1) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص88.

(2) ينظر: طالب محمد كريم، جدل الاستقلال الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، مكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، ص85.

(3) ينظر: مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص15.

ويعني اختلاف الالسن[1]. إن هدف مدني صالح في تنظم وتصنّف تلك المفاهيم، هو أن يعطي لكل مفردة خصائص تختلف عن المفردة الأخرى، مبتدأً بتنظيم الثقافة وجعلها حيازة إبداعية، فناً وأدباً وعلماً، والحضارة تنظيمية، سياسة واخلاقاً وتشريعاً، والمدنية حيازة سلعية، زراعة وعمارة وتعديناً وتدجيناً[2]. وهدف مدني صالح من تنظيم هذه المفاهيم هو تصحيح وتعديل الفهرسة التاريخية، وأن تكون بداية لمسيرة ثقافية حضارية مدنيّة لا خبط فيها ولا خلط ولا بعثرة ولا هدر ولا تفتيت بعد اليوم، وصرنا ـ يقول مدني صالح: لا نقول: ثقافة إذا أردنا الحضارة والمدنيّة أو كلتيهما معاً ومعهما الثقافة، ولا نقول: حضارة إذا أردنا الثقافة أو المدنيّة أو كلتيهما ومعهما الحضارة، ولا نقول مدنيّة إذا أردنا الثقافة أو الحضارة أو كلتيهما معاً ومعهما المدنيّة[3]. وإنه قد تأكدَ له بالأدلة وبالشواهد المتواترة إن تسعة أعشار تخلّف الثقافة المعاصرة عن مواكبة حركة التاريخ، كامنة في الخلط بين قوى التاريخ خلطاً تفقد به الأسماء الدلالة على المسميات ولا تدلُّ به المسميات على اسمائها وفي هذه ما فيه من تعطيل لغة الكلام بقعودها عن القيام بوظيفتها التطورية وعن مواكبة حركة التاريخ[4]. ويتحدث مدني صالح عن هذا الخلط بقوله: ((إن المَلأ يتحدثون عن الثقافة ولا يقصدون في حقيقة الأمر إلا المدنيّة والحضارة، أو المدنيّة أو الحضارة معاً، أو المدنيّة والحضارة ومعهما الثقافة، ويتحدثون عن الحضارة ولا يقصدون في حقيقة الأمر إلا المدنيّة أو الثقافة، أو المدنيّة والثقافة معاً، أو المدنيّة والثقافة ومعهما الحضارة، ويتحدثون عن المدنيّة ولا يقصدون في حقيقة الأمر إلا الثقافة أو الحضارة، أو الثقافة والحضارة معاً، أو الثقافة والحضارة ومعهما المدنيّة))[5]. وهم بخلطهم هذا ما هُمْ إلا غافلون عن الفهرسة الصحيحة التي هي: إن الثقافة علم وادب وفن، وإنها بضاعة إبداعية. وإن الحضارة سياسة واخلاق وتشريع، وإنها بضاعة

(1) ينظر: مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص17.
(2) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص17.
(3) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص18.
(4) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص82.
(5) مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص82.

تنظيمية. وإن المدنيّة زراعة وصناعة وعمارة، وإنها بضاعة سلعيّة.[1]. ويعطي مدني صالح للمفاهيم الثلاثة صفة مشتركة هي(البضاعة) إذ يقول: ((فالثقافة بضاعة إبداعية لا يجوز عليها المتاجرة، لكنها لا تقبل الاحتكار، والحضارة بضاعة تنظيمية تجوز عليها الإعارة ولا تقبل الاحتكار، والمدنيّة بضاعة تجوز عليها التجارة وتقبل الاحتكار))[2]. كما يعطي مدني صالح المفاهيم الثلاثة خاصية مشتركة وهي (الحيازة)، لكن هذه المفاهيم تختلف بأنّ الثقافة أبداع، والحضارة تمتاز بالتطور الكيفي، والمدنيّة تمتاز بالتطور المادي[3].وتشترك الثقافة والحضارة في إنهما تنموان بالتطور والتقدم والارتقاء، وإنهما من صنع الشعوب، فلكل شعب ثقافة خاصة به تختلف عن باقي الثقافات، وتختلف المدنيّة عن الثقافة والحضارة من جانب الازدهار، فالمدنية تزدهر بالتجارة وبالاحتكار، ولكل من هذه المفاهيم أسلوب تمتاز به في التعريف، فالثقافة أسلوب تمنيات وتصورات وتصميم، والحضارة اسلوب تعامل وإدارة وقانون ونظام، والمدنيّة اسلوب بناء وإنتاج سلعي وتسويق وتجارة[4]. والحيازة يقع عليها الاحتكار من قبل المحتكر، وقد تكون الحيازة ملكية مدنية لبضاعة سلعية أو حيازة ملكية حضارية لبضاعة تنظيمية، أو حيازة ملكية ثقافية لبضاعة إبداعية، والاحتكار جائز على جميع قوى التاريخ ثقافةً وحضارةً ومدنيّة[5]. والثقافة حيازة تقل قوتها إذا مُنعت وادخرت، وتقوى بالنشر والعطاء، لذاك لابد من استخراج حصة الخبرة الثقافية من عوائد التاريخ، فأنها حصة الحيازة الإبداعية من التاريخ كله إلى التاريخ كله في كل الأزمنة وفي جميع الاتجاهات، فإنها حيازة لا يجوز عليها الاحتكار، فالثقافة مؤممة وطنياً ومدولة عالمياً في جميع المؤسسات الإنتاجية، وإلا فبماذا تنتفع مثلاً باحتكار قانون الجذب العام أو قاعدة أرخميدس، فليس من طبيعة الأبداع أن يخزن بالادخار وبالاحتكار، وليس من طبع المبدع أن ينتفع باحتكار

(1) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص83.

(2) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص16.

(3) ينظر: طالب محمد كريم، جدل الاستقلال الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، مكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، ص87.

(4) ينظر: مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص16.

(5) ينظر: مدني صالح، (الاحتكار أشد قتل من القتل)، جريدة الزوراء، بغداد، العدد/4 في 3/تموز/1997، ص6.

الإبداع[1]. ولما كان من طبع الخبرة الثقافية الإبداعية أن تكون مؤممة وطنياً ومدولة عالمية، فلتكن حصتها مؤممة وطنياً ومدولة عالمياً، لا أن تظل حصة الخبرة الثقافية الإبداعية نَهْب تستبدّ به قوى الإنتاج في المؤسسات المتطفلة على ثقافة المبدعين وإبداع المثقفين في العلم والأدب والفن[2]. ويصل إلى أن بالثقافة فعلاً ومباشرةً يكون التأسيس والتطوير والارتقاء والتقدم في التاريخ الذي منه التقدم المدني والارتقاء به، وفيه زراعة وصناعة وعمارة وتعديناً[3]. والثقافة علماً وادباً وفناً لا كالمدنيّة صناعةً وزراعةً وتعديناً، ذلك لانَّ المدنيّة محدودة بطبيعة الأرض التكوينية وبشكلها التضاريسي وبالقرب والبعد من البحر وعن خط الاستواء ونوع التربية وحدودها بالخطة الحكومية وبالتوجيه السياسي وبعلاقات العمل ووسائل الإنتاج، وكذلك إن الثقافة ليست كالحضارة، فالحضارة كالمدنيّة من عالم الممكن للنسبي المحسوس المحدود بظروف وأحوال الأمور التي توجب التشكيل على أي من التصاميم الممكنة من أي من المواد المتاحة ولأي من الغايات المرسومة[4]. ولا يكون التقدم والارتقاء على قدر إدارة الإدارة في المؤسسة ولا على قدر كفاءة القوة العمالية العاملة بها ولا على قدر العلاقات السياسية الحزبية والمذهبية الدينية والمدارس الفلسفية، فقد تجد تخلفاً ثقافياً مع كل من هذه العلاقات، لكنك قد تجد التخلف الثقافي مع علاقات التحليل والتعليل وإعادة التركيب والاكتشاف والاختراع، وقد نجد التخلف الثقافي مع علاقات التشكيل على غرار أرقى ما يكون التصميم على أرقى ما يكون المثال، فالتقدم الثقافي كالتقدم الحضاري والتقدم المدني لا يكون إلا على قدر المؤسسة وليس على قدر الانتاج بل على قدر علاقة كل من قوى الإنتاج بالتحليل وبالتعليل وبالتركيب وبالتشكيل وبالتصميم وبالمثال وبالاكتشاف وبالاختراع[5]. والارتقاء لا يكون بصحة قوى التقدم والبناء، بل يكون بقوى العلاقة بين قوى التقدم

---

(1) ينظر: مدني صالح، (الثقافة والحضارة والمدنيّة)، مجلة الموقف الثقافي، بغداد، العدد/21في آيار وحزيران/1999، ص47.

(2) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص47.

(3) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص52.

(4) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص47.

(5) ينظر: مدني صالح، (الثقافة والحضارة والمدنيّة)، المصدر نفسه، ص59.

والارتقاء، والعلاقة موقف والموقف مذهب وفلسفة وعقيدة، وأرقى ما تكون المذاهب والفلسفات والمبادئ إذا ما كانت ثقافية في الثقافة وفي الحضارة وفي المدنية وعلمية وأدبية وفنية وأساساً للمدنيّة وغاية للحضارة [1].

ثامناً: موقف مدني صالح من الهيمنة الأور وأمريكية سياسياً واقتصادياً وفكرياً

تحدثنا عن نقد مدني صالح لفكرة نهاية التاريخ والتي كانت برأي مدني صالح هي مقدمات فكرية لتسويغ الهيمنة على الشعوب المغلوبة، والحديث عن الهيمنة في الفكر الغربي تؤيده الشواهد التاريخية، حيث ظلّ الفكر الغربي يتهم الغير بالتخلف، ويتخذ من ذلك ذريعة للهيمنة والسيطرة والاستعمار مستعملاً بذلك الشعارات البراقة، وظهرت أطروحات فكرية ترمي الشرق بالتخلف، وأخرى تدعو إلى تمجيد الحضارة الغربية[2].

إن ظهور الاستشراق كان يمثل عند مدني صالح أولى مراحل التدخل الغربي في الشرق. فالنزعة الاستشراقية قائمة على القول بمركزية الغرب وهامشية الشرق، جعلته دائم النقد لهذه النزعة، وإنها تميل إلى تأكيد القول بأفضلية الغرب على الشرق، والمنسجمة مع ما ذهبَ إليه كل من رينان وغيره من القائلين بأرجحية العقل الآري (الغربي) على العقل السامي (الشرقي)[3]. يمضي مدني صالح إن الفكر المعاصر قد اعتراه كثير من الخلط والإرباك، بعد أن اعتقد الكثير من مفكرينا، إن الفلسفة الأورأمريكية باتت الفلسفة الوحيدة، وإنها يقينية ومطلقة[4]. وما هي في حقيقة الأمر إلا ترويج لفكرة الهيمنة والسيطرة من خلال الصناعة العسكرية وتقسيم الدول إلى دويلات صغيرة يمكن استغلالها ونهب خيراتها، يقول مدني صالح: ((إن الاعتقاد بعصمة الفلسفة الأوربية والقيادة الأمريكية لا يؤدي بالتاريخ

(1) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص59.

(2) ينظر: موسوعة كمبريدج للتاريخ ـ الفكر السياسي في القرن العشرين، تحرير: تيرنس بول وريتشارد بيلامي، ترجمة: مي مقلد، مراجعة طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1 2009، ص171.

(3) ينظر: علي عبد الهادي المرهج، (الطوفان بعد خراب الفلسفة) مدني صالح بأقلام منصفيه، ص148 ـ 156.

(4) ينظر: فيصل غازي مجهول، (مدني صالح فيلسوف الجمع)، جريدة النهضة، بغداد، ص6.

إلا بالذي نحن فيه الآن: مدن وأقطار ومنظومات شمسية متحفزة، تتحفز للتقاذف بالصواريخ واعتدة الإبادة التي لا تُبقي ولا تذر))[1]. وكل هذا في نظر مدني صالح قد حصل بعد تراجع الفكر الإسلامي، واعتقاد الكثير من مفكرينا في وجوب مسايرة الغرب. وإن أفضل تجسيد للمشكلة التي يعيشها الفكر العربي والإسلامي الذي كان ولا يزال مقلداً لأفكار الغرب، جاء في كتابه (ابن طفيل قضايا ومواقف)، الذي بيَّنَ فيه العلاقة بين حي بن يقضان وقصة روبنسون كروزو، فقد بيّنَ صيغة العلاقة بين الشرق والغرب، وقد ظهر ذلك جلياً في كتابه (ما بعد الطوفان) الذي تناول في شخصيتي روبنسون كروزو وفرايدي، حينما كان روبنسون كروزو يمثل التاجر المحتكر، وفرايدي يمثل العبد المطيع[2]. كما يمثل وروبنسون كروزو عنده، المتفوق الأوربي الذي يفهرس الثقافة مثلما يشاء ويرسم خطَّتها مثلما يريد قبل أن يقوم فرايدي بالقلم، فإلى فهرسة الثقافة والحضارة والعلم والأدب والفن والفلسفة، فهرسة روبنسون كروزية لا يكون بها ديوان ثقافة فرايدي إلا على النمط الذي أراده روبنصن كروزو لحظة الازدهار الأوربي[3]. كما يرمز وروبنسون كروزو إلى الرجل القوي العامر الجيب بالذهب وعامر البندقية بالبارود، وعامر الرأس بالحكمة وإن فرايدي المواطن البدائي في أقطار ما وراء البحار وهو فارغ الرأس لا حكمة، وفارغ الصدر لا إيمان، وفارغ الجيب لا ذهب، وفارغ اليدين لا بندقية ولا بارود[4]. وإن رواية روبنسون كروزو مثّلت عند مدني صالح: ((حملة أدبية روائية رمزية تصور وتمثل حملة الغالبين في جميع الأزمنة إلى المغلوبين في كل مكان، وحملة المتقدمين إلى المتخلفين من جميع أقطار الضعف والجهل والفوضى والتخلف وحملة التجار الباحثين عن الاحتكارات واستثمارات وأسواق))[5]. كما يرى مدني

---

(1) مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص15.

(2) ينظر: علي عبد الهادي المرهج، (الطوفان بعد خراب الفلسفة)، مدني صالح بأقلام منصفيه، ص148 ـ 156.

(3) ينظر: مدني صالح، (تعالوا نفهرس الفلسفة ـ ح3)، جريدة الجمهورية، بغداد، العدد/5071 في 23/ تموز/1983، ص5.

(4) ينظر: مدني صالح، (والشيء الذي منه طلب العالمية الثقافية تحت عقدة النقص الشرقي)، جريدة القادسية، بغداد، العدد/3573 في 14/نيسان/1991، ص5.

(5) مدني صالح، بعد الطوفان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1999، ص9.

صالح في قصة كروزو: ((إنها حملة الأغنياء الأقوياء الغالبين القاهرين في جميع الأزمنة إلى جميع أقطار الفقراء الضعفاء المغلوبين المقهورين، وحملة جميع الروبنكروزويين السايسكبيكويين الأوربيين المؤمركين الذريين الفيتويين إلى آل فرايدي الأفروآسيويين، وحملة النظام والتقدم إلى بلاد الفوضى والتخلف التي هي بلاد فرايدي وقومه المتخلفين.. وإنَّ روبنسون كروزو يمثل رمزاً للنصراني الأوربي الانجليزي حامل وسائل التحليل ومناهج الاستقراء وطرائق العلم الصحيح))[1]. فأصبح وروبنسن كروزو يمثل لدى مدني صالح الغازي الفاتح الباحث المستكشف والمتطلع إلى الثورة والسيطرة واحتكار المواد الاولية، ومصادر الطاقة والوقود والايدي العاملة الرخيصة، باحثاً عن أسواق لتصريف السلع والبضائع، واسواق لتصريف الاسلحة والصواريخ والرؤوس النووية والاسلحة الفاسدة، ومخلفات الحروب السابقة، والثقافات الساقطة والفلسفات المنغلقة، وأسباب الحروب وتأييد العداوات بين الاقطار التي اختلطت عليها أسباب التقدم والازدهار بأسباب التخلف والهلاك[2].

يعتقد مدني صالح إن ملامح الهيمنة الاوربية قد بدأت باتفاقية (سايكسبيكو)، وهذه الاتفاقية برأيه لم تكن إلا مؤسسة متحدة كانت البداية والأساس للهيمنة الفكرية والمادية، ومثّلَت كذلك اتحاد وتعاون الدول الغالبة المنتصرة في الحرب العالمية الثانية على الدول العالم المغلوبة. يقول مدني صالح: ((إن سايكس بيكو لم تكن في حقيقة أمرها معاهدة لحلف، أو حلفاً للدفاع، أو تحالفاً لغزو وفتح وقسمة غنائم وخيرات، بل كانت جميع هذه الأشياء وأشياء أُخرى أهم من هذه الأشياء جميعاً، وهي صارت بها مؤسسة ثقافية حضارية مدنيّة تربوية تاريخية عظمى لا أعظم منها منذ بداية وعي الإنسان حتى أول لحظات (إبارهما)، ولا أعظم منها بعد إبارهما حتى ظهور مؤسسة الشركات المختلفة الجنسية[3]. ودليل مدني صالح على إن الاتفاقية كانت مؤسسة من خلال تسائله: ((فهل رأيت قبل سايكس

(1) مدني صالح، المصدر نفسه، ص9 ـ 10.

(2) مدني صالح، المصدر نفسه، ص12.

(3) ينظر: مدني صالح، (المؤسسة السايكسبيكوية ومستقبل الثقافة العربية)، جريدة الجمهورية، بغداد، العدد/8998 في10/أيار/1995، ص5.

بيكو مؤسسة تصير قطباً تدور حوله العصبيات والهيئات من عصبة الأمم إلى هيئة الأمم المتحدة، وتدور حوله الاحلاف والمؤتمرات من (فرساي)، ومؤتمرات السلام إلى (وارشو) و(الناتو وأسباب الحروب العالمية الاولى والثانية، والثالثة الدائمة الاندلاع في كل شبر على هذه الارض))[1].

إنَّ الحكومات الاستعمارية والتي يرمز إليها مدني صالح بـ(الروبنكروزويون)، صاروا لا ينظرون إلى الحكومات في الدول النفطية في بلاد الشرق (فرايدي) إلا نظرتهم إلى شرطة ثقافة لا فضيلة لها إلا بقدر ما تقوم بخنق الثقافة علماً وأدباً وفناً، إلا إذا كانت الثقافة في خدمة الغني المحتكر الروبنكروزي (الاوربي المؤمرك والامريكي المؤرب)، وتلك حقيقة تاريخية واقعية، وينسبها الغالب الروبنكروزي الأوروأمريكي إلى الصواب والخير والحرية، بينما ينسبها المغلوب فرايدي الأفروآسيوي النفطي إلى الخطء والشر وفقدان الحرية[2]. ومن هنا يصبح روبنسون كروزو عند مدني صالح رمزاً للسايكسبيكوي المؤمرك الذي بدأت صورته بالاتضاح إبان الحرب العالمية الثانية[3].

الخاتمة

إن أفكار مدني صالح ونقده وما أراد من الأدب والشعر والفلسفة، ونقده للدرس الفلسفي والتربية والتعليم ونقده للقائلين بنهاية التاريخ، وإعادة فهرست قوى التاريخ، ونقده للاحتكار والهيمنة الأوروأمريكية، كل ذلك ينطلق من أنَّ الفلسفة عند مدني صالح عضو ينشأ بالتطور للقيام بوظيفة لسد حاجة داخل دائرة البناء في التاريخ النافع الممتع الجميل في العلم والأدب والفن والشعر والاساطير والفلسفات، ومدني صالح فيلسوف الجمع والتوحيد يؤمن بفلسفة واحدة في جميع اتجاهاتها العقلية(المثالية) والتجريبية(الحسية)، إذ لا فرق بين فلسفة وفلسفة ولا فرق بين فيلسوف وفيلسوف إلا بمقدار تحقيق النافع الممتع

---

(1) ينظر: مدني صالح، (المؤسسة السايكسبيكوية ومستقبل الثقافة العربية)، جريدة الجمهورية، بغداد، العدد/8988 في10/أيار/1995، ص5.

(2) ينظر: مدني صالح، بعد الطوفان، ص23.

(3) ينظر: مدني صالح، المصدر نفسه، ص24.

الجميل، وغاية الفلسفة عنده تكمن من معرفة أسباب الشرور والخيرات، والاستكثار من الخيرات والعمل على محق أسباب الشرور، اضافة إلى وظيفتها التربوية. إنّ الفلسفة مثلّت لمدني صالح ألقاً له يفتخر بها، ويتميز بها لقدرتها التي لا تضاهيها قدرة على معرفة الأشياء، فجاء إليها من العلم، ورفض أن نأتي إلى الفلسفة من الملائية الاستشراقية والاستشراق الملائي الذميم، ورفض أن نأتي إلى الفلسفة من التعصب الديني والإنغلاق الاخلاقي والتفوق الأوربي الزائف، وأن لا نضع لها شرقاً وغرباً وبداية ونهاية. ومدني صالح صاحب دعوى: أن تكون الفلسفة في متناول الجميع يفهما الصغير والكبير الأميّ والمثقف، ولذلك يبتكر أساليب فنية أدبية لإيصال ما يريد إيصاله مستعيناً بسلاسة الاسلوب ومتوخياً الوضوح والبساطة والدقة، ومن خلال الأدب أراد نشر فلسفته لأنه رأى إن الأدب أكثر سهولة وتقبلاً من الناس. يهتم مدني صالح باللغة العربية لأنه رأى أنّ الفكر السليم، والفلسفة السليمة، لا يكون إلا في اللغة السليمة، والفكر البسيط الواضح الممتع المفيد لا يكون إلا في الفلسفة البسيطة الواضحة الممتعة المفيدة الرصينة، التي لا تكون إلا في اللغة الواضحة البسيطة، فهذه دعوة لجميع المثقفين إلى أن يتقنوا اللغة التي تكمن في العبارة الصحيحة، والنحو والصرف والبلاغة تفهم على إنها ثلاثة، واحدة متحدة في فكر، واللغة عند مدني صالح تمثل الفكر، وكل أعمدة النحو في اللغة العربية كانوا مناطقةً يتفلسفون، وكان كل أعمدة الفلسفة في التأسيس الفلسفي أدباء ومناطقة يتفلسفون، ولم تبدأ الفلسفة إلا بأدباء شعراء حكماء امتلكوا صهوة اللغة سراجاً، فأدبوا المنطق ومنطقوا الأدب، لذلك أراد أن يكون الإعراب واجباً وفرضاً على جميع أساتذة اللغة والآداب العربية في الجامعات العربية، وأوجب الإعراب وجعله فريضة.

إمام عبد الفتاح إمام

وإمامة الثورة على أنثى المخيال

د.شريف الدين بن دوبة[1]

مدخل:

يستبطن لفظ المرأة تاريخا من الجدل والصراع، لمستوى أصبح فيه المخيال البشري يطرح أسئلة تقرّر غباوته، ودونيته في النظر إلى الأمور، كما تأكّد الإقرار بغياب العقل، وسيطرة الفكر أو القوة الوهمية التي صورت للمفكر نفسه انه يستخدم عقله، في حين انه كان ساقطا بأتم المعنى في شباك الوهم.

وضرورة التفرقة بين المصطلحين تصبح ضرورية حيث اعتاد التفكير على إقامة التطابق بينهما، وأصبح الفكر إماما للعقل، وتحوّل بذلك المطلق إلى ملحق للنسبي، وليس العكس، فتاريخ المرأة رغم التغيرات الحضارية التي عرفها المجتمع العربي والإسلامي بقي سجينا للطابع السجالي، حيث ظل مهيمنا على منهجية التعامل مع قضايا المرأة نتيجة سيادة هذا النمط من التعامل لفترة طويلة، بحيث كان من الصعب تجاوزه، أوالخروج عليه إلا في حالات نادرة، فتحددت واصطبغت به تراكمات هذا الحقل، وتأثرت به الطرائق والمنهجيات.[2]

من المفارقات الغريبة التي نجدها في تاريخ البشرية، القول بنسبية الثقافة الاجتماعية، في المستوى الأول، فلكل مجتمع ثقافته، والتي تكون مخاضا لعناصره الجماعية: اللغة، التاريخ، والعادات والتقاليد..فالاختلاف حقيقة لا مراء فيها، ولكن

---

(1) أستاذ فلسفة الأخلاق بجامعة سعيدة ـ الجزائر.

(2) زكي الميلاد، تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط/1.2001 ص: 15

الطرف الثاني في المسألة هو وحدة الرؤيا للمرأة رغم اختلاف الثقافات، فلم لا تكون النظرة أو الرؤيا للمرأة أيضا متباينة، ولكننا نجد الاتفاق والإجماع على تقزيم المرأة، وتحقيرها أو تصنيفها في مرتبة أقل من السوائم، فلم هذا الخرق لقاعدة النسبية، أهناك حاجة في نفس يعقوب؟ بلى..يبرر البشر اختلافهم وصراعهم على قاعدة التنوع تارة، وعلى الاختلاف تارة أخرى، في حين أن الوحدة هي الأصل، فالإله واحد والأب واحد، فلم الاختلاف؟ وكيف اتفق البشر على ازدراء المرأة عبر التاريخ؟

اعتقد أننا سنجد الإجابة الصحيحة عند المفكّر والفيلسوف إمام عبد الفتاح إمام، مع طلب الاعتذار من الفيلسوف أولا على هذا الاختراق المنهجي لأساليب البحث العلمي الذي نقوم به، وعذرنا في ذلك اكتشاف أننا وجدنا في موسوعة الأستاذ حول المرأة ضالتنا من الحقيقة، الحقيقة التي عمل النخبة على طمسها، وتشويه سبل الوصول إليها، فالأثر الانفعالي الذي يجده الباحث عند اكتشافه الحقيقة يند عن كل قاعدة علمية أو منهجية، وموقف ارخميدس في لحظة الاكتشاف، يبرر حكمنا، وإن كنا أقل منه في المقام، وفي ردّ الفعل، فأطروحة الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام ليست مضمرة في الكتب أو المقالات، بل هي ظاهرة، ومتجلّية في كثير من أعماله الفكرية، وموسوعة المرأة في الفلسفة أعلى وأبين دليل على ذلك، والغريب في الأمر أن الفلسفة التي ساهمت في بلورة فكر وفلسفة الفيلسوف إمام عبد الفتاح إمام تكون في ذات الوقت المسئول الأول عن محنة المرأة..

دوافع الثورة:

الاعتقاد في السائد، وبما هو معطى يخالف الطبيعة البشرية، في نسيجها العقلي على نحو خاص، والفطري بشكل أعم، فالطبيعة الأصلية عند الإنسان السليم، والغير سوي لا تستسيغ الاعتقادات السائدة، على افتراض التسليم بجملة من القواعد، منها قاعدة المشروطية، التي تقيِّد المعلومة المحصل عليها، فكل فكرة إلا وتكون نسبية، وتستمد هذه النسبية من الوعي نفسه الذي قام ببناء هذه المعرفة، فالقوة الكامنة، والمحركة لمنظومة الأفكار والمعاني في الذهن، تختلف تبعا للتطور الزمني، والكل يضحك من نفسه عند ما يتقدم في الحياة، فلا ثبات للحقيقة داخل المجتمع، واستساغة الظلم والجور لا تنم إلا عن حالة مرضية في

الإنسان، ووضعية المرأة في المخيال البشري عبر التاريخ لا تعبّر إلا عن انحرافات فكرية، وتراكمات ثقافية ذاتوية، لا تمت بصلة إلى عالم الإنسان..

فالوعي البشري في المستويين الإرادي واللاإرادي نتاج حتمي لتراكمات تاريخية جمعت بين الغث والسمين، أي بين الصحيح والخاطئ في هذا الوعي، ولذا وجد العقل نفسه أمام إشكالات، وأمام حقائق نسج معايير صحتها بنفسه، ويبدو أن تاريخ المرأة، وثيقة تسجل ميل الإنسان أو بصيغة أدق الرجل، لنزعته في الهيمنة، علما أن كلمة الإنسان تستبطن مغالطة لغوية استخدمها الفلاسفة في إخفاء احتقارهم للمرأة، وهذا ما سنراه مع الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام في قراءته النقدية للفلاسفة، والمسألة لا يتحمله الدهماء، بل تكون النخب الفكرية المسئول الأول والأخير، على جميع المستويات.

والمؤسسة الدينية كجماعة ضاغطة تترصّد المقام الأول في المسؤولية، ولا نريد في هذا السياق تجريم الدين كمنظومة فكرية، وعقدية، بل المقصود هنا هو الفكر الديني، لأنه بفكره وآلياته في تفسير وفهم النص الديني، أسس للاختلاف، والتصادم، وهو ما يلاحظ اليوم في جميع أشكال الحركات الجمعوية الدينية، والأدهى في الأمر أنهم يكتفون بذرف الدموع على مآسي البشرية في حين أنهم أول من يتحمل تبعة جرائم البشر، فتقصيرهم في مسألة الواجب الديني، والتوعوي يقف وراء الأزمات، وقصة إخراج حواء سلام اللّه عليها الأب آدم من الجنة ليست إلا محاولة أولى في جعجعة الفكر البشري عن الحقيقة، وتأويل أول جريمة، بإلحاقها بالمرأة كدافع ليست إلا تأسيسا لمخيال سالب للمرأة، وهو الموروث الفكري الذي لا زال متداولا بين الأجيال..

ويمكن تصنيف النماذج السجالية التي جعلت من المرأة محور اهتمام لها إلى ثلاث:التحرري، وهو الموقف الذي شمّر لمحاربة كل القيم والعادات التي كانت تعيشها المرأة، علما أن العادات الفكرية والاجتماعية التي كانت تعايشها المرأة ليست في مجملها خاطئة ومجانبة للصواب، وكانت الثقافة الغربية المثل الجديد والنموذج الأرقى الذي ينبغي أن نتمثله في سلوكنا الفردي والاجتماعي».. فبدأت الدعوات إلى تغيير هياكل (الأسرة) من الأسرة الشرعية القائمة على الاقتران بين

ذكر وأنثى، وفق الضوابط الشرعية إلى الأسرة القائمة على مجرد الانتقاء الاختياري بين (الأفراد) رجل وامرأة أو رجل ورجل أو امرأة وامرأة..وبدأت الدعوى إلى دمج المرأة في المجتمع دمجا كاملا..ودمج الرجل في المنزل دمجا كاملا..»[1]

النموذج الثاني، فهو المتمثل في دعاة القبول بالضرورة، والتسليم بالأمر الكائن، فليس بالإمكان أحسن مما كان، ويصدق عليهم أمر الرواقية قديما: لا ترد الحوادث كما تريد بل أرد ما يحدث كما يحدث، فكل ((..عاداتنا وتقاليدنا الموروثة خير وبركة على كل النساء، لأن المرأة قد خلقت لتكون متعة الفراش الحلال.. ومعمل تفريخ النسل لبقاء النوع الإنساني..ولا شأن لها بما وراء هذه الحدود والاختصاصات..»[2]

النموذج الثالث وهو على حد تعبير محمد عمارة النموذج الوسط، وهو الذي يعبِّر عن روح التحرير الإسلامي للمرأة، وهو الذي ينطلق من نصوص ومنطق وفقه القرآن الكريم، في تحرير المرأة وإنصافها، والمساواة بين النساء والرجال..في حمل أمانة استعمار الأرض، عندما استخلفهم جميعا في حمل الأمانة.. كما ساوى بينهما في الكرامة.. والتكاليف والحساب..»[3]

المشروع الفكري الذي انبرى له الفيلسوف هو العمل على إنهاض الرئة المعطلة، ـ المرأة كما يصطلح عليها ـ وتربيتها على الأداء الوظيفي فقد كان: ((الهدف الأول.. ـ عند الأستاذ الفيلسوف ـ ولا يزال أن نحاول تعديل الصورة السيئة عن المرأة التي استمرت في بلادنا سنوات طويلة، والتي روج لها الرجل، واقتنعت بها المرأة..)[4].

من الحقائق التي لا يختلف عليها اثنان من بني البشر أن اللحظة الحاضرة نتاج للماضي، فهي ابنته الشرعية، ووضعية المرأة العربية والإسلامية حصيلة هذا الماضي، وقراءة التراث الثقافي للمجتمع العربي والإسلامي ينبئنا بالعلة التي تكمن وراء صورة المرأة في المخيال العربي، فهيمنة التصور الذكوري، وهيمنة الرجل على بنية السلطة في المجتمع، وسوء استخدام الرجل إدارة هذه السلطة والسيادة أدى إلى انحرافات فكرية خطيرة، أصبحنا فيها جميعا شركاء في الجريمة ضد

(1) محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة، دار الشروق، القاهرة. ط1.2002 ص: 8
(2) المرجع سابق ص:10
(3) المرجع سابق ص: 11
(4) إمام عبد الفتاح إمام، جون لوك والمرأة، دار التنوير للنشر، بيروت 2009 ص: 7 (د.ط)

المرأة، و«الساكت على الحق شيطان أخرص» ذلك هو التوصيف أو التجريم الذي يصدق على الفئة القائمة بالجريمة السلبية، أي جريمة التواطؤ بالصمت، فوأد البنات في المجتمع العربي، موروث مشترك بين البشرية، وليس حكرا فقط على العرب، فدونية المرأة مشترك يتقاطع فيه الفكر الإنساني، إلى درجة كان ولازال فيها بديهية من البديهيات العقلية، لولا تلك الرحمة المتمثلة في الرسالة والنبوة المتكررة، فرسالة الأنبياء واحدة، وكل قراءة توحي بالاختلاف بين الشرائع، فإنها تعكس الاختلاف، وفوضى القراءة والاستدلال في فكر صاحبها، وليس في الشريعة ذاتها، وأثر التراث اليهودي في تكوين أنثى المخيال، ابتدأ مع أسطورة الخلق، التي لا نجد لها حلا لحد الآن، ولازالت الأم حواء المسئولة عن إخراجنا من الجنة، فهي التي تتحمل تبعة الشقاء الذي نحن فيه، أليس هذا هو أصل العقوق؟ فكيف نستسيغ هذه الفكرة؟ وكيف حصلت على هذه المصداقية عبر التاريخ، ألا تكون سلطة وراءها؟ والى من نوعز هذه السلطة؟ إلا يمكن أن تكون سلطة الذكر؟ الذكر بالمفهوم الطبيعي، وليس الرجل بالمفهوم الأخلاقي، لان الحمولة القيمية التي تحملها كلمة الرجل والمرء تحمل الكير من الدلالات، أما الذكورة، فمفهوم طبيعي وجنسي صرف.

الفلسفة وفعل الجريمة:

تأثيم الفلسفة وتجريمها أمر مستساغ، ومبرّر، إذا كان مصدر الحكم دهماء الناس، والبسطاء من الشرائح الاجتماعية، أما إذا كان الحكم من أبناء الفلسفة فأمر يحتاج إلى تأمل، فكيف تتحمل الفلسفة تبعة الجريمة والتهوين الممارس عبر التاريخ حول المرأة؟

والفلسفة كنمط معرفي متميز تحايث النسبية تبعا لجملة من الشروط، أولها محدودية الفيلسوف نفسه، فالملكات النفسية العليا التي يسافر بها الفيلسوف نحو عالم الحقيقة نتاج لتراكمات وظروف فكرية وعلمية معينة، وبالتالي لا يمكنه تجاوز معطياته الثقافية، فهو مرآة تعكس روح عصره، فهو الوثيقة التاريخية للفكر، آو على حد تعبير هيجل: «العصر ملخصا في الفكر»، وهي العبارة التي اعتاد الاستئناس بها فيلسوفنا في موسوعته حول المرأة، وإضفاء الشرعية على الأفعال

الفردية والجماعية كان من اختصاص المؤسسة الدينية والفلسفة، لذا يحيلنا الفيلسوف إمام عبد الفتاح إمام إلى مراجعة التراث الفلسفي مراجعة نقدية، فليس كل ما وصل ألينا صحيح، والواجب على المرء أن ينظر إلى طعامه الفكري، فالأفكار السامة تحطم الكيان الفردي والجماعة في طرفة عين، يقول إمام عبد الفتاح إمام: «..إذا كنا ركزنا الانتباه على موضوع الفيلسوف والمرأة، فذلك لأن الفيلسوف كان على مدار التاريخ المقنن، وصاحب النظرية الذي يقوم لها الواقع الاجتماعي الذي يعيشه الرجل المرأة ملخّصا في الفكر..»[1]

كما ينبغي الإشارة إلى أن الالتفاتة التي يقدمها فيلسوفنا حول الفلسفة تفضح كثيرا من الأمور التي كانت ملتبسة على الفكر عبر تاريخه، وهي أن اعتبار المنتوج الفلسفي نظاما معرفيا متعاليا، يملك قداسة تحاكي التعالي الذي لازم المعرفة الدينية، مسألة فيها نظر، فالفيلسوف كممثل للنخبة الفكرية التي يتألف منها المجتمع لم يساهم بشيء في مسألة المرأة إلا بتكريس الموروث الحضاري، فكيف تنكر الفيلسوف لروحه الفلسفية التي أقام بنيانها بحياة سقراط، وبكثير ممن افتدى الفلسفة بنفسه، ولكن هاته المراجعة التي يقترحها علينا الأستاذ تدفعنا إلى مراجعة الروح الفلسفية نفسها التي مثّلها سقراط، وتبرر ثورّة الكثير من النخب الفكرية على الفلسفة (ثورة نيتشه على سقراط).

«إن الصورة السيئة عن المرأة بيننا هي التي رسمها الفيلسوف منذ بداية الفلسفة في بلاد اليونان، ثم وجدت عندنا أرضا خصيبة، حتى أنها ارتدت ثوبا دينيا، وأصبحت فكرة «مقدسة «لا يأتيها الباطل وهذا ظاهر عند عمالقة الفكر اليوناني: سقراط، أفلاطون، أرسطو الذين أصبحت فكرتهم جزءا من التراث الفلسفي الذي انتقل إلى العالمين المسيحي والإسلامي...[2]

الدلالات التي يتضمنها النص بشكل صريح، تدفعنا إلى التأمل بغية استنطاق موقف فيلسوفنا من المرأة، فالواقع الذي تعايشه المرأة ليس حقيقة موضوعية مستقلة فرضتها الطبيعة كما يبن لنا الفيلسوف بعد ذلك، بل هي مجرد صورة،

(1) جون لوك والمرأة.مصدر سابق، ص: 8

(2) إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة. مكتبة مدبولي، القاهرة الطبعة الثانية 1996 ص: 5

أنتجها المخيال من خلال التراكمات الفكرية التي أنتجها بالجمع بين هزيل الأفكار، وخصوصا التي قدمها الفلاسفة، الذين منحهم التاريخ والمخيال سلطة المعرفة، ومملكة الحقيقة، فالصورة كنظام ذهني، وكفعل فكري يقوم فيه الذهن باستدعاء معطيات ماضوية، مع العمل على تجريدها وبنائها ذهنيا، فالصورة مخاض لتفاعل بين جملة عوامل ذاتية وموضوعية، فالحقيقة المبنية مجرد استعارات وبناء فوضوي للصور، والصورة التي ارتسمت في المخيال العربي من السوء بمكان، أصبحت فيه المرأة ذلك الكائن الذي يجسد الشر، وأشرّ ما فيه أنه لابد منه، مع وجوب التنبيه إلى أن الفلسفة لم تحدثنا عن الشر قط، بل كانت ولا زالت تحدثنا عن السعادة، «فكانت قراءة الفلسفة لموضوع الشرّ قراءة آثمة «على حد تعبير الأستاذ محمد علي الكبسي[1]، فأصبحت المرأة مصداقا للشر، بعد إبليس.

لا يمثل إبليس وجودا انطولوجيا متميزا، بل هو جملة من الصفات، والدلالات يمكننا أن نطلق عليها الإبليبسية، وهو كما جاء في الموسوعة العربية اسم جامع لمعاني الشر، على اختلاف صوره في ذهن الإنسان، وعلم يدل ببنيته الرمزية وبعده الأسطوري، على ذات تعارض في جميع صفاتها، الصفات الرحمانية والصفات الإنسية التي يرقى بها الإنسان إلى معارج الرشاد والكمال[2].

وقد حملت المرأة مسؤولية الخروج من الجنة لوحدها، في حين أن الخطاب لم يكن مخصصا وموجها للمرأة وحدها، يقول تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آَدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ 35فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ 36 فَتَلَقَّى آَدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ 37 قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ 38.﴾

القراءة البسيطة للآي الكريم تفيد أن علة الخروج لم تكن لاحقة فقط بالأم حواء عليها السلام لوحدهما بل كان الخطاب موجها للمثنى، فلم تكون المرأة هي

(1) مفكر تونسي معاصر له سبعة عشر مؤلفا ومدير مجلة مدارات التونسية

(2) الموسوعة العربية المجلد الأول سوريا ط1 1998 ص 111

القصد؟ ليس الأمر إلا حاجة في نفس يعقوب، والمؤسف أننا نلاحظ وقوع بعض عمالقة الفكر العربي أمثال المرحوم عباس محمود العقاد في شرك الاسرائليات، فنجده يقول بعد أن بعرض الآيات المتضمنة لمضمون القصة، ويؤكد الدلالة التي يريد تقديمها حول المرأة من خلال نص توراتي يشرح به الآية: «...هي القصة الخالدة في الأديان الكتابية. وهي الرمز الخالد إلى طبيعة المرأة التي تتغير، هي تفعل ما تنهى عنه وهي تغري الرجل، وفي كل من هذين الخلقين دليل مجمل على خلائق أخرى مفصلة تنطوي في ذلك الرمز الكبير..»[1]، ويقول في سياق آخر: «وليس في السور الثلاث إشارة إلى ابتداء حواء بالإغراء، أو بالكيد على ما جاء في سورة يوسف، ولكن بعض المفسرين ذكر ذلك في شرح الآيات معتمدا على حفاظ التوراة من بني إسرائيل الذين دخلوا في الإسلام.[2]»

الاستئناس برأي المرحوم العقّاد ليس إلا تأكيدا لما ذهب إليه الأستاذ إمام عبد الفتاح من أن التراث الاجتماعي والإنساني لا يتميّز بالصفاء الكلي لمحتوياته النظرية بل هو مزيج انصهرت فيه الأفكار الدينية والفلسفية في بوتقة واحدة عرفت باسم التراث، يقول: «نجد أن التراث الاجتماعي الذي صاغه الفلاسفة على نحو نظري مجرد، كان أقوى من الفكر الديني الجديد، حتى أنه طغى عليه وطمس معالمه، مع فارق واحد هو أن الأفكار السيئة عن المرأة اكتسبت ثوبا دينيا، وراحت تبحث لها عن أسانيد من العهد القديم فوجدتها في الخطيئة الأولى، خطيئة آدم التي أخرجته من الجنة، وأدخلت الموت إلى العالم، وكان سببها: غواية المرأة.[3]

يعتقد فيلسوفنا أن صياغة التراث الفكري لمجتمع معين، من حياكة الفيلسوف، ورجل الدين، إذ أن تاريخ الأديان ينبئ بالانحرافات المتعددة التي تعرضت لها الديانات السماوية عبر تاريخها، وكثرة الأنبياء والرسل دليل على ذلك، والتواطؤ الذي وقع فيه الفيلسوف مع السلطة الدينية هو علة الصور السيئة التي توارثناها حول المرأة، وللأسف أنها لقنت للمرأة، واقتنعت بها كما يقول الأستاذ في سياق آخر، والتدبّر في الحديث النبوي: «إيّاكم وأبواب السلطان، فإنّه قد أصبح صعبا

---

(1) عباس محمود العقاد، هذه الشجرة، دار نهضة مصر، القاهرة ص: 4

(2) عباس محمود العقاد. المرأة في القرآن، منشورات المكتبة العصرية.بيروت ص.ص 18/17

(3) إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مرجع سابق ص 5

هبوطا».. وإذا رأيتم العالم يتردّد على أبواب الحكام فاتّهموه.. وهذا ينبئ بأن تردّد الفلاسفة على الحكام إضفاء للطابع الشرعي على تصرّفات الحاكم، والأستاذ «إمام» يرجع تواطؤ الفيلسوف إلى طبيعة المنهج والأسلوب الذي يتميز به الفيلسوف، والنص التالي يوضّح أطروحة الكاتب: «.. التفسير الأرجح في نظرنا يعتمد على توضيح العمل الذي يقوم به الفيلسوف، وهو الحفر في التراث الثقافي في عصره بغية الكشف عن الأفكار التي تعدّ بمثابة الركائز التي يعتمدها عليها هذا التراث ثم يتولاها بالنقد والتمحيص فإن صادفت هذه الأفكار هوى في نفسه عمد إلى تدعيمها وتأكيدها، ولا شك أن الآراء المناهضة للمرأة والتي نجعلها ملكية خاصة للرجل كانت نافعة ومفيدة للفيلسوف كما أنها أرضت غروره وكبرياءه، ومن هنا عمل ربّما دون وعي على تدعيمها وسلكها في نظرية فلسفية مجردة»[1].

ومن البديهيات التي لا يختلف حولها احد أن فكر الفيلسوف وأفكاره نتاج لعصره، وثقافاته، فتكوينه المعرفي، القائم على ثقافته الاجتماعية هو المكوّن، والمصدر الأول لآلياته الذهنية، ولأفكاره أيضا، وإذا كانت الروح النقدية هي الفانوس الذي يستنير به الفيلسوف في بحثه عن الحقيقة، فإن المادة والطاقة التي تقوم بفعل الأكسدة للإضاءة تكون مستمدة من التراث نفسه الذي تقع عليه الممارسة النقدية، ولذا نجد لأسس التي يقوم عبها النقد الفلسفي لازالت محطة بحث، ومراجعة، وعلى سبيل المثال لا الحصر نقرأ للحسن بن الهيثم توجيهاته في النص التالي للباحث والمتحري عن الحقيقة، فيقول: «والواجب على الناظر في كتب العلوم، إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أن يجعل نفسه خصما لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره في متنه وفي جميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم أيضا نفسه عند خصامه فلا يتحامل عليه ولا يتسامح فيه...»[2]

فالموضوعية في التعاطي مع المسائل المبحوثة من أهم الشروط الواجب تحققها في الفيلسوف، وإذا غابت هذه الحيثيات، تعلق الحكم بصفة التفلسف على ذلك الباحث، والمشكلة أن المنظومات الفكرية المنتجة عند عمالقة الفكر

(1) إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مرجع سابق ص 9

(2) الحسن بن الهيثم، الشكوك على بطليموس، تحقيق عبد الحميد صبره، دار الكتب 1971 ص ص 3 ـ 5

الفلسفي قي اليونان، وفي الإسلام لم تكن إلا تبريرا لهذه الصورة السيئة حول المرأة، وهي فكرة ساذجة على حد توصيف الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام توهم فيها الإنسان انه امتلك الحقيقة، ـ الحقيقة التي لا تدرك إلا مع الموت ـ حقيقة أن عقل المرأة أقل من عقل الرجل، وتفكيرها يغلب عليه العاطفة والانفعال، وأحكامها يسيطر عليها الاندفاع والتهور، وتنقصها الرؤية والتدبر، فلا الدين يقول شيئا منت ذلك، ولا العلم يعترف به، ولا التاريخ يشهد بصحة شيء منه[1].

مشروع الأستاذ عبد الفتاح إمام، والمعنون بالمرأة في الفلسفة، ينم عن مشاركة وجدانية، وثقافية للأستاذ إمام مع الإنسان الأول على قاعدة اعتبارها المنتج الأول للرجل أو للجنس الثاني كما تصطلح عيه سيمون دي بوفوار، فالألم الذي تعايشه المرأة لا تعاني منه وحدها، بل يتحمل تبعته الرجال أولا والأجيال ثانيا، فتهميش المرأة، واستعبادها عبر التاريخ وراء كل تدني للمستوى الفكري والأخلاقي، يقول: «الواقع أن الحملة التي تشن ضدّ عقل المرأة والزعم بعدم قدرتها على التفلسف، والقول بأن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلاسفة من الرجال هذه الحملة تتغافل الدور البارز الذي تلعبه الظروف الاجتماعية والدينية..واستعباد الرجال للنساء وسيطرتهم عليهن طويلا، وما ترتب على ذلك كله من عدم إتاحة الفرصة للنساء للتعليم، وإظهار قدراتهن العقلية.[2]

ومن بين الملاحظات التي أثارها الأستاذ حول مسالة المرأة الاختلاف بين المفكرين حول مرجعية الدونية والضعف عند المرأة، وقد تباينت هذه المدارس في تفسير علة هذا الضعف، وقد تجاوزت المسألة الحدود الشكلية إلى العقل نفسه: «الضعف الظاهر..هل هو جزء من طبيعتها، أعني أنها خلقت على هذا النحو ام انه شيء فرضه عليها المجتمع.... وامتدّ الضعف ليشمل القوى العقلية، والإمكانات الذهنية، والمهارات..[3].

يكشف الأستاذ عن وجود مدرستين، ويذكر ذلك في النص التالي: «الواقع أن

---

(1) إمام عبد الفتاح إمام، نساء فلاسفة، مكتبة مدبولي، مصر 1996 ص: 13 (د.ط)

(2) مرجع سابق ص: 19

(3) إمام عبد الفتاح إمام، لوك والمرأة، مرجع سابق ص: 9

المواجهة بين الطبيعة والمجتمع قديمة قدم الفلسفة ذاتها، فقد بدأت عند اليونان وقسمت الفكر اليوناني فريقين: أنصار النسبية والمجتمع (وهم السوفسطائية) وأنصار الطبيعة والمطلق (وهم عمالقة الفكر اليوناني في العصر الذهبي..وكان المعلم الأول من أكبر أنصار الطبيعة التي لا تفعل في رأيه ـ شيئا باطلا ولا تكذب ـ وهي التي جعلت من المرأة مجرد «هيولي «في حين أنها جعلت الرجل هو الصورة، ومن ثم كان هو الأعلى بحكم الطبيعة لا بحكم العرف أو العادات والتقاليد وما إلى ذلك، وبما أنها جعلت الرجل الأعلى فقد جعلت من المرأة الموجود الأدنى.»[1]

وهي الإجابة التي تبنتها المدرسة الأولى، ويمثلها مجموعة الفلاسفة انحازت إلى «الطبيعة التي جعلت المرأة على هذا النحو من الضعف والنقص، يقول: «إذا كان أفلاطون قد لخص من الناحية الفلسفية وضع المرأة اليونانية على نحو ما كان قائما في مجتمعه، فإن أرسطو قد قنن هذا الوضع عندما بذل جهده ليضع نظرية فلسفي عن المرأة، يستمد دعامتها الأساسية من الميتافيزيقا، ثم راح يطبقها في ميدان البيولوجيا، والأخلاق والسياسة بعد ذلك، ليثبت فلسفيا صحة الوضع المتدني للمرأة الذي وضعتها فيه العادات والتقاليد اليونانية[2].

أما الإجابة التي يستسيغها أستاذنا، فتتمثّل في موقف المدرسة السفسطائية من المسألة، والتي يتحمّل فيها المجتمع والتاريخ مسؤولية ذلك، وهي إجابة نراها عين الصواب والحقيقة، فالقول بضعف المرأة هو ضعف للإنسان ككل، ولا نريد في هذا البحث إثارة ذلك الجدل الذي لم يتحرك كما ذكر أستاذنا إلا لتبرير وضع معطى أو كبت في النفس دفين ـ إلا حاجة في نفسه قضاها ـ فالطبيعة دوما تكون ذلك المتهم الصامت، فالهروب من الموقف، يؤسس دوما بالرجوع إلى تحميل الطبيعة مسؤولية الوضع، الذي لم تساهم فيه الطبيعة بشيء قط، فالجميل لا يخلق إلا جميلا، والقبح لا يكون من الجميل بل من له القابلية لفعل القبيح، وهو الإنسان بدلالتيه رجلا كان أم امرأة، ولا نريد أن نقع في حبال الأشكلة التي لفت هذه المسألة في تاريخ الفلسفة، وإن كنا نعتقد بأن طبيعة الأشكلة في

(1) امام عبد الفتاح امام روسو والمراة ص 187

(2) إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي القاهرة ط/1 ص: 7

الفلسفة تحتاج هي أيضا لمراجعة، فالقصد الأول عند الإنسان كان الحقيقة، وليس الاختلاف، وقد كانت الحقيقة معروضة في عدة أطباق: دينية، اجتماعية، فلسفية، أما الاختلاف فليس كما تعودنا رحمة، بل هو في الحقيقة نقمة، وبساطة الحقيقة تكون في الابتعاد عن تعقيدات الذات الفردية والجماعية.. فالفرد ابن بيئته، إنها البيئة الثقافية التي كوّنها المجتمع بنفسه، وارتضاها لأحفاده، والمؤسف أن تكون معتقداته الحاصلة من خلال تجربته الشخصية هي المادة المعرفية والسلوكية المقدمة في حصص التعليم والتربية، فموقع المرأة في المخيال الشعبي نتاج لهذه العادات والأعراف، والعودة إلى الأصل تكشف مدى الانحرافات الفكرية التي عايشتها البشرية.

يعتمد إمام عبد الفتاح إمام على مجموعة من الحجاج في إثبات بطلان الموقف القائل بدونية المرأة.

أولا: التقاطع القائم بين نظرة الدهماء والتصورات التي قدّمها أرسطو حول المرأة، وهذه تثبت أحد الأمرين، إما أن يكون المعلم الأول تلميذا لهؤلاء العامة أو يكونون هم تلامذته، على قاعدة الموقع الذي احتله أرسطو في التفكير البشري، فإذا كان الاسكندر قد حاول الاستيلاء على العالم بقوته، فقد حاول كل من أرسطو وهيغل Hegel السيطرة على العالم بعقله، فالمعلم الأول لم يكن في الواقع إلا منظرا للواقع الأثيني، وقد استطاع هذا التنظير تبعا لمعايير الطبيعة البشرية، المعايير القائمة على استساغة المعطيات والأحكام، والوقوف عند ملكة البقرة، ملكة اجترار الأحكام.

ثانيا: يضع الأستاذ في العدد الرابع من السلسلة نساء فلاسفة مقدمات استدلالية سعى من خلالها الى دحض الحجج التي اعتمدها الفلاسفة، واستساغتها الشرائح الاجتماعية عبر التاريخ، فالتمثيل بنماذج من النساء اللائي تركن أثرهن على تاريخ الفلسفة، وساهمن من قريب أو من بعيد، فهو يستأنس بالمنهج العلمي في ذلك: «هناك قاعدة علمية في فلسفة العلم تقول إن الظاهرة السلبية الواحدة أهم عشرات المرات من آلاف الظواهر الإيجابية:فلو أنك جمعت آلافا مؤلفة من قطع الحديد التي تتمدد بالحرارة، ثم عثرت على قطعة لا تتمدد مهما

وضعت في النار، كانت القطعة السلبية الواحدة (التي لا تتمدد) أهم من آلاف القطع الإيجابية التي جمعتها؛ ذلك لأنها سوف تبطل، في الحال، القانون الذي يقول: «إن الحديد يتمدد بالحرارة»

يريد إمام عبد الفتاح من خلال هذه القاعدة إلى بيان الدلالة التي تثبت بأن وجود حالات من النساء الفلاسفة في تاريخ الفلسفة يدحض الدعوى القائلة بدونية المرأة، وعجزها عن التفكير السليم، إذ أن التفلسف كنمط معرفي عال، ومتميز معيار كاف لبيان عمق الفكر عند تلك الشريحة، فإبطال فكرة وجود نساء فلاسفة يثبت صحة الدعوى، ومادمنا غير قادرين على إثبات العكس فإن ضعف حجة الخصم تبقى قائمة.

ثالثا: «علينا أن ننتبه جيدا إلى أننا بذلك نريد أن نستبعد العبارة التي تتردد كثيرا، والتي تقول «إن لكل قاعدة شواذ «ـ فهي عبارة يرفضها التفكير العلمي السليم، فلا شذوذ في القانون، بل لا بد أن تندرج تحته جميع الظواهر التي يقوم بتفسير ها. ويبدو أن عبارة «لكل قاعدة شواذ» ابتكرها النحاة عندما عجزوا عن إدراج كلمات معينة في القاعدة اللغوية التي وضعوها فاكتفوا بهذه العبارة.

يقصد الأستاذ من التسليم بهذه القاعدة أن قاعدة الشاذ لا يقاس عليه، قاعدة شاذة في عرف العلم فهي لا علمية ولا أخلاقية، والقول بوجود التفلسف والتميز الفكري عند البعض من النساء قول لا ينطبق على عموم النساء قول فيه من الحيف والجور بحق المرأة أولا والحقيقة ثانيا.والعقل البشري يبتكر آليات دوما للدفاع عن هيمنته الذكورية التي وجد نفسه فيها، والسكوت عن الحالات التي برزت فيها المرأة عبر التاريخ مخز فعلا، فالقرآن الكريم يظهر حكمة الملكة بلقيس عندما أرسل النبي سليمان كتابه إليها..ولكن الاتجاه العام في تفسير التراث بدءا بالأساطير التاريخية كجزء منه، تعبر عن أشواق الإنسان وأمانيه طمس الصورة الايجابية المشرقة للمرأة التي تحاول ان تتجاوز قدرها ليبرز لنا الوجه الآخر للصورة..وكم هي مخيفة ومرعبة.[1]

(1) خديجة صبار، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة، إفريقيا الشرق المغرب 1999 ص: 08

أفلاطون وأنثى المخيال:

المحطة الأولى في معرفة العلاقة بين الفيلسوف والمرأة تبدأ مع سقراط وأفلاطون على قاعدة الافتراض القائل بأن تأريخ التفلسف بدأ مع الإغريق، وإن كانت الحقيقة في الافتراض المهجور والمسكوت عنه، فالتفلسف يلازم الوجود الإنساني، والشرق مهد الحضارة البشرية الأول، ووراء كل تفكير أو بحث علمي.

وحتى لا نخرج عن مسار البحث فإننا سنبقى مع عمالقة الفكر الإغريق، ومن المؤكد أن موقف أفلاطون لا يتعارض روحا أو شكلا مع موقف أستاذه سقراط، واختلاف الباحثين حول موقف الفيلسوف أفلاطون من المرأة لم يكن نابعا من عجز في فهم وقدرات الباحثين بل كان عجزا عند الفيلسوف نفسه، رغم أن الإشارات والملاحظات التي قدمها هيرودوت خلال زيارته لمصر تخبر بالبعد الحضاري الذي كانت تعرفه المرأة في مصر خلافا للوضعية المتردية التي كانت تعيشها في اليونان.

وفلسفة أفلاطون تتأرجح بين الموقف الأثيني والاسبرطي من المرأة، وهو على حد تعبير الأستاذ مصطفى النشار «بمنطق فلسفته المثالي الداعي إلى التحرر من الجسد وشهواته كان اقرب إلى اعتبار المرأة رمزا للشهوة، ومن ثم يمكن أن ننظر إلى موقفه من المرأة فيما يرى بعض المحللين على أنه كان اقرب إلى موقف الكاره يعنيه حقا تحريرها والدفاع عن حقها في الحرية والمساواة[1]».

والقول بمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة عند أفلاطون فلم يكن في الأصل إلا مغالطات لغوية ومنطقية، توحي في ظاهرها بالعناية بالمرأة، وتكريمها، بل في حقيقة الأمر كانت مقدمة للدعوة إلى شيوعية النساء التي هي في الحقيقة ليست إلا امتهانا لحقوق المرأة الطبيعية والثقافية، فاستثمار المرأة في وظيفة التفريخ، بأسلوب أفلاطون أو غيره ليس إلا إقرارا بدونية المرأة.

أرسطو والمرأة:

الأثر الذي تركه المعلم الأول في بناء الصورة السيئة للمرأة يحاكي أثره في

(1) مصطفى النشار، مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون، دار قباء، مصر ص:47 (د.ط.ت)

الفكر البشري كله، فالحضور الأرسطي وطبيعة السلطة التي أثقلت كاهل التفكير، وقيدت الحريات والقابليات التي جبل عليها العقل البشري لا تحتاج إلى بيان، فإذا كان كل من الاسكندر ونابليون قد حاولا السيطرة على العالم بقوته، فقد حاول كل من أرسطو وهيغل السيطرة على العالم بعقله على حدج تعبير احد الشعراء الألمان، وبما أن موقفه من المرأة كان جزء كن نسقه الفلسفي ومنظومته المنطقية، فإن الدفاع عن الموقف لم يكن غريبا على المريدين في دفاعهم عن موقف معلمهم من المرأة، فلا يكون أقل واجب يلتزم به المريد، وبما أن المضمون الفكري لفلسفة أرسطو لم يكن متجاوزا لمعطيات عصره، فالتصور السالب للمرأة لجميع حقوقها الطبيعية والاجتماعية، والذي كان متوارثا، بقي هو هو مع تأسيس فلسفي، يلخص الأستاذ موقف أرسطو قائلا».. قد وضع نظرية فلسفية متكاملة تتألف عناصرها من: هيراركية في الكون أي مراتب تصاعدية للموجودات بحيث يكون بعضها أعلى من بعض، لما كان المجتمع البشري جزءا من هذا العالم، فهناك هيراركية بين الشعوب اعني داخل الجنس البشر ينفسه، فمن الشعوب ما هو أعلى، ومنها ما هو أدنى..وداخل الشعب اليوناني نفسه هناك مراتب.. فإذا كان هناك من يظن أن الناس سواسية وانه يتساوى في ذلك رجل الدولة، ورب المنزل والسيد والعبد والمرأة والرجل لأنهم جميعا بشر، فهم في ذلك واهمون.) وكتاب الأستاذ أرسطو والمرأة يغني عن الكثير من الأحكام التي سندلي بها في هذا المقام.

لوك وروسو والمرأة:

حقيقة نجد أن الموسوعة التي أنجزها الأستاذ هي عمل جبار، إذ أن إنجاز موسوعة يقتضي تضافر الجهود بين فرق من العلماء والأكاديميين، فهو بحق مدرسة وفريق علمي بأكمله، والحديث عن جون لوك وجان جاك روسو يستبطن الكثير من السخرية المضمرة، فالأستاذ يتعاطى معهم بصفتهم رواد الحرية، والأخوة، والمحبة، ولكن دأب الفلاسفة في توظيف الأغاليط في إيهام المتلقي، من خلال توظيف أغلوطة تجاهل المطلوب، ومن مظاهر التغليط الفلسفي، التلاعب بمضمون الإنسان، إذ سعد الجميع بتلك العبارات الرنانة، والتي تتغنى بحرية الإنسان والمساواة و... يقول متحدّثا عن روسو: «..علينا أن نلاحظ بدقة

إن كلمة الناس أو البشر التي يستخدمها بكثرة أو حتى كلمة الإنسان (وهي كلمة مضللة) التي كثيرا ما تخدعنا لا يقصد بها هنا سوى الرجل المساواة بين الرجال، والحرية للرجال، والعدالة من اجل الرجال وعبارة: ولد الإنسان حرا وهو الآن مكبل بالأغلال في كل مكان لم تكمن تعني البشر جميعا رجالا ونساء، بل تقتصر على الرجال فحسب».[1]

يؤسس جون لوك موقفه من المرأة من خلال نظريته في الملكية، فالقواعد التي تؤسس حقوق التملك تبنى على قاعدة الاحتياج، وبما أن المرأة تابع للرجل انطلاقا من التراث الاجتماعي والديني، فخي مصداق الضعف، يقول: «هناك مبدأين رئيسيين يحكمان نظرية «لوك» عن الملكية والمرأة هما ضعف بنية المرأة، فالرجل بما له من قوة بدنية «هو الأرقى والأقدر «أن المرأة أقل من الرجل من حيث «الفهم والإدراك «فإذا كان أساس الملكية الخاص هو الجهد والكد التعب.. الخ.الأمر الذي لا تطيقه المرأة ولا تقدر عليه، وإذا كانت ملكية الأرض وفلاحتها هو الأساس في باقي أنواع الملكية، وهو ما يحتاج إلى جهد وتعب وقوة عضلية لا تملكها المرأة لهذه الأسباب كلها كانت الملكية أساسا هي ملكية الرجل، ومن هنا فقد كان تركيز لوك على ضمان حق الرجل في الملكية...[2] من هنا يتبين لنا مراوغة الفيلسوف في الخطاب.

أما روسو فالدونية هي خاصية المرأة الأولى عنده، فعليها أن تسلم بأنها ادني من الرجل... وقد أوجدت المرأة في مرتبة ادني، والطبيعة التي لا تفعل شيئا باطلا «قد جعلت الأدنى (المرأة) في خدمة الأعلى (أي الرجل) هذا هو القانون الساري في الطبيعة وفي المجتمع في وقت واحد، ولهذا نراه يقول «لصوفي sophie» وهو يعدها لتكون زوجة لإميل: «عندما يصبح إميل زوجك، فانه سوف يصبح سيدك، تلك هي إرادة الطبيعة، ومن ثم فينبغي عليك طاعته... فمن مقتضيات قانون الطبيعة أن يكون النساء تحت رحمة أحكام الرجال من اجل أنفسهن، ومن اجل أولادهن..»

واستئناس فيلسوفنا إمام عبد الفتاح إمام بالفيلسوف الانجليزي جون ستوارت

(1) امام عبد الفتاح امام، روسو والمرأة، مرجع سابق ص 9

(2) امام عبد الفتاح امام، روسو والمرأة، مرجع سابق ص 128

مل في العدد الخامس من الموسوعة يحمل كثيرا من الدلالات منها: تأثر (مل) بشخصية زوجته هارييت تايلور Harriet Taylor، والتي تميزت بعبقريتها، ونفاذ بصيرتها، إذ طرحت مع جون س مل مسالة المرأة، وكانت النتيجة الاتفاق الثنائي بينها وبين الفيلسوف على الدفاع عن المرأة، فكان مقالها تحرير النساء، وكان كتاب ستوارت مل استعباد النساء.

يدين مل المبدأ الذي أقيمت عليه العلاقات الاجتماعية، وكشف عن فساده، وفساده ظاهر في أسسه وجذوره، ويوضح لنا إمام عبد الفتاح موقف مل في قوله: «يقوم ـ مبدأ تنظيم العلاقات الاجتماعية ـ على أساس تبعية أحد الجنسين النساء للجنس الآخر، وهو مبدأ ينبغي هدمه ليحل محله مبدأ المساواة الكاملة التي لا تسمح ببوجود ميزة لجانب على جانب آخر، ويرى انم بدا التبعية واسترقاق النساء الذي يعوق تقدم المجتمع ويمنعه من التطور، تغلغل في نفوس الرجال على نحو يجعل من الصعب مناقشته مناقشة عقلية..[1]

تلك مجموعة من شذرات انتقيناها من موسوعة الفيلسوف إمام عبد الفتاح إمام لتسليط الضوء على الوجه الخفي للفيلسوف، وخصوصا المعلم الأول الذي عمل على تأسيس نظري، ومنهجي لفكرة الاستعباد، وقوله بضرورية الاسترقاق يؤيّد الحكم الذي نضفيه على مشروع أرسطو الفلسفي، ولا نريد بهذا الحديث القدح في العبقرية الأرسطية، بل الهدف هو الإقرار بمبدأ النسبية، وقابلية النظريات مهما كان أصحابها للنقد، فالفيلسوف يبقى ابن عصره، ومرآة لثقافته، وما نستخلصه أيضا من مشروع الأستاذ أن الحديث عن الآخر لا يحق لأحد مهما كانت شخصيته حتى ولو كان مالكا لهالة الفيلسوف، أو رجل الدين، فالقول بحرمان ودونية الكائن لا ينم إلا عن رجعية، لا تهدف إلا لتكريس التخلف والحيف، والمبدأ الواجب تكريسه في التعاطي مع مسائل الغير هو الاحترام.

(1) جون ستوارت مل، استعباد النساء، ترجمة: إمام عبد الفتح إمام، دار التنوير، بيروت 2009 ص 11

العقلانية الدينية عند عرفان عبد الحميد

أ.م.د.عارف عبد فهد
الجامعةالمستنصرية/ كليةالآداب
/ قسم الفلسفة

تمهيد:

سأتناول في ورقتي هذه الحديث عن أحد العلامات المضيئة في تاريخ الفكر الفلسفي في العراق المعاصر، وعلم من اعلام المشهد الفلسفي العراقي المعاصر، ألا وهو الأستاذ الدكتور عرفان عبد الحميد من خلال تسليط الضوء على أهم المعالم والنشاطات التي أسهم من خلالها في اثراء وتحديد معالم المشروع النهضوي العربي الاسلامي. حيث يقف أساتذة الفلسفة اجلالا واحتراما أمام فترة مضيئة للمشهد الفلسفي العراقي المعاصر الذي كانت ولا تزال أكاديميات العراق تزدهر به من خلال خصوبة العطاء والحضور الانساني لأعلام الفلسفة في العراق المعاصر وعلى رأسهم حسام الالوسي ومدني صالح وياسين خليل وعرفان عبد الحميد وكامل الشبيبي وجعفر آل ياسين وناجي التكريتي ويوسف حبي وعبد الامير الأعسم وعلي الجابري وحسن العبيدي وعبد الستار الراوي ومحمد جلوب فرحان وسواهم، فهم أسس الفلسفة في العراق المعاصر.

وقد توزعت خطوات البحث الى ثلاث مباحث، جاء في المبحث الأول عرض لسيرة حياته ونتاجه الفكري، وفي المبحث الثاني تناولت بيان لأبرز ارأئه ومواقفه في العديد من القضايا والمشكلات الفلسفية، والتحديات الفكرية المعاصرة التي تواجهها أمتنا وفكرنا الاسلامي في العصر الراهن، وبعض منها مشروع بحث مستقبلي ان شاء اللّه.

اما المبحث الثالث فهو محاولة لتأصيل المنهج النقدي لدى عرفان عبد الحميد ووضعنا له عنوان: العقلانية الدينية عن عرفان عبد الحميد.

المبحث الأول: سيرة حياته ونتاجه الفكري:

أولا: السيرة الشخصية:

أحد العلامات المضيئة في تاريخ الفكر الفلسفي في العراق المعاصر، وعلم من أعلام المشهد الفلسفي العراقي المعاصر، هو عرفان عبد الحميد فتاح، عاش في الفترة من 1933 ـ 2007 م ولد في كركوك سنة 1933 م، وعاش في بغداد ـ اليرموك، حاصل على البكالوريوس في علوم الشريعة وشهادة الدكتوراه في الفلسفة الاسلامية من جامعة كمبردج سنه 1965 م.

بدأ عمله الجامعي أستاذا للفلسفة في آداب بغداد، وكذالك عمل في بعض الجامعات العربية والاسلامية حيث عمل أستاذا بجامعة الكويت سنة 1976 و1977 م وأستاذا بقسم الفلسفة بجامعة آل البيت في الاردن، وأستاذا بقسم أصول الدين والأديان المقارنة بكلية معارف الوحي والتراث في الجامعة الاسلامية بماليزيا..... الى ان توفاه اللّه سبحانه سنة 2007 م.

ومن المهام أو المناصب التي تولاها: أمينا «عاما «لمنظمة المؤتمر الاسلامي الشعبي التي كان مقرها في بغداد ـ الاعظمية حتى سفره خارج العراق سنة 1994 م. ورئيس قسم الفلسفة في كلية الآداب جامعة بغداد في بداية الثمانينات.

وقد ناقش وأشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه حيث تخرج على يديه العديد من طلبة الدراسات العليا في العراق والبلدان العربية الاسلامية.

ثانيا: نتاجه الفكري أو تراثه العلمي والفلسفي:

أثرى عرفان عبد الحميد المكتبة العربية والأسلامية بالجديد من الدراسات والبحوث والأراء الفلسفية طوال نصف قرن تقريبا»، وكانت معظم مؤلفاته موجهه الى بيان قضايا أساسية في الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام والتصوف ومقدمات الفلسفة والأستشراق والحركات الهدامة، والحداثة وسواها، ومن ابرز تلك المؤلفات والدراسات والبحوث مايأتي:

1 ـ دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، الطبعة الأولى سنة 1968 م.

2 ـ التصوف صفا ومشاهدة. مجلة كلية الأداب ـ جامعة بغداد العدد (15) سنة 1971 ـ 1972 م.

3 ـ الفكرالعربي الاسلامي ومناهج دراسته، مجلة الثقافة العربية العدد (8) السنة الثالثة آب 1976 م. وكذلك نشر في مجلة أفاق عربية العدد 8 السنة الخامسة 1980م.

4 ـ الامام الغزالي دراسة في المنهج، مجلة المجمع العلمي العراقي الجزءان 3 و4 المجلد (32) بغداد 198

5 ـ المستشرقون والاسلام دار المكتب الاسلامي للطباعة والنشر ـ عمان الاردن ط 3، 1983 م. كذلك مطبعة الأرشاد ـ بغداد 196.

6 ـ الفلسفة في الاسلام دراسة ونقد، دار التربية للطباعة والنشر ـ بغداد. بدون تاريخ.

7 ـ المدخل الى معاني الفلسفة، دار الجيل ـ بيروت، دار عمار ـ الاردن سنة 1989 م.

8 ـ دراسات في الفكر العربي الاسلامي: ابحاث في علم الكلام والتصوف والاستشراق والحركات الهدامة 1991 م.

9 ـ نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الاسلامي ـ بيروت 1974 م.

10 ـ العقيدة الاسلامية وأثرها في وحدة الثقافة العربية الاسلامية، سنة 1994 م.

11 ـ منهج المتكلمين دراسة وتقويم، سنة 1996 م،

12 ـ اسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب، سنة 1996 م.

13 ـ خصائص المنهج العلمي ومقاربيته في القرآن الكريم، سنة 1997 م.

14 ـ المرتكزات الأساسية التي حفظت للأمة وحدتها، سنة 1997 م.

15 ـ الأطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن الكريم سنة 1998 م.

16 ـ مناجاة فكرية بين حجة الاسلام الغزالي وخادم القرآن الشيخ النورسي، سنة 1998م.

17 ـ الفكر الديني المعاصر وتحديات الحداثة سنة 2001 م.

18 ـ الحرية في العقل الكلامي والفلسفي الاسلامي، نة 2002م.

19 ـ في التصوف المقارن ملاحظات منهجية، سنة 2003 م.

20 ـ الوسائل الثقافية الى تحقيق وحدة المسلمين، مجلة وحدة الأمة، السنة الأولى العدد الأول يونيو 2003 م. المعهد العالمي لوحدة المسلمين ـ ماليزيا.

21 ـ نقد ابن خلدون للتصوف، مجلة الرسالة الاسلامية، العراق العددان 170 و171 سنة 1984م.

22 ـ الوحدة والتنوع في حضارة المسلمين.

23 ـ المدرسة العراقية: علم الكلام الفلسفة والتصوف ضمن موسوعة حضارة العراق، دار الحرية للطباعة ـ بغداد 1985 م، جزء 8.

24 ـ خصائص التجربة الصوفية، مجلة الرسالة الاسلامية ـ بغداد، العددان 194 و195 حزيران ـ تموز 1986 م.

25 ـ وله كتاب حول اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، دار عمار ـ الأردن، دار البيارق ـ بيروت، الطبعة الأولى 1997م.

26 ـ وله أيضا محاضرة حول العولمة والعالم الاسلامي ألقاها بوصفه الضيف الرئيسي للندوة التي عقدها المعهد العالمي للفكر الاسلامي مع جامعة آل البيت بالاردن في عام 2006 م.

فضلا عن العديد من الكتب والدراسات والبحوث التي لم نأتي على ذكرها، والتي لم نستطيع الحصول عليها لاسيما أسهاماته العلمية في المؤتمرات والندوات في العديد من الدول العربية والاسلامية.

المبحث الثاني: الخطوط العامة لأرائه وفلسفته:

لم تقتصر قراءة عرفان عبد الحميد في دراساته وبحوثه على الأهتمام بالفلسفة والتصوف وعلم الكلام وتاريخ الأديان فحسب وأنما كانت له اهتمامات كبيرة ورؤى فكرية نقدية من بعض القضايا والمشكلات الفكرية المعاصرة التي

تواجهها امتنا الاسلامية، نستعرض بعض منها لنتعرف على الخطوط العريضة لأرائه وفلسفته ومنها:

1 ـ موقفه من العلوم الحديثة في موقفها من النبوة:

ينبه عرفان عبد الحميد الى أمر هام جدا في موقف العلم الحديث من النبوة بأنه من دواعي الالتباس الخطر ان يحلل ويناقش الوحي بالطريقة العلمية الحديثة، وذلك لأن منطق الوحي لا يشبه ولا يمكن قياسة بمنطق العلم التجريبي. متفقا في ذلك فيما ذهب اليه محمد اقبال صاحب كتاب تجديد التفكير الديني في الاسلام، بأن دائرة الخبرة الدينية تختلف في مضمونها عن حقول المعرفة الأخرى كليا، ومن ثم تطبيق احكام العلم التجريبي عليها أمر يدعو الى الالتباس الخطر، فأن الوحي ليس معرفة مكتسبة بطرق الاستقراء والاستنتاج أو التحليل والتركيب[1]

وكلاهما يحتذي بالفيلسوف الغزالي في ذلك، فهو الأمر الذي نبه اليه الغزالي من قبل، بأن النبوة اجتباء واصطفاء من اللّه سبحانه ولا تحصل عن طريق الممارسة والاكتساب.

2 ـ موقفه من المستشرقين (التبشير الغربي):

لقد رد عرفان عبد الحميد على دعاوى المستشرقين في توجههم لتشويه صورة الاسلام والقرآن والنبي حيث يقول ((ليست في حقل الدراسات الأنسانية دائرة سادتها الفوضى وعمها الاضطراب وعمل فيها الحقد والتحامل المقيت كدائرة الدراسات الاسلامية في الغرب، ذلك لأن الاستشراق كمنهج وكمحاولة فكرية لفهم الاسلام، عقيدة وحضارة وتراثا.[2]

كان دافعه الأصيل كما جاء عن محمد البهي: ((العمل من أجل أنكار المعوقات الثقافية والروحية في ماضي هذه الأمة والتنديد والاستخفاف بها))[3].

---

(1) عبد الحميد: د. عرفان: دراسات في الفرق والعقائد الأسلامية، دار التربية، مطبعة أسعد بغداد 1977م ص86 ـ 87 هامش رقم (68).

(2) عبد الحميد فتاح: د. عرفان: التراث العربي الاسلامي والاستشراق الأوربي،كتاب رحلةفي الفكر والتراث، اصدرته جامعة بغدادفي استقبال القرن الخامس عشرالهجري،مطبعة جامعةبغداد 1980م، ص30.

(3) البهي: د. محمد: المبشرون والمستشرقون في الأسلام مطبعة الأزهر ص1 نقلا عن د. عرفان عبد الحميد: المستشرقون والأسلام ص 3 والتراث العربي الأسلامي والاستشراق الأوربي ص 70.

وينبه عرفان عبد الحميد الى ان الدافع وراء انشاء مراكز الدراسات العربية الاسلامية في الغرب لم يكن علميا منذ البداية، بل كانت الغاية منه والهدف دينيا تبشيريا هدميا.[1]

ويكشف بأن الغاية المقصودة من هذه الدعاوي التي تتجاوز كل صور الموضوعية والنظرة العلمية السوية تحقيق جملة اهداف تخدم مجتمعة مصالح الغرب المادية والثقافية، وذلك عن طريق تثبيت فكرة التبعية والتقليد في أذهان العرب والمسلمين:

1 ـ قصد ربط المنطقة ثقافيا وحضاريا بدوائر الغرب ومصالحه الاستعمارية.

2 ـ ومن اجل القضاء على ماضي الأمة والتنديد بعقيدتها والاستخفاف بمنجزاتها الحضارية وقتل الشعور بالذات عن طريق سلسلة محاولات مشبوهة استهدفت محق التراث وأ برازه في صورة فكر تلفيقي مشوه[2].

و يجلي حقيقة الاستشراقفي انه كمنهج عقلي لقاح من أبوين غير شرعيين هما التبشير الذي خطط له، والاستعمار الذي غذاه، لتقويض أركان العقيدة الاسلامية واحلال تصورات ومفاهيم مناهضة لهذه العقيدة... وخلق جيل يتنكر لتراث هذة الأمة، وليسهل عندها (اقتحام) غزو المجتمع الاسلامي بالفكر والمبادئ والمفاهيم والتصورات الغربية على دين الأمة وعقيدتها. [3] وتسميم العقل الغربي ضد العالم الاسلامي عن طريق تفسير التعاليم والمثل العليا الاسلامية تفسيرا خاطئا متعمدا.[4]

وينبه الى ان استمرار هذا الحقد القديم ضد الاسلام قائما بطريقة لا شعورية، بالرغم من ادعاء المستشرقين المعاصرين بأن ابحاثهم أتخذت شكل الموضوعية والتجرد عن الأهواء والأخذ بأسباب البحث العلمي [5]..

ويذكر ان ما يفكر الغربيون فيه ويشعرون به نحو الأسلام اليوم، متأصل في

---

(1) عبد الحميد فتاح: د. عرفان: المستشرقون والأسلام مطبعة الارشاد بغداد1969 ص 13، وأيضا له: التراث العربي الاسلامي والاستشراق الاوربي ص 70.

(2) عبدالحميد: د. عرفان: التراث العربي الأسلامي والاستشراق الأوربي ص 80.

(3) عبدالحميد: د. عرفان: المستشرقون والأسلام ص22.

(4) عبدالحميد: د. عرفان: المصدر السابق ص11.

(5) المصدر السابق ص 694.

انفعالات وتأثيرات ترجع الى خبرات سابقة عميقة الجذور في الفكر الأوربي فهي تعود الى فترة الحروب الصليبية والقرن الذي سبقها مباشرة[1].(4)

يناقش الدكتور عرفان نوعا واحدا من الوحي ويتشكك فيه وينتقد ويرمى بالتضارب والتدافع، ويصان الأخر ويقال انه بديهي التسليم.[2].

وبالرغم من تأثيره على أصالة الفلسفة الاسلامية يعترف بوجود ضعف في حركة الابداع الاسلامي ويعزو أسباب ضعف حركة الأبداع والتأصيل الفلسفي تلك وخمودها في تراثنا العربي الاسلامي لا سيما بعد انطلاقتها الرائعة في عصر الازدهار الى سببين رئيسيين احدهما مشرقي والأخر مغربي وكلاهما ناتجان عن الانحسار كما سنرى:

الأول: أنهيار السيادة وأنحسار المد الاسلامي في المشرق بسقوط عاصمة العلم والمعرفة والحكمة دار السلام بغداد وذلك في العاشر من شباط سنة 1258 م عندما زحفت جحافل هولاكو التتري حفيد جنكيز خان على المدينة.

الثاني: زوال الحكم العربي الأسلامي وأنهياره في المغرب العربي ودلك بسقوط قرطبة ـ لؤلؤة الاندلس ـ في اليوم التاسع والعشرين من حزيران سنة 1237م وذلك على ايدي برابرة النصارى كما جاء عنه.[3]

والى جانب ذلك هناك ثمة عوامل اخرى ساهمت في ركود الحركة العقلية:

ومنها: ردود الفعل السلبية العنيفة التي رافقت وتولدت عن هجمة الغزالي (ت 505هـ)على التراث الفلسفي بخاصة في جوانبه الألهية، ولقد فتحت هذه الحملة أبواب النقد والتشنيع على الفلسفة من بعده. وسبب هذه الحملة الى تحول التيار الفلسفي بنهجه العقلي والمنطقي الى منهج حدسي صوفي عرفاني يعتمد الكشف والبصيرة والألهام كوسائل للمعرفة [4].

(1) المصدر السابق ص4.

(2) ينظر: عبد الحميد: د. عرفان: المصدر السابق ص 286 ـ 287. هامش (68)

(3) أنظر: د. عرفان عبد الحميد: الحياة العقلية في التراث العربي الأسلامي دراسات عربية وأسلامية العدد الأول السنة الأولى 1982م ص 247.

(4) المصدر السابق، ص 248.

وهكذا أصبحت الحكمة المؤسسة على الاشراق الألهي والفيضي الرباني، والمدد الروحاني طريق الفهم الصحيح واليقين الصادق والحقيقة المطلقة في حين أصبحت المعرفة الفلسفية المؤسسة على المنطق والاستدلال والبرهان طريقا ينتهي بل ويؤدي لا محالة الى الحيلة والاضطراب والشك والندم واليأس والقنوط[1].

و يحدد رأيه من كل ما سبق بأن هذا التحول عن المنهج العقلي أفضى بطبيعته الى معرفة أنسانية تحمل معها قابلية النماء والتجدد، من حيث أنها تخضع للنقد والتوجيه والمراجعة بأعتبار أن قضاياها عامة، مما يكمن للعقل ان يحكم فيها سلبا أو أيجابا.[2]

و كذلك مما أعان على هذا الركود والجمود الفكري أيضا: خصوصية لغة الفلسفة وصعوبتها وعسرها، بخاصة في مفهوماتها ومصطلحاتها الفنية التي لم يكن من السهل على عامة المثقفين الأحامة بها في يسر، فظلت لغة (الخواص) بل أن شئت فقل لغة خاصة الخواص[3].

ويقرر عرفان عبد الحميد أنه ينبغي رفض كل دعوة تقرر التقليد والتبعية الفكرية للغير كواقع لا حيدة عنه[4].

وهو ماقرره الجمع الأكبر من العلماء بعدم جواز التقليد مطلق وبذلك تسقط دعاوي المستشرقين في أن القرآن الكريم يعيق الفكر ويمنع النظر وأنه بطبيعته سجن لحرية الفكر وعقبه في سبيل نهوض فكر موضوعي نام ومتجدد.[5]

ويتصدى للرد على منهج المستشرقين ذي التوجه السلبي الهام بأن هذه أحكام مبتسرة وسطحية تتجافىء عن أبسط قواعد الموضوعية تحت وطأة عوامل وأسباب تاريخية ونفسية وأستعمارية كان من أبرزها: النظريات العرقية والتعصب الديني.

وبأن الغاية المقصودة من هذه الدعاوي التي تتجاوز كل صور الموضوعية

---

(1) المصدر السابق، ص 248.

(2) عبد الحميد: د. عرفان، المصدر السابق ص248.

(3) عبدالحميد: د.عرفان، المصدر السابق ص 249.

(4) أنظر الغزالي: ميزان العمل ص 47، المنقذ ص85، مقاصد الفلاسفة ص11.

(5) عبد الحميد: د.عرفان: المصدر السابق ص 264 ـ 265.

والنظرة العلمية الجادة المجردة عن الهوى تحقيق جملة أهداف تخدم مجتمعة مصالح الغرب الثقافية والمادية وذلك عن طريق: تثبيت فكرة التبعية والتقليد في أذهان العرب والمسلمين قصد ربط المنطقة العربية والأسلامية بهم. فضلا عن قتل الشعور بالذات ويدعو لمواجهته بأستحداث منهج عربي جديد كضرورة تاريخية وقضية مصيرية به نتناول الفكر العربي الاسلامي بالدراسة والتحليل، ومن خلاله نقتدر على مراجعته ونقده، وتصويبماينبغي منه، وطرح ما لا يتفق مع جوهر الأسلام وحقائقه والروح العربية وخصوصيتها ومستلزمات الحياة المعاصرة ومشكلاتها، وذلك لتجاوز الغربة والانفصام والغيبة الحضارية عن الذات، وتحقيق قدر من الوحدة والاتساق بين ماضي الأمة وحاضرها.[1]

3 ـ الفلسفة (شرقية أم يونانية):

ولعرفان عبد الحميد رأي في بيان أشكالية التأهيل لبداية التفلسف نتاج شرقي أم يوناني في تحديد أول من أبتدع الفلسفة فهناك أكثر من رأي...

الرأي الأول: يرى الجمع الأكبر من مؤرخي الفلسفة أن الفلسفة خلق عبقري يوناني ((وهذا الرأي قديم، قدم الفلسفة والعلم أذا صدر على أفلاطون وأرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد، فقد ذهب أفلاطون الى أن العقلية المصرية تتميز بنزعة تجارية عملية فلا تقوى على التأمل الفلسفي النظري المجرد. ويرى كثير من مؤرخي الفلسفة وفلاسفته أن الفلسفة نتاج يوناني وكذلك أرسطو ذهب الى أن الفلسفة بدأت باليونان، فطاليس هو أول الفلاسفة))[2].

ويوافقهم في ذلك بعض الفلاسفة في الاسلام كالفارابي والشهرستاني وابن خلدون في معرض كلامه عن أفلاطون وأرسطو يقول ((كان هذان الحكيمان المبدعان للفلسفة، المنشئان لاوائلها وأصولها...))[3].

---

(1) عبد الحميد: د. عرفان: الفكر العربي الأسلامي أتجاهاته ومناهج دراسته، مجلة أفاق عربية العدد 8 السنة الخامسة لسنة 1980م ص 63 ـ 65.

(2) د. عرفان: المدخل، ص15.

(3) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين تحقيق البير نصري نادر ـ بيروت 1959م ص 80 نقلا عن د. عرفان، مدخل ص 15.

ويقول الشهرستاني ((فأن الأصل في الفلسفة، والمبدأ في الحكمة للروم، وغيرهم كالعيال عليهم))[1].

فاليونان هم الذين أنشأوا العلم الرياضي وابتدعوا العلم الطبيعي وأبتكروا الفلسفة كما يقول براتراند رسل.

وهم الذين طوروها ونموها على مراحل متتابعة حتى خلقوا منها تفسيرا متناسقا رائع التوازن للأنسان والكون والحياة على حد تعبير فالتزر.

وهكذا فالفلسفة على أصحاب هذا الرأي لم تنشأ ألا على أيدي اليونانيين..

والرأي الثاني: وخلافا للرأي الأول الذي جعل الفلسفة نتاجا يونانيا خالصا، ويرى عرفان عبد الحميد صدر عن نزعة أوربية تميل الى التمحور حول الذات بل قل التعصب والانحياز والانغلاق على الذات الأوربية [2].

فأن عددا لا يستهان بهم من الباحثين القدامى والمعاصرين، يرون أن الفلسفة بدأت بالشرق القديم، وأن العلم ازدهر أصلا عند البابلين والمصريين وغيرهما من شعوب الشرق القديمة))[3].

و يأتي عرفان عبد الحميد على ايراد العديد من الأراء لتعزيز هذا الرأي فقد ذهب ديوجنس اللايرتي الدي ألف كتابا في القرن الثالث قبل الميلاد، ضمنه حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم، وعرض فيه للحديث عن فلاسفة مصريين وشرقيين، وأرتد بنشأة الفلسفة الى تراث الشرق القديم [4].

وكذلك أمونيوس سكاس أول دعاة المذهب الأفلاطوني المحدث والدي عاش في القرن الثاني للميلاد، فقد ذهب الى القول الذي شاع في عصره، وعرض عنه قوله في أفلاطون: ((أنه موسى ولكنه يتكلم اليونانية)) [5].

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم ج 1، ص 45.

(2) عبد الحميد: د. عرفان: المدخل الى معاني الفلسفة ـ دار الجيل ـ بيروت، دار عمار ـ عمان الطبعة الأولى 1989م، ص 16.

(3) هيرودتس: التاريخ نقلا عن د. عرفان عبد الحميد: المصدر السابق، ص 16.

(4) عبد الحميد: د. عرفان: المصدر السابق، ص 16و 17 على التوالي

(5) المصدر نفسه.

ولم يعدم هذا الرأي أنصاره بين المعاصرين من مؤرخي الفلسفة والعلم والحضارة، من وجهة نظر عرفان عبد الحميد فقد دهب أليه كل من وول ديورانت وجورج سارتون وأميل برهييه، وبول أورسيل ماسون، يقول ديورانت في موسوعته الضخمة عن ـ قصة الحضارة ـ ((أن الغربيين الذين يزعمون خطأ أن ثقافة اليونان كانت المعين الوحيد الدي نهل منه العقل الحديث ستتولاهم الدهشة اذا عرضوا الى أي حد تدين علوم الغرب وأدابه وفلسفته.. لتراث مصر وبلاد الشرق)).[1]

الرأي الثالث: ولذلك فهو يرى أنه من الصعب أن نرجع نشأة الفلسفة الى جنس بعينه أو الى حقبة تاريخية بعينها.[2] ويخلص عرفان عبد الحميد الى رأي ثالث لا يميل الى أي من الرأيين وينظر الى الفلسفة كظاهرة بالقول: والحق في المسألة هو أننا لو نظرنا الى الفلسفة كظاهرة بشرية مشاعة، وضرورة إنسانية لا بد منها بناء على ما جاء عن أرسطو من حيث أن الانسان على حد تعبير أرسطو حيوان ناطق مفكر حيال بطبعه الى المعرفة، والى تأمل وجوده الذاتي ومصيره، وحال الأشياء والموجودات من قوله.

قد زاروا الشرق ونهلوا عنه العلوم والمعارف والفلسفات سوءا اعترفوا بذلك الفضل أو لا، فما تجده من أراء متشابهة في العديد من المسائل يدلل على ذلك التأثير ومن ثم الأسبقية بالرغم من أختلاف وجهات النظر في ذلك ألا أننا مع الرأي الذي يذهب الى الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية.

4 ـ الفلسفة الاسلامية وأشكالية المصطلح:

يذهب عرفان عبد الحميد الى القول باختلاف المعنيين بتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام في تسمية النزعة الفلسفية التي ظهرت في العهود الإسلامية المختلفة، ويأتي على بيان رأي كل منهم:

الرأي الأول: منهم من يقول فلسفة عربية نسبة الى لغة العلم والكتب لا الى الأمة معللين ذلك بأن رجالها كانوا يكتبون أثارهم بالعربية، وقصدوا من لفظ العرب ـ المفهوم الاصطلاحي الحضاري وليس العنصر أو الجنس أو الأمة، فتدخل

(1) المثصدر نفسه

(2) عبدالحميد: د. عرفان: مدخل: ص 17 ـ 18.

في تسمية العرب: الفرس والهنود والترك والبربر وغيرهم وسائر أصحاب الديانات المشاركون في كتب العلم وفي كونهم تبعة الدولة الإسلامية.[1] ويمتنعون من تسميتها بـ ـ أسلامية ـ كونهم يعتقدون بأنه يخرج أصحاب الديانات الأخرى بالرغم من دورهم في أثراء العلوم العربية في الرياضيات والفلك والطب والفلسفة وكونه يستلزم البحث عما صنفه أهل الاسلام باللغات الأخرى[2].

الرأي الثاني: من يقول أنها فلسفة أسلامية معتمدا على ماجاء في كتب القدماء من تسمية أصحابها لها بالفلسفة الاسلامية ومن تسمية المشتغلين بالفلسفة في ظل الاسلام من مسلمين وغير مسلمين بـ ـ فلاسفة الاسلام ـ كما جاء في كتاب الملل والنحل للشهرستاني قوله ((المتأخرون من فلاسفة الأسلام مثل يعقوب بن أسحاق الكندي وحنين بن أسحاق...)). كذلك وردت عبارة ـ فلاسفة الاسلام ـ و ـ حكماء الاسلام ـ في مصادر عديدة مثل أخبار العلماء للقفطي، والمقدمة لابن خلدون، ومفتاح السعادة لطاش كبري زادة.

ولهذا الرأي أنصاره في الفكر الفلسفي العربي المعاصر أمثال مصطفى عبد الرزاق في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الأسلامية يقول: ((نرى ان نسمي الفلسفة التي نحن بصددها كما سماها أهلعا فلسفة اسلامية بمعنى أنها نشأت في بلاد الأسلام وفي ظل دولته من غير النظر لدين أصحابها ولا لغتهم، ولا نرى في هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير في تبدليها))[3].

وكذلك احمد فؤاد الأهواني الذي ذهب الى الصبغة الغالبة عليها سمتها الأسلامية لا العربية وبأن هناك من كتب في الفلسفة الاسلامية بغير العربية [4].

الرأي الثالث: أما الرأي الذي يراه عرفان عبد الحميد هو أن تسمي بـ ـ الفلسفة في الاسلام ـ وأن يسمى أصحابها بـ ـ الفلاسفة في الاسلام أو ـ المتفلسفة في الاسلام ـ مستندا في ذلك على التراث الفكري في الاسلام المتمثل فيما كتبه الفارابي وابن

---

(1) عبدالحميد: د. عرفان: الفلسفة في الاسلام ص 45 و46.

(2) المصدر نفسه، ص 46.

(3) عبد الحميد: د. عرفان: المصدر السابق ص 26 / عبد الرزاق: د.مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة في الأسلام ص 20.

(4) الاهواني: د.احمد فؤاد: معاني الفلسفة ص 30.

سينا وابن رشد وأضرابهم قليل الصلة بالاسلام كعقيدة، وتصور روحي له خصائصه ومميزاته، أذ على الرغم من كل الجهود التوفيقية التي بذلها هؤلاء المتفلسفة من أجل تقريب الفلسفة اليونانية.

إلا أنها بقيت ـ كما يرى عرفان عبد الحميد ـ غريبة عن التصور الاسلامي، بعيدة عن هذا الدين كونهم نظروا اليها برداء مستورد من خلال الفلسفة اليونانية، ويتفق مع الفيلسوف محمد اقبال بأنهم لو عكسوا الآية لانتهت جهودهم بفكر أفضل وتراث أقرب الى روح الأسلام وعقيدته في الوجود والانسان[1].

ومن وجهة نظري كل التسميات ذات دلالة موضوعية من حيث مقصودها بالمصطلح المفهوم الحضاري لا العنصري (القومي) أو الديني ولكن الاعتراض كان من البعض لمجرد دلالات التسمية كون الأول يفهم فيها دلالة على الاسلام فقط والثانية على العروبة فقط ولذلك أقتضى الأمر نحت مصطلح جديد هو ـ الفلسفة في الأسلام الذي يشمل كل من لديه نشاط فلسفي في ظل دولة الأسلام بغض النظر عن دينه أو لغته (قوميته).

من المعلوم لدى اهل الفلسفة انه قد تعدت الآراء والمواقف حول تسمية الفلسفة الاسلامية كما تعددت تسمياتها التي ظهرت في العهود الاسلامية ومنهم من اسماها الفلسفة العربية ومنهم الفلسفة العربية الاسلامية وسواها، والرأي الذي ذهب اليه عرفان عبد الحميد هو تسميتها بـ(الفلسفة في الاسلام) وان يسمى اصحابها بــ الفلاسفة في الاسلام ـ أو المتفلسفة في الاسلام.[2] معللا رأيه بالقول: ((ذلك ان التراث الفكري المتمثل فيما كتبه الفارابي وابن سينا وابن رشد وسواهم قليل الصلة بالاسلام كعقيدة، وتصور روحي له خصائصه ومميزاته، اذ على الرغم من كل الجهود التوفيقية التي بذلها هؤلاء المتفلسفة من اجل تقريب الفلسفة اليونانية او الشرقية التي آمنو بها واستسلموا لقيادها، تلك الجهود التي تمثل عنصر الطرافة والجدة في هذا التراث الفلسفي «بقيت هذه الفلسفة غريبه عن التصور الاسلامي، بعيدة عن هذا الدين برغم ما اتشحت به من رداء مستورد،

(1) عبد الحميد: د. عرفان: الفلسفة في الاسلام ص 48، اقبال: محمد: تجديد 1.

(2) كما سماها الفيلسوف الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة، ومن بعده ابن تيميه في كتاب الرد على المنطقيين.

فلقد نظر هؤلاء الى الاسلام من خلال الفلسفة اليونانية ولو انهم عكسوا الآية لانتهت جهودهم بفكر افضل وتراث اقرب الى روح الاسلام وعقيدته في الوجود والأنسان))[1]. وقد عقد مبحثا خاصا لبيان أثر القران الكريم في النزعة العقلية في الاسلام وانمائها وتطورها[2].

4 ـ رأيه في التصوف:

يذهب الى أن التصوف احد مباحث الفلسفة الاسلامية، وبأنه ظاهرة دينيه تتسم بالعالمية، فلا تتقيد بحدود الزمان والمكان والاجناس واللغات والأديان أو الدوائر الحضارية، فلا وطن لها ولا تاريخ ميلاد[3] والى ان التجربة الصوفية في نظر الخائضين لمعتركها تمد صاحبها بنوع من النسقية الفكرية، بل هي المعرفة اليقينية حقا. ولغياب شهادة التصديق على هذه المعرفة النورانية، لم يكن امام صوفية الأديان الى التذرع بالشهادة العالمية على أمكانها وتحصيلها، فالصوفية على ما بينهم من تباين الاصقاع واختلاف الأزمان والدوائر الحضارية التي ينتمون اليها، فأنهم متفقون على جوهر التجربة.[4]

وله في التصوف كتاب نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، فضلا عن بعض البحوث منها: خصائص التجربة الصوفية، ونقد ابن خلدون للتصوف، وبحث في التصوف المقارن ملاحظات منهجية وسواها.

5 ـ الصلة الفكرية بين التشيع والاعتزال:

ولا يقتصر في تناوله للموضوعات على الفلسفة وعلم الكلام والتصوف وتاريخ الاديان وانما يتناول قضايا فكرية معاصرة في الحداثة والعولمة وسواها من الموضوعات، ومنها موقفه من ازمة غياب الحريات في العالم الاسلامي، حيث

(1) ينظر: عبدالحميد: د. عرفان: الفلسفة في الأسلام، دار التربية ـ بغداد، بدون تاريخ ص48، متفقا في ذلك مع الفيلسوف محمد اقبال في كتابه: تجديد التفكير الديني في الأسلام.

(2) ينظر: عبدالحميد: د. عرفان: الفلسفة في الأسلام، الفصل الثالث ص 51 ـ 71.

(3) ينظر: عبدالحميد: د. عرفان: في التصوف المقارن ملاحظات منهجية، مجلة أسلامية المعرفية العدد36 ص1.

(4) المصدر نفسه ص16 ـ 17 وفي ذلك أشارة الى ماجاء عن الفيلسوف الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال ص 86 ـ 87 تحقيق د. صليبا وعياد، دار الاندلس ط9 / 1980.

يقول في ذلك: ((يموج العالم الاسلامي برمته وفي سائر اقطاره بصيحات مدوية، تتكرر بوتائر وزخم متصاعد، ونداءات تتواتر ولا تنقطع، تدعو الى احترام الانسان في وجوده وفكره ومشاعره وارادته، وتطالب بتهيئة فرص حرية التفكير له بلا خوف من سلطان غاشم وحرية النقد الموضوعي للاوضاع السلبية المهلكة التي اوردت الامة حافات الهلاك الحتمي لوجودها التاريخي، وانستها لوازم العهد الالهي والميثاق الغليظ الذي ابرمته مع الخالق تعالى في: وجوب اقامة العدل والاحسان، والتواصي بالمعروف وفي النهي عن منكر وقبيح في صدق لا تشوبه تقيه مصطنعة او نفاق مرذول عقلا وشرعا، او وجل وخوف من الالقاء في غيابات السجون والتصفيية الجسدية))[1].

ومع توالي الازمات تنقطع اوصال الامة المنكوبة وتتعالى الصيحات وتترد معلنة: ان الازمة في اصلها وجوهرها ازمة غياب الحريات في الوسط الاسلامي عامة واشتداد الحجر الفكري الميت على العقول المؤمنة بالامة ورسالتها في الحياة [2].

هذا علما بان عرفان عبد الحميد قد توفى سنة 2007م كما ورد ذلك في سيرته الشخصية، اي قبل اكثر من سنة من المظاهرات العارمة التي عمت العالم االعربي الاسلامي ولعله في ذلك كان يحاكي الثورة الاصلاحية في ايران في تلك الفترة، ولذلك نذهب الى انه كان من منظري التغيير ودعاته في العالم العربي الاسلامي، ولا يقتصر على ذلك فحسب بل يدعو الى الخروج من العبودية للغرب منبها، لما هذه الغفلة عن وجوه التعارض بين وجهتي النظر الكلية الاسلامية والغربية لترسيخ مبدأ الحريات الانسانية في الوسط الاسلامي بحيث المرجعية المطلقة (الغرب) بات يستفتى في كل امر وشأن ومما جاء عنه في ذلك قوله:

((وهكذا كان الحال مع ـ دعاة التغريبية الحديثة ـ ممن أرادوا غصبا وقسرا فرض سلطة الأخر على الفكر الاسلامي الحديث، ولم يعتبروا باسلافه لهم ماجنوا ألا الخسران، وفاتهم ان المفاهيم الغربية التي أرادوا اخضاء الفكر الاسلامي لها مما لا

(1) ينظر: عبد الحميد: د. عرفان: دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية ص 115 ـ 116، ص 119 ـ 122 على التوالي.

(2) للتعرف على ذلك أنظر الصفحات 17 ـ 33.

يمكن تجريدها عن تاريخها مفصولة عن سياقها كنماذج صقلتها حضارة معينة لها روحها الكلية ـ المهيمنة علا مسيرتها المحددة لمقاصدها الغائبة فظنوا عابثين مكابرين، انه لا يمكن لنا التفكير في موضوعات ومشكلات مرتبطة بالعالم الاسلام ألا من خلال الحقل المفاهيمي الذي تنتمي أليه فلسفة الغرب وحضارته))[1].

المبحث الثالث: العقلانية الدينية لدى عرفان عبد الحميد:

أما فيما يتعلق بمنهجه، فيذهب عب الستار الراوي أستاذ الفلسفة وتاريخها في بحث له بعنوان خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر ـ تأملات أولى [2].

الى تحديد خارطة الفكر الفلسفي الأكاديمي في العراق المعاصر، ويضع في قائمة أصحاب الرؤى الفلسفية عرفان عبد الحميد وفي ضوء التقسيم الاتية:

1 ـ العقلانية الأخلاقية: ناجي التكريتي.

2 ـ العقلانية الدينية: عرفان عبد الحميد.

3 ـ عقلانية الخطاب العربي المعاصر: عبد الأمير الأعسم.

ويدعو عرفان عبد الحميد في منهجه الى أعمال الفكر وانتهاج طريق العقل مستمدا أسس دعوته تلك من النص القراني الذي يحث على طلب العلم وجعل التعقل والتدبر والتفكر والتبصر في مكنونات الابداع والخلق الالهي منهجا لفهم الوجود ورد التقليد والمتابعة بلا روية وتبصر[3]. ليكون ذلك الأساس لمنهجه النقدي، حيث يمكن ((وهكذا كان الحال مع ـ دعاة التغريبية الحديثة ـ ممن أرادوا غصبا وقسرا فرض سلطة الأخر على التفكر الاسلامي الحديث، ولم يعتبروا بأسلاف لهم ماجنوا ألا الخسران، وفاتهم لشدة افتتانهم بسلطان الغير عليهم ان لكل حضارة نواتها التي تتمحور حولها المبادئ والقواعد التي ينبني عليها الانتاج الفكري لدى حامل لواء تلك الحضارة وتناسوا وسط موجة الاستغواء الغربي التي جرفتهم بعيدا عن الأمة وعقيدتها.

---

(1) ينظر: عبدالحميد: د. عرفان: الحرية في العقل الكلامي والفلسفي الاسلامي، مجلة أسلامية المعرفة العدد (31 ـ 32) تشرين اول 2010 المعهد العالمي للفكر الاسلامي ص1.

(2) المصدر نفسه ص 1 ـ 2.

(3) عبدالحميد: د. عرفان: مناجاة فكرية بين حجة الاسلام الامام الغزالي وخادم القرآن الشيخ النورسي، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية ـ السنة الأولى ـ العدد الثاني ـ يوليو 2010 ص 5.

ان المفاهيم الغربية التي أرادوا اخضاع الفكر الاسلامي لها مما لا يمكن تجريدها عن تاريخها مفصولة عن سياقها كنماذج صقلتها حضارة معينة لها روحها الكلية ـ المهيمنة على مسيرتها المحددة لمقاصدها الغائبة فظنوا عابثين مكابرين، أنه لايمكن لنا التفكير في موضوعات ومشكلات مرتبطة بالعالم الاسلامي ألا من خلال الحقل المفاهيمي الذي تنتمي اليه فلسفة الغرب وحضارته)).

ولقد جعل عرفان عبد الحميد موضوع الصلة الفكرية بين التشيع والاعتزال موضوعا: لرسالته التي قدمها لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الاسلامية من جامعة كمبردج وحاول فيها: البرهنة من خلال المقارنة والموازنة رجاحة الرأي الذي يذهب الى تأثر علم الكلام الشيعي بمنهج المعتزلة العقلي[1]

وكانت هناك محاولة تجديد في الفكر الشيعي وتحول ملحوظ في اتجاهه من منهج تقليدي انتقادي شبيه بمنهح انتقادي عقلي اعتزالي يمثله المفيد. ويلمس هدا التحول في النواحي الاتية:

مشكلة الصفات، مشكلة القضاء والقدر، والمنهج العام من خلال عقد مقارنة بين منهج ابن بابوية القمي ومنهج المفيد[2].

ويسجل عدة ملاحظات عامة حول دراسة العقائد الاسلامية عامة والشيعية بصورة خاصة في كتابه دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية [3].

تحديد سمات منهجه بما يأتي:

1 ـ انه يتابع الفيلسوف الغزالي في اعتماده ـ الشك المنهجي ـ الذي يرى)) ان الشكوك هي الموصلة الى الحق القائم على الموازنة والمقارنة والربط التأريخي ـ لتلافي العيوب التي وقع فيها من سبق، وفي ضوء ذلك يضع

---

(1) ينظر: الراوي: د. عبد الستار: خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، ضمن كتاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر، سلسلة المائدة الحرة العدد (38) بيت الحكمة ـ بغداد 1999 م، ص 19 ـ 56.

(2) ينظر: عبد الحميد: د. عرفان: منهج المتكلمين ـ دراسة وتقويم، مجلة اسلامية المعرفة العدد (8) تشرين الأول 2010 المعهد العالمي للفكر الاسلامي.

(3) ينظر: الغزالي: ميزان العمل تحقيق سليمان دنيا ط 1 مصر 1964م، ص 409، وكذلك ينظر الى المصدر نفسه ص 30.

ضوابط لدراسة تاريخ العقائد الاسلامية، محاكيا في ذلك الغزالي أيضا في قوله: ((ان الوقوف على فساد المذاهب قبل الأحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العماية والضلال))[1].

2 ـ يتسم بمعالجة الموضوعات بطريقة تلتزم المنهج العلمي القائم على الموازنة والمقارنة والربط التاريخي لتلافي العيوب التي وقع فيها من سبق، وفي ضوء ذلك يضع ضوابط لدراسة تاريخ العقائد الاسلامية، محاكيا في ذلك الغزالي أيضا في قوله ((ان الوقوف على فساد المذاهب قبل الأحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العماية والضلال))[2] ويلاحظ الباحث انه يحتذي الفيلسوف الغزالي في كثير من مواقفه ويستند اليه كثيرا.

3 ـ يرى الأستاذ عرفان عبد الحميد أن ثنائية (النص ـ العقل) أو (الوحي ـ العقل) الدين والفلسفة. حتمية يقتضي بها التوازن والتكامل والتفاعل.. بمعنى التكافؤ في القيمة المعرفية، فتشكل (وسطية) عادلة في النظر والعمل، وهو الذي ميز الموقف الاسلامي من قضايا الدين والدنيا [3].

تلك الثنائية التي عرفت في الفكر الفلسفي الاسلامي بقضية التوافق بين الدين والفلسفة أو كما سماها ابن رشد ـ الحكمة والشريعة ـ ولعله متأثرا في ذلك أيضا بالفيلسوف الكندي الذي ذهب الى ان الفلسفة ضرورية وهي عون للدين امام من لا يؤمنون به، لأنك لكي تبطل الفلسفة لابد من الاحتكام الى العقل أو الأدلة العقلية وبأستخدام هذه الأدلة أو الحجج فأنك تثبتها من حيث تعارضها أو تبطلها ويذهب الى ان حل المشكلات الناشئة عن تعارض ظواهر النصوص مع الراهين العقلية بأن يتخذ من التأويل طريقا للتوفيق بينهما اذا ماتعرضت النصوص الدينية مع مسلمات العقل دون تعسف حتى تتفق مدلولاتها مع براهين العقل.

ذلك من العقل والقرآن حجتان، والخالق واحد فكلاهما هبه من اللّه سبحانه كما يقول الفارابي أو ثم فأن تناقضهما مستحيل[4].

---

(1) ينظر: عبد الحميد: د. عرفان: دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية ص 3.

(2) ينظر: الراوي: د. عبد الستار: المصدر السابق ص 30 ـ 31.

(3) ينظر: الراوي: د. عبد الستار: المصدر السابق، ص 31.

(4) ينظر: عبد الحميد: د. عرفان: المدخل الى معاني الفلسفة، دار الجيل ـ بيروت، دار عمار الأردن الطبعة الأولى 1989م، ص 65.

أذن فالدين والعقل لا يتعارضان لأن الحق واحد، وان كلا منها ينبع من نور الحق لا سيما ان الاسلام يهدف الى أ ثبات الوحدانية للّه، وان اللّه سبحانه هو مبدع العالم من العدم ـ أو من لا شيء ـ ولما كانت الفلسفة في صميمها تهدف الى معرفة ـ الآله الواحد الحق ـ فلا تعارض بين الفلسفة والدين. والأمر المهم في منهج عرفان عبد الحميد أو وسطيته هو محاولة اكتشاف

مابين الحكمة والشريعة من صلات. فهو يذهب الى ان الفلاسفة في الاسلام لم يواصلوا الجهد الفلسفي الذي بدأته المدارس اليونانية فحسب، أنما ((تجاوزوا مرحلة الأخذ والاستمداد منها ومن غيرها من المذاهب الفلسفية التي اتصلوا بها من هندية وفارسية الى مرحلة الهضم والتمثيل المنتج ثم الانتهاء الى تأسيس نسق فلسفي متميز يقوم على التوفيق والانتخاب بين مقاولات متخالفة ومذاهب متنوعة))[1]

ويحدد لمن يريد تتبع ذلك فأنه أوضح مايكون ((في مباحثهم المتصلة بالعلاقة بين الدين والفلسفة أو بين العقل والوحي أو بين الحقائق البرهانية التي مسندها النهائي الحجة العقلية والتفكير المجرد، والحقائق الدينية الثابتة بالوحي والنبوة والرسالة.

واجماع الفلاسفة المسلمين منعقد على ان حقائق الدين لا بد من ان تتفق مع احكام العقل لاعتقادهم الجازم بأن الحقيقة دينية كانت أم فلسفية أمر واحد لا يتجزأ ولا يتفاوت))[2].

يشير الى ان هذا هو مانبه اليه الفلاسفة في الاسلام من خلال أشارتهم: ((الى وحدة القصد والغاية بين الدين والفلسفة، من حيث أنهما جميعا يهدفان الى تهذيب النفس والانسانية واصلاحها، ويشترك في هذا الحكم أصحاب المناهج المختلفة، فلاسفة وفقهاء ومتكلمون ألا ما شذ وندر)).[3]

(1) ينظر: عبد الحميد: د. عرفان: المدخل الى معاني الفلسفة ص 65.

(2) المصدر نفسه.

(3) ينظر: ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط 2 1981 م وكذلك: د. عرفان عبد الحميد: المدخل الى معاني الفلسفة ص 66.

ويكشف عن تلك العلاقة من خلال ماأورده من نصوص لمجموعة من الفلاسفة في الاسلام مثل ابن حزم وابن رشد وابن خلدون وسواهم، فيأتي مثلا على قول ابن رشد في تقرير هذا التواصل والتماثل بين مقاصد الشريعة الدينية والفلسفية بأنه اذا كان الاتفاق بين حقائق الدين والعقل قائما ((فأنا معشر المسلمين ـ والكلام لابن رشد ـ نعلم على القطع انه لايؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع، فأن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له))(4)

وبعد ما يذكر مجموعة أخرى من نصوص وأراء الفلاسفة في الاسلام في ذلك، يستخلص عرفان عبد الحميد رأيه قائلا: ((وعلى هذا فأن مايشار اليه عادة ـ بالصراع بين الدين والفلسفة ـ في التراث العربي الاسلامي، ينبغي ان يقيد فلا يطلق، وان يحمل على معنى معين ومخصوص وان يراد به ماقام من نقائض ومشاحنات بين المتكلمين والفقهاء من جهة، وبين الفلاسفة من جهة أخرى، وأقتصرت على قسم واحد من أقسام العلوم الفلسفية التي أشرنا

اليها وهو ـ الجانب الالهي ـ الذي أقام الفلاسفة المسلمون تصوراتهم فيها على مبادئ وأصول يونانية مستمدة على وجه التخصص من فلسفة أرسطو التي كما يقول ابن خلدون تابعوه فيها ((حذو النعل بالنعل ألا في مسائل قليلة)).

والتي كانت تتناقض ولا تتفق مع أوليات العقيدة الاسلامية. [1]

حيث تتكرر لديه تلك المفاهيم والمصطلحات حول ثنائية ـ النص والعقل ـ في عموم دراساته وبحوثه التي يمكن من خلالها ـ كما يرى الباحث ـ ان نتلمس المنهج الفكري الذي خطه عرفان عبد الحميد ألا هو العقلانية الدينية. التي تقوم على الاتساق بين (المنقول والمعقول).[2]

من هنا تصبح العقلانية الدينية لدى عرفان عبد الحميد، ذات طابع توفيقي تكاملي، تؤمن بالعقل ـ المقيد ـ بقانون التأويل دون افراط وتفريط بل هو بينهما ـ

(1) ينظر: ابن خلدون: المقدمة ص 515.

(2) ينظر: عبد الحميد: د. عرفان: المدخل الى معاني الفلسفة ص 66. فالتصوف الاسلامي قائم على أساس التوحيد المطلق العميق التجرد، اما التصور اليوناني في جملته مشحون بالوثنية والتعدد. ينظر: د. عرفان: المصدر نفسة ص 66 ـ 67.

الوسطية ـ وعلى هذا النحو يسعى عرفان الى تأكيد مبدأ ـ الموازنة ـ والمؤامة ـ بين الحكمة والشريعة، ولكن على نحو يوطد منهجه الاسلامي ذي الطابع العقلاني[1].

ولذلك نجده يقرر ان بين الدين والفلسفة وحدة في الموضوع حينا وتماثلا وتشابها في الغاية والمقصد حينا أخر، ويبين ذلك بشيء من التفصيل قائلا:

((ولهذا أيضا فأن القضايا الكبرى للدين ـ كوجود البارئ تعالى، والروح الخلود والبحث في المبدأ والمصير، ظلت ولقرون متلاحقة وطويلة بعد نشأة الفكر الفلسفي، عنوانا لمباحث الفلسفة التقليدية ولم يخل منها تراث واحد من أكابر الفلاسفة العظام قديما وحاضرا ان في صورة نفيها وانكارها، ولعل هذا التداخل في الموضوع هو ماحمل هايدجر وآخرين الى القول بأن الفلسفة الغربية ظلت طوال تاريخها فلسفة ((انطو ـ ثيو لوجية)) تقوم على الخلط العجيب بين الدين والفلسفة[2]

ولكن مع ذلك فهو مع قوله بثنائية ـ الفلسفة والدين ـ ألا انه لا ينكر وجود خلافات جوهرية بينهما، خاصة الأديان السماوية المنزلة وعلى وجه التخصيص تلك التي حافظت على نقاوتها ولم تصبها الأهواء بالتحريف والتبديل والتغير.

ان الدين صنعة ألهية، والفلسفة أبتكار انساني، ومن ثم فالدين في نظر المؤمنين به كمال مطلق، له كل ماللالهيات من ثبات الحق الذي لا تبديل لكلماته، وصرامة الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.اما الفلسفة ففي كل صورها ومذاهبها يتحكم فيها ما هو في طبيعة الانسان..... بل هي في مجموعها فروض وتقديرات وأراء واجتهادات تدور كلها في فلك الامكان والاحتمال)) [3]

ويستخلص مما سبق القول)): فلتمسك بمنهج القرآن الكريم الذي قال فيه الحق تعالى: ((وما يعقلها الا العالمون))[4]. المنهج القويم الذي جمع بين المعقول والمنقول، وأبطل دعوى المرجفين (من دعاة الحداثة والتنوير والمعاصرة) القائلين

(1) ينظر: عبد الحميد: د. عرفان: المدخل الى معاني الفلسفة ص 20 ـ 21.

(2) ينظر: عبد الحميد: د. عرفان: المدخل الى معاني الفلسفة ص 21 فضلا» عن أوجة تباين أخرى، للاستزادة، أنظر المصدر نفسه ص 21 ـ 22.

(3) سورة العنكبوت الآية 43.

(4) سورة الروم الآيتان 31 ـ 32.

ان بين المعقول والمنقول تقابلا وتعارضا وتناقضا، وأنه لا حداثة ترتجي من غير خضوع الدين والوحي للسلطة البشرية وأحكام العقل الانساني وأجتهاداته.

فهم في سعيهم هذا ما استفتوا القرآن الكريم، ولم يدركوا دقائق المنهج القرآني وأنما استسلموا منطق الفكر الغربي الذي عاش الصراع بي هذه المتقابلات المتناقضات منذ ولادته المبكرة في احضان اليونان في القرن السادس قبل الميلاد. ان الاسلام دين التوحيد والوحدة، فلنتجاوز غواية كتاب الفرق والمقالات وهوايتهم بالفرقة والاختراق، فقد قرن الحق تعالى ذلك بالشرك والمشركين، فقال عز من قائل: ((ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون))[1].

4 ـ المنهج الجديد لدراسة الفكر الفلسفي في الاسلام: [2]

ويضع عرفان عبد الحميد خطوط عامة لدراسة الفكر الفلسفي في الاسلام، تمثل في مجموعها لديه المنهج الجديد لدراسة الفكر الفلسفي في الاسلام، ومن أبرز معالم هذا المنهج وأصوله:

أولا»: أنه من الحقائق المسلم بها اليوم بين العاملين في الفكر الفلسفي الاسلامي بأن معرفتنا بهذا الفكر لا تزال ناقصة مبتورة. ولذلك فأن الوقت لم يحن بعد لكتابة تاريخ نهائي للفلسفة الاسلامية... فهناك حقائق عديدة مازالت مجهولة ومؤلفات عديدة أهملت قرونا لم ينتبه لها الباحثون ألا حديثا، فأخذوا يدرسونها وينشرونها... ولم يتفق الباحثون على أحسن الطرق لدراسة هذا الموضوع[3].

ثانيا: لقد تلاشي القول بأن الفلسفة الاسلامية ليست ألا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد يتلاشى وأصبح من المسلم به بأن الفلسفة الاسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطو، ولا ينكر ان فيها عناصر مستمدة من مذاهب اليونان وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية وسواها.

---

(1) أنظر: عبد الحميد: د. عرفان: منهج المتكلمين دراسة ونقد، مجلة أسلامية المعرفة العدد (8) 2010م، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ص 13.

(2) أنظر: عبد الحميد: د. عرفان: الفلسفة في الاسلام، الصفحات 24 ـ 28. ص 25.

(3) المصدر نفسه

ثم فيها عبقريات أهلها وأيضا ظهرت في أبحاثهم لبيان الصلة بين الدين والفلسفة [1].

ثالثا: كذلك لقد تلاشى أو كاد يتلاشى القول بأن الاسلام وكتابه المقدس كان بطبيعتها سجنا لحرية العقل وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة، فالمنهج الذي يقرره الكتاب العزيز طريقة أساسها التدبر والتفكر والتبصر، ففي القرآن الكريم آيات عديدة تدعو جميعها الى تحكيم العقل لا سيما فيما أثاره القرآن الكريم من مسائل فلسفية وعلمية وأخلاقية كثيرة ومتنوعة حول النشأة الأولى والآخرة وسواها[2].

رابعا: أصبح مصطلح الفلسفة الاسلامية شاملا لما يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام والتصوف وكذلك الجهود تبذل من قبل أتباع المدرسة الاسلامية الحديثة الى اعتبار علم أصول الفقه من المباحث الفلسفية فهذا العلم كما يذكر عرفان عبد الحميد عن الشيخ مصطفى عبد الرزاق ليس ضعيف الصلة بالفلسفة.. ويرى رينان في احد أرائه وسواه بأن الحركة الفلسفية في الاسلام يجب ان تلتمس في مذاهب فرق المتكلمين[3].

خامسا: بالرغم من انه يقف وقفة أجلال واكبار وتقدير لما بذله المتكلمين من جهد يتم عن اخلاص وتفاني في ارساء قواعد منهج عقلي مستنير في الاسلام ودفاعهم عن الدين الحق وعقائده الأساسية ومرتكزاته الخلقية، ألا انه مع هذا كله فهو يرى ان: ((المشكلات التي تعرض لها المتكلمون وجادلوا خصومهم فيها مما لا يتوافق مع طبيعة التحديث الفكرية المعاصرة التي تواجهها أمتنا وفكرنا الاسلامي في العصر الراهن، فقد تبدلت الظروف، وتغيرت الأحوال، وتباينت معها صورة التحديات المصيرية، واساليب الاستجابة لها.

فنحن اليوم لسنا معنيين بالبحث في المشكلات الكلامية التقليدية المتوارثة

(1) انظر: عبد الرزاق: مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ص 25 نقلا عن د. عرفان ص 25.

(2) المصدر السابق، ص 25 ـ 27، وقد عقد لبيان ذلك الفصل الأول بعنوان: الأصالة في الفكر الفلسفي في الاسلام الصفحات 15 ـ 31.

(3) ينظر: عبد الحميد: د. عرفان: الفلسفة في الاسلام ص 27 ـ 28. ولقد تناول بيان أثر القرآن الكريم في أثارة النزعة العقلية في الاسلام واكمالها وتطويرها في الفصل الثالث الصفحات 51 ـ 71. أنظر: عبد الحميد: د. عرفان: المصدر نفسه ص 28 ـ 29.

التي لج المتكلمون في مناقشتها في أزمانهم مثل: مباحث القضاء والقدر، والصفات الآلهية، وبيان خواص الفرقة

سادسا:في ضوء ما سبق يضع قواعد للمنهج النقدي لديه، استلهمها من التراث العقلي للمتكلمين ومنهجهم في البحث، ويرى ان يعتمد المنهج على القواعد الآتية:

أ ـ التمحيص والمتابعة والتدقيق والدراسة والنقد وحسن الاستنباط.

ب ـ التأكيد على ضرورة ان يتعقل أهل الفكر والذكر للاختلاف في الرأي والاجتهاد، مادام الاجتهاد العقلي سعيا أنسانيا مخلصا ونزيها للوصول الى الحقيقة، وهو غير معصوم باتفاق الجميع (يقصد المتكلمين).

جـ ـ أن نشدد على حرية الفكر ونتسامح مع الرأي المخالف.

د ـ أن نلتزم الحيدة والموضوعية في البحث والمناقشة وايراد أراء الخصوم بلا تعصب يسد منافذ الحوار العقلاني المستنير أو محاباة في الباطل تغتال الحقيقة وتشوه الأمور.

هـ ـ كذلك ينبغي الحذر الشديد عند قراءة مدونات المتكلمين وعدم التسليم بصحة ماجاء فيها من غير نقد باطني جريء للنصوص. ويعلل ذلك بالقول: اذ من المعلوم الثابت تاريخيا ان أغلب المؤلفات الكلامية دونت في عصر اتسم بالاستقطابات المذهبية الحادة والصراعات الطائفية المقيتة التي أنهكت قوى الأمة وفرقت شملها وشتت جماعتها[1].

تلك خطوط عامة لمنهج عرفان عبد الحميد في العقلانية الدينية أو المنظور الديني الفلسفي، الذي يحتاج الى كثير من المتابعة والدراسة

سابعا: رؤيته للأديان:

يوجه عرفان عبد الحميد الى أهمية دراسة الأديان المقارنة ويؤكد على أنها لون من ألوان التهذيب والمعرفة التي كان العلماء المسلمين قصب السبق في

(1) ينظر: عبد الحميد: د. عرفان: منهج المتكلمين دراسة وتقويم، مجلة أسلامية المعرفة (8) تشرين الأول 2010 م المعهد العالمي للفكر الاسلامي ص 10 ـ 11.

انشائه وأنمائه وتطويره، فدونوا في تاريخ الاديان، وبيان أصول عقائدها، ومذاهبها المتخالفة المتعاندة، مؤلفات مفصلة ورسائل جامعة موجزة لا يحصرها عد ولا حساب، وقد دعاهم الى ذلك جملة دوافع، كان من بينها أن القرآن الكريم جاء على ذكر تلك الأديان، وأشار الى ما نقد أليها من تحريف وشذوذ، فجاء القرآن الكريم مصدقا ومهيمنا عليها بأعتباره الرسالة الخاتمة، والصورة الأخيرة لدين اللّه والمرجع الأخير في منهج الحياة وشرائع الناس، ونظام حياتهم، بلا تعديل بعد ذلك ولا تبديل، قال تعالى: ﴿وأنزلنا أليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتب ومهيمنا عليه﴾[1].

ويرى ان دراستها ضرورية وجودية، ينبغي ان نلتفت الى تحدياتها بدراسات اسلامية معاصرة، لتحديد معالم موقف اسلامي علمي ديني من تلك المناهج[2].

ويبين ان هذا اللون من المعرفة عرف بعناوين عديدة ومتماثلة فيعرف بـ: تاريخ الأديان ـ وفلسفة الدين و ـ علم الأديان ـ والأديان المقارنة ـ ومن مشاهير ورواد هذا اللون من المعرفة ومباحثها أمثال ماكس مولر وبيترس ولويس جوردان وكارن أرمسترونج وهانز كونج وميرسيه الياده وسواهم [3].

ويوصى بتوجيه الدراسات العلمية الى دراسة الأديان المقارنة لأخراج مباحثها من دائرة التنظيرات الموضعية الملحدة التي غايتها القصوى أثبات القول بأن الوحي الألهي ظاهرة تاريخية وصنعه البشر، الى تناول المباحث بالحيدة والموضوعية المعروفتين بأيمان ديني راسخ بأن الدين وضع ألهي معصوم مجاوز لشروط الزمان والمكان وتغير الأحوال[4].

فالدين الحق له ما لكل الألهيات من ثبات الحق الذي لا تبديل لكلماته وصرامة الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لأنه تنزيل رب العالمين، القائل في محكم كتابه: ((ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه))[5]..

(1) سورة المائدة آيه 48.

(2) عبد الحميد: د. عرفان: النصرانية، ص 5، 10.

(3) المصدر أعلاه: هامش 11، ص 6 ـ 7.

(4) عبد الحميد: د. عرفان: النصرانية، ص11.

(5) سورة البقرة الآيات 1 ـ 4.

وقد نبه عرفان عبد الحميد الى أهمية وخطورة القسم الثاني من كتابه اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية ـ بأنه يعرض لأول مرة لقراء العربية ما واجهته اليهودية في العصر الحديث من تحديات الضياع والانصهار الديني والثقافي في الأخرين حتى لم تعد تمثل بنية عقدية وفكرية موحدة بل جمعا متناثرا من المذاهب المتخالفة والمتعارضة[1].

وهو مجتزأ من كتاب اليهودية ـ عرض تاريخي لمؤلفه الحاخام أيسدور ابشتاين المتخصص في الدراسات التلمودية[2].

ويضع في ذلك قواعد منهجية للأسترشاد بها ويؤكد أيضا على التزام جدية المحاولة للمقارنة بين أي دائرتين ثقافيتين وأنه لا فائدة فيه أذا لم تؤخذ مواضع الخلاف الرئيسية بنظر الاعتبار لمعالجة تلك المشاكل بل يعد جهد عبثي لا فائدة منه. ولتجاوز هذه المظاهر السلبية ولكي يكون الحوار منهجيا بناءا يضع مجموعة من القواعد المنهجية للأسترشاد بها في ذلك مسترشدا بالبيان الألهي المبين والقرآن الكريم من خلال الاسترشاد بالقواعد المنهجية التالية على ضوء أجتهاده:

1 ـ ينبغي توكيد وتقرير واستحضار التوجيه القرآني والأدب النبوي في الانفتاح الأيماني على اتباع الأديان من المؤمنين برب العالمين الها رباً خالقاً، وبيوم الحساب الاخروي والعاملين الصالحات[3].

فالواجب الشرعي المفروض على المسلم، احترام اتباع الأديان الاخرى والتعامل معهم بأرقى صور الشفافية، فيحترم طقوسهم الدينية وخصوصياتهم العقدية وان شابها ما شابها من منظور السلم. كما قال تعالى: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون

---

(1) المصدر السابق: ص 11 ـ 12.

(2) وهو من يهود انجلترا، أنهى دراسته الأولية في الكلية اليهودية ـ لندن وحصل على بكلوريوس أدب من جامعة لندن في الساميات والدكتوراه في الأداب منها أيضا. عرف بمؤلفاته الغزيرة، أشرف على طبع وتحقيق التلمود البابلي في ست وثلاثين جزءا باللغة الانكليزية، وأصدر كتابه هذا مع مجموعة أخرى عن الدين اليهودي تاريخيا وفكرا وحضارة وشارك في دائرة المعارض البريطانية مشرفا على ما يتعلق من موادها بدائرة اهتمامه. أنظر: د. عرفان عبد الحميد: اليهودية: ص 7.

(3) عبد الحميد: د. عرفان: الفكر الاسلامي والدعوة الى الحوار بين الأديان، بحث منشور في كلية هارف الوحي الأسلامي والعلوم الانسانية ـ الجامعة الاسلامية العالمية بماليزيا، بدون تاريخ.

الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿و لا تجادلوا أهل الكتاب ألا بالتي هي أحسن ألا الذين ظلموا منهم وقولوا أمنا بالذي أنزل ألينا وأنزل أليكم والهنا وألهكم واحد ونحن له مسلمون﴾. [2]

وتتضمن تلك القواعد المنهجية الامتناع عن مواقف سلبية تتسم بالسخرية من الأخر ومن عقائده ومضمون كتبه المقدسة عبر منطق شكلي وحجج مموهة. [3]

2 ـ أستحضار المبدأ القرآني في أن دين الانبياء واحد، وأن جوهر الرسالات واحد ومتماثل في الدعوة الى التوحيد والتنزيه وعبادة الآله الواحد، افراده تعالى بالآلوهية والربوبية والتنزيه المطلق. [4]

وعن التحريفات والزيادات والنقصان التي أصابت العهدين القديم اليهودي والجديد المسيحي يقول جاء القرآن بموقف ثنائي متضايف منهما: هما التصديق والهيمنة... [5]

وهو بهذا الوصف مصدق أي محقق ومقرر، وهو أيضا مبطل لبعض ما في الشرائع السابقة وناسخ لأحكام كثيرة من كل ما كانت مصالحه جزئية مؤقتة مراعي فيها أحكام أقوام خاصة.[6]

3 ـ أستحضار المبدأ القرآني الخالد في كرامة بني أدم بأطلاق والأخوة العالمية للبشر، والانفتاح على الخلق أجمعين بأعتبار أنهم عيال الله تعالى أقربهم أليه أنفعهم للخلق دونما أعتبار للصفات الثانوية المكتسبة من الجنس واللغة

(1) سورة الانعام آية 108.

(2) سورة العنكبوت آيه 46.

(3) عبد الحميد: د. عرفان: المصدر السابق ص 13.

(4) عبد الحميد: د. عرفان: المصدر السابق ص 14 ـ 17.

(5) المصدر أعلاه، ص 16.

(6) ابن عاشور: التحرير والتنوير: القاهرة منشورات المجلس الأعلى للشؤون الأسلامية 1975م ج 6 ص 221. وقارن ما قاله بما جاء عند الأمام القرطبي: الجامع لأحكام القرآن تحقيق احمد عبد الحليم البرودي ـ القاهرة ـ دار الشعب ط 2، 1373 هـ ج 6 ض 210. نقلا عن د. عرفان عبد الحميد المصدر اعلاه ص 17.

والخير الجغرافي المكاني، وهي الاعتبارات التي نزهت التاريخ الاسلامي من العصبيات العرقية والدينية وبرأت ساحته من عمليات التصفيات الجماعية، ومصادرة الأمـلاك، والسخرية من الأخرين ونصب العداوة لهم، حتى أقر مؤرخون يهود مبرزون بأن اليهود لم يشعروا باستقلاليتهم وحرياتهم الدينية والمدنية ألا في الهلال الاسلامي. (1)

حتى أصبحت الثقافة اليهودية فيهذه الأجواء من الحريات جزء الايت جزأ من الثقافة العربية الأسلامية، في الوقت الذي لم ينعموا بالطمأنينة والسلام طيلة العصور الوسطى في الغرب المسيحي.(2)

وترك في ذلك عدة مؤلفات منها:

1 ـ اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، دار عمار ـ ط1 1997م.

2 ـ النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، دار عمار ط 1، 2000م.

3 ـ الفكر الأسلامي والدعوة الى الحوار بين الأديان. بحث منشور في كلية معارف الوحي الأسلامي والعلوم الأنسانية ـ الجامعة الأسلامية العالمية بماليزيا.

وكذلك في التصوف يضع منهجية جديدة في الدراسة حيث: يعد عرفان عبد الحميد من أوائل من أهتم بأبراز دور المدرسة العراقية في موكب الحضارة ـ الأصالة ـ والتأثير من خلال مشاركته... لأعطاء صورة تاريخية شاملة عن دور العراق المتميز في مجمل الحركة العقلية والروحية في التاريخ العربي الأسلامي، من خلال التعريف بالتيارات الفكرية المختلفة التي ولدت وتطورت في دائرة هذا الفكر والتي أسهمت في بلورة المراكز الثقافية في العراق. مبينا أن بواكير الحركة العقلية في الاسلام عامة وفي دائرة العقائد النظرية خاصة قد ظهرت بأرض العراق في مدن البصرة والكوفة ثم ترسخت من بعد ببغداد بعد تمصيرها. (3)

---

(1) عبد الحميد: د. عرفان: المصدر أعلاه ص 17.

(2) المصدر أعلاه، ص 17 ـ 18.

(3) عبد الحميد: د. عرفان: بحث تحت عنوان: المدرسة العراقية ـ علم الكلام ـ الفلسفة والتصوف ـ ضمن موسوعة حضارة العراق، ج 3، ص 271، 277.

وابرازه لما أسماه ـ مدرسة بغداد الفلسفية[1] ـ وكذلك ـ مدرسة العراق الصوفية[2] ـ

ونتفق معه في أن هذه الأراء كفيله بالرد على ماذهب أليه المستشرقين من القول بأن القرآن الكريم يعيق الحياة العقلية. وكذلك في ذلك رد على أولئك القادحين بالفلسفة الأسلامية ونبذ أصالتها.

ومما ينبغي الأشارة أليه من المسائل المصيرية التي نبه عليها ما أسماه بالتحديات الفارسية على الفكر العربي الأسلامي. [3]

نتائج البحث:

وفي الختام اعتقد انه سيحتفى بهذه العلامة المضيئة كأحد الرواسي الشامخات في البنيان المعنوي للأمة، فهو طراز متميز من البشر حمل نفسه مسؤولية بناء مايمكن تسميته مشروع ثقافي للاحياء والتجديد على وفق منهج نقدي تحليلي يتسم بالاحاطة والشمول، كشف في جانب منه عن طبيعة الحوار الجاري بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي في التأكيد على الهوية الاسلامية الى جانب الانتفاع من الأخر بما لا يسمخ تلك الهوية ولا يلغي الأخر. وله أيضا دراسات معمقة حول العقائد والفرق الاسلامية وتاريخ الاديان، والتصوف وعلم الكلام مما يشكل له وجود متميز في خارطة الفكر الفلسفي العراقي والاسلامي المعاصر.

وقد اتفق على سيرته الفاضلة تلامذته وزملائه في بغداد وفي البلاد العربية الاسلامية، فقد كان محبوب جدا لديهم ولدى كل الذين عرفوه أو تعاملوا معه... وقد كان كثير الاهتمام بالطلبة ليس فقط في المجال المعرفي ولكن في أحوالهم الشخصية والمادية، فكان ينفق على الكثيرين منهم ويتصدق عليهم ـ وكما يقول أحد زملائه في ماليزيا ـ لم أعرف انه رد طالبا أو محتاجا سأله. وهذا كان يفعله أيضا في بلده العراق كما جاء على لسان أكثر من أستاذ وتلميذ حتى قبل سفره الى ماليزيا.

---

(1) المصدر أعلاه: الصفحات 288 ـ 295.

(2) المصدر أعلاه: الصفحات 295 ـ 312.

(3) عبد الحميد: د. عرفان: الفكر العربي الأسلامي والتحديات الفارسية، مجلة الرسالة الأسلامية، العددان 74 و75 السنة الثامنة عشرة محرم ـ صفر 1405 هـ / تشرين الأول والثاني 1984م.

والى جانب ذلك لم يكن يرتضي بأن يمس أحد ظلما قولا أو فعلا وهذا ماكان يخشى الوقوع فيه، ولعله من الأسباب التي اختار على أثرها ـ السفر الى خارج البلاد ـ فأختار عذابات الغربة على الضمير في زمن ماتت فيه الضمائر والحس الوطني وبيعت الأوطان، حيث كان لديه الحس الوطني عالي جدا من خلال التنبيه على المخاطر الأجنبية التي كانت بالبلاد والوطن وخصوصا من دول الجوار. لقد اتسم بالعطاء الانساني والعلمي ولم تعزله المناصب عن الناس وتلامذته، وأنما كانت سببا للتواصل بشكل أعمق وكان يستخدمها لخدمتهم أيضا لا لخدمته فحسب وتلك من المزايا التي تميز بها عرفان عبد الحميد عمن سواه.

ولقد كان مشوار الأستاذ عرفان عبد الحميد حافل بالبذل والعطاء في المعرفة الاسلامية المعاصرة وفي الانتصار لقضايا الأمة، فقد أزال الغموض عن كثير من المشكلات الفلسفية التي لا تزال محور البحث، ومن خلال رحلتنا هذه استخلصنا النتائج الآتية:

1 ـ أنه لم يقتصر في تناوله على حقل محدد من مباحث الفلسفة، فقد شملت كتابه مقدمات الفلسفة وعلم الكلام والتصوف وتاريخ الأديان والمذاهب، والعديد من القضايا الاسلامية المعاصرة وفي الحداثة والعولمة والحرية وسواها من الموضوعات، وقد عمل على ايصال أفكاره بمنهج يتسم بالبساطة والوضوح.

2 ـ أنه قد حدد مواضع الخلاف والتضاد الجوهرية بين التصور الاسلامي والفلسفة اليونانية وخاصة في جوانبها الآلهية في مسائل أتى على ذكرها الفيلسوف الغزالي، ومسائل أخرى مضافة يستنتجها باجتهاده في قراءته النقدية لتلك الفلسفة للتعرف على ذلك راجع بحثه بعنوان: منهج المتكلمين ـ دراسة وتقويم ـ فضلا عن مؤلفاته الأخرى.

3 ـ نخاص أيضا الى ان البحث الفلسفي غير المؤدلج بالاكبار الزائد للعقل (تقديسه) أثبت عدم وجود قطيعة بين العقل والنقل (المنقول والمعقول) وهذا ما أكده عرفان عبد الحميد في منهجه النقدي متفقا في ذلك مع كثير من الفلاسفة من الكندي الى ابن خلدون، وابن رشد الف

كتابا خاصا في المسألة أسماه: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ولذلك نذهب الى القول الذي يقول أنه لا فرق في التقليد بين (نص منزل ونص موضوع).

4 ـ قلة الدراسات التي كتبت عنه بالرغم من الدور الذي اداه في أزدهار الفكر الفلسفي العراقي المعاصر من خلال أثاره ومؤلفاته ومنهجه النقدي الذي كرسه من خلال العديد من البحوث والدراسات العميقة لمختلف مباحث الفلسفة الاسلامية المعاصرة، بما رسم له من حضور خاص في المشهد الفلسفي العراقي المعاصر.

5 ـ نقترح أن يعقد مؤتمر أو ندوة حول فكره وفلسفته للاستفادة من عمله وأفكاره المفيدة، وكذلك بأن يخلد ذكره بالجامعات العراقية أو في بيت الحكمة بتسمية أحد القاعات أو الأماكن بأسمه تكريما لعطاء العلماء ورفع لذكرهم.

6 ـ التنبيه الى أهمية وخطورة الحركات الحديثة في اليهودية وأنه أول من عرض لقراء العربية ما واجهته اليهودية في العصر الحديث من تحديات الضياع والانصهار الديني والثقافي في الأخرين حتى لم تعد تمثل بنية عقدية وفكرية موحدة بل جمعا متناثرا من المذاهب المتخالفة والمتعارضة.

7 ـ يدعوا الى أهمية دراسة الأديان المقارنة وأن دراستها ضرورية وجودية ينبغي ان نلتفت الى تحدياتها بدراسات أسلامية معاصرة، لتحديد معالم موقف أسلامي علمي ديني من تلك المناهج.

8 ـ وكذلك في التصوف يضع منهجية جديدة في الدراسة حيث يعد من أوائل من أهتم بأبراز دور المدرسة العراقية في موكب الحضارة ـ الأصالة والتأثير ـ من خلال مشاركته لأعطاء صورة تاريخية شاملة عن دور العراق المتميز في مجمل الحركة العقلية والروحية في التاريخ العربي الأسلامي.

9 ـ التنبيه الى مخاطر دعاوي المستشرقين والرد على توجههم في تشويه صورة الأسلام والقرآن والنبي وقد تصدى للرد على محاولاتهم. بأن هده

الدعاوي لا تتسم بالعلمية والموضوعية وبأنها أحكام مبتسرة وسطحية. ويجلى حقيقة الاستشراق أنه كمنهج عقلي من أبوين غير شرعيين هما التبشير الذي خطط له والاستعمار الذي غزاه لتقويض أركان العقيدة الأسلامية وتصدى للرد على منهجهم

10 ـ بالرغم من اتفاقنا مع قوله بأن الفلسفة ظاهرة بشرية مشاعة ألا أننا نختلف معه في عدم تحديد فترة تاريخية لبداية التفلسف والوقوف منزلة بين المنزلتين أو أمر بين أمرين وأننا مع الرأي الذي يذهب الى الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية.

11 ـ يذهب الى القول بأختلاف المعنيون بتاريخ الفكر الفلسفي في الاسلامي في تسمية النزعة الفلسفية التي ظهرت في العهود الأسلامية المختلفة والرأي الذي يراه هو ان تسمى بـالفلسفة في الأسلام.

12 ـ بالرغم من تأثيره على أصالة الفلسفة الأسلامية فهو يعترف بوجود ضعف في حركة الابداع العربي الأسلامي ويعزوها الى أسباب سياسية مشرقية ومغربية في أنهيار السيادة وأنحسار المد الأسلامي وزوال الحكم فيها.

المصادر:

1 ـ الراوي: د. عبد الستار: خارطة الفكر الفلسفي المعاصر، نشر سلسلة المائدة الحرة: الفكر الفلسفي المعاصر، العدد 38، بيت الحكمة 1999م.

2 ـ الغزالي: ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى ـ مصر 1964 م.

3 ـ ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1981م.

4 ـ عبد الحميد: د. عرفان: الفلسفة في الاسلام ـ دراسة ونقد ـ دار التربية ـ بغداد، بدون تاريخ.

5 ـ عبد الحميد: د. عرفان: دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، دار التربية ـ مطبعة أسعد ـ بغداد 1977م.

6 ـ عبد الحميد: د. عرفان: المدخل الى معاني الفلسفة، دار الجيل ـ بيروت، دار عمار ـ الأردن ط1، 1989م.
7 ـ عبد الحميد: د. عرفان: منهج المتكلمين ـ دراسة ونقد، مجلة أسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الاسلامي العدد (8) 2010 م.
8 ـ عبد الحميد: د. عرفان: مناجاة فكرية بين حجة الاسلام الامام الغزالي وخادم القرآن الشيخ النورسي، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، السنة الأولى العدد (2) يوليو 2010 م
9 ـ عبد الحميد: د. عرفان: الحرية في العقل الكلامي والفلسفي الاسلامي، مجلة اسلامية المعرفة العددان (31 ـ 32) تشرين أول 2010 م، المعهد العالمي للفكر الاسلامي.
10 ـ عبد الحميد: د. عرفان: في التصوف المقارن ملاحظات ـ منهجية، مجلة أسلامية المعرفة العدد (36) المعهد العالمي للفكر الاسلامي.
11 ـ عبد الحميد: د. عرفان: الفكر الاسلامي والدعوة الى الحوار بين الأديان، بحث منشور في كلية معارف الوحي الأسلامي والعلوم الأنسانية ـ الجامعة الأسلامية العالمية بماليزيا.
12 ـ عبد الحميد: د. عرفان: اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية دار عمار ط 1، 1997م.
13 ـ عبد الحميد: د. عرفان: النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، دار عمار ط 1 2000م.
14 ـ عبد الحميد: د. المدرسة العراقية ـ علم الكلام ـ الفلسفة والتصوف ضمن موسوعة حضارة العراق ج 3.
15 ـ عبد الحميد: د. عرفان: الفكر العربي الأسلامي والتحديات الفارسية، مجلة الرسالة الأسلامية ـ العددان 74 و75 السنة الثامنة عشرة محرم ـ صفر 1405هـ / تشرين الأول والثاني 1984م.
16 ـ عبدالحميد: د. عرفان: الحياة العقلية في التراث العربي الأسلامي، دراسات عربية وأسلامية العدد الأول السنة الأولى، 1982م.

17 ـ عبدالحميد: د. عرفان: الفكر العربي الأسلامي أتجاهاته ومناهج دراسته ـ مجلة أفاق عربية العدد (8) السنة الخامسة 1980م.

18 ـ مدكور: د. ابراهيم بيومي: في الفلسفة الأسلامية منهج وتطبيق؛ دار المعارف بمصر 0ط2 1968

19 ـ الأهواني: د. احمد فؤاد: معاني الفلسفة.

«الحداثة العربية المعطلة وممكنات انجازها»

قراءة في مشروع المفكر المغربي» عبد الله العروي»

الأستاذة: نصيرة بوطغان
جامعة سطيف2 الجزائر
قسم الفلسفة
Nasseraboutaghane @yahoo.com

عبد الله العروي سيرة وفكر:

من الصعب الإمساك بمحددات أطروحة المفكر المغربي»عبد الله العروي» (1933م) لما امتاز به هذا المفكر من موسوعية فهو يكتب بثلاث لغات بالأنجليزية والفرنسية والعربية، كما أنه حاور أغلب الفلسفات فكان مستمعا جيدا وناقدا عنيفا. ضف الى ذلك أنه اعتمد أسلوبين مختلفين في التعبير عن آرائه، أسلوب الرواية، والأسلوب الفلسفي هذا ما يجعل من خطابه ـ العروي ـ متميزا عن الخطابات الفلسفية المعاصرة. لأنه حاول تأسيس نموذجا (Paradigme) معرفيا مستقلا مختلفا عن باقي النماذج المطروحة في الساحة الثقافية والفكرية.

عمل المفكر على تقديم دراسة شاملة لمكونات التاريخ الإنساني والأزمة الثقافية التي تعيشها المجتمعات العربية راهنيا منذ عمله «الأيديولوجية العربية المعاصر 1967»، الذي أعقبه بجملة من الأعمال المنهمة بالشأن العربي، عبر تبني المنهجية التاريخية في صورتها الماركسية على اعتبارها تحمل قيم بإمكانها توحيد البشرية. عمل يجمع فيه بين التنظير والعمل بين معطيات الواقع ومتطلبات المستقبل متجاوزا التيار السلفي المحافظ والتيار العلماني المعاصر عن طريق محاولته تقديم تفسيرا تاريخيا لأسباب تخلفنا وخروج مجتمعاتنا من التاريخ

وتحولها من المركز الى الهامش وفق منهجية نقدية تاريخية صارمة، كما تركّز مشروع العروي في محاولة الانخراط في عمق الواقع العربي، لكونه نقدا جذريا للفكر السائد ومرجعياته ومسلماته، وفي المقابل يقترح فكرا بديلا يسهم في توجيه الفعل، بغية تحقيق شروط الحداثة. ذلك في مجموعة أعمال هي عناوين لمكونات أزمتنا أهمها:

«الإيديولوجيا العربية المعاصرة»،(1967) بالفرنسية تم تعريبه من قبل محمد عيتاني، وتقديم مكسيم رودنسون، في 1970. «العرب والفكر التاريخي» 1973. «أزمة المثقفين العرب»، 1974. «أصول الوطنية المغربية»، 1977. «مفهوم الإيديولوجيا»، 1980. «ابن خلدون و ماكيافيللي»، 1990. «مقاربات تاريخية»، 1992. «مفهوم التاريخ»جزءان 1992 .»مفهوم العقل» 1996. بالفرنسية Le Maroc etبالفرنسية)..(1997Islamisme Modernisme Libéralisme) un témoignage ـ Hassan 2، «المغرب والحسن الثاني»، 2005). «عوائق التحديث»، محاضرة ألقيت في 15/12/2005، نشرت مع تعليقات، منشورات اتحاد كتاب المغرب، 2008. ويمكن أن نشير الى بعض الأعمال الأدبية: مثل رواية «الغربة» في 1971. رواية «اليتيم» 1978. رواية» الفريق» 1986. رواية «غيلة1998. أوراق: سيرة ذاتية، 1989. خواطر الصباح 2001. وغيرها من الأعمال التي تؤسس للحداثة العربية.

من خلال هذه الأعمال وغيرها حاول المفكر»عبد الله العروي» أن يقدم خطابا Discours فكريا يدعو فيه إلى ضرورة الدّفاع عن الفكر التاريخي والتوجه التاريخاني. قائلا: «إن الترياق الوحيد حتى الآن... لكل مثقف عربي هو التاريخانية. فإنقاض قيمتها هو في نظرنا شكل من أشكال العدوان الثقافي»[1] لهذا مشروع «عبد الله العروي» يهدف إلى تجاوز التأخر التاريخي. ويعد من الداعين الى القطيعة المعرفية والابستيمولوجية مع التراث الإسلامي وتبني الحداثة الغربية La Modernité occidentale وقيمها لأنها قيم كونية انسانية فكيف فسّر المفكر «عبد الله العروي» ظاهرة التخلف؟ وما هي الأسباب الفعلية التي أدت بمجتمعاتنا إلى الخروج من التاريخ؟ كيف تتم عملية التحديث والعودة إلى التاريخ؟

(1) ـ عبد الله العروي: أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟» ترجمة. ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت 1978 ص112.

في اعادة تأسيس علاقتنا مع الغرب الحضاري:

لا يمكننا تحديد الأسباب الفعلية لتخلفنا إلا بالعودة إلى التاريخ في نظر «العروي» هذا ما يجعل من أعماله مهمّة لكونها تحيلنا إلى دور الثقافة الفلسفية وعلاقتها بالعصر ومع الآخر ومعرفة مستويات التعامل مع الغرب الحضاري. ولفهم مشروعه نشير إلى أن المرتكز الذي يدور فكره حوله هو الحداثة. فكل ما كتبه إلى الآن يمثل أصول من مؤلف واحد حول «الحداثة»، ويستطيع القارئ أن ينتبه إلى هذا، فقد انطلق من نقد كل الأطروحات الحداثية بنقد مسلّماتها الإيديولوجية ومرجعياتها الفكرية من اللحظة الأولى مبينا «طوباوية» بعض المشاريع وما إنطوت عليه في نظرتها لهذا الواقع التاريخي الرّاهن. ليكشف لنا أن الكثير من الأطروحات تفتقر للنقد التاريخي لهذا عجزت عن خلق وعي حداثي شامل كما أسهمت في خلق تأخر تاريخي شامل.[1] والتأخر سببه غياب الوعي التاريخي المطابق لواقعنا مما جعل المثقف العربي يعيش منذ صدمة الحداثة تأخر مضاعف تمثّل في تأخر وعيه عن وضعه التاريخي. ومن مظاهر التخلف الأطروحات الانتقائية للمشكلات التاريخية. وفعل التجزئة وعدم الانفتاح على المناهج الحديثة في التحليل، وما هو معتمد تقليدي بعيد عن مكتسبات العقل الحداثي ومتطلّباته النقدية.

كغيره من المفكرين ـ«عبد اللّه العروي» ـ الذين واجهتهم أسئلة اشكالية اقتضت منه إجابات واضحة مثل مكانة العرب في ظل التطوّر التاريخي، خصوصيته الحضارية، حقيقته الذاتية، أسباب تخلفهم الفكري والحضاري كيفيات التجاوز واستيعاب الآخر المتقدم؟

سؤال الهوية والآخر:

إن هم المفكر العربي الأول هو تحديد هويته وما يطلق عليها «العروي» «بمسألة الذات» لكن من المعلوم إن كل تعريف تحديد أي نفي واقصاء، فكلما قال العربي «أنا» فإنه يشير ضمنيا إلى «الغير»، ومن «الغير» بالنسبة للعرب سوى الغرب؟ فالذات العربية في نظر «العروي» مطالبة بالتواصل مع الغرب لتدرك

(1) ـ عبد اللّه العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص29.

ذاتها، ليصبح الآخر شرط لإدراك الأنا على طريقة المفكر الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur(1913/2005). ودعوة «العروي» الى ضرورة الانعطاف على الآخر لمعرفة الذات، يعني أنه تحاور مع الكثير من الأطروحات الفلسفية، أنه يرفض مقولة امكانية اكتفاء الذات بنفسها، ليصبح سؤال الآخر اكثر أهمية من سؤال الوجود، فلقد أحس «العروي» كمفكر أن مسؤوليته تقتضي معرفة الآخر وكيف يقدم نفسه لكي نتقن نحن تقديم أنفسنا في صورة كونية مؤسسة على وعي ومعرفة، ولا يعني أنه من دعاة التماهي في الآخر، وهنا يلتقي مع أطروحة الفرنسي «ايمانويل ليفناس Levinas Emmanuel الذي يقول: «نحن محاطون بالموجودات وبالأشياء حيث نتعهد معها بعلاقات، عن طريق النظر واللمس والتعاطف وبالعمل المشترك، فنحن مع الآخرين. وكل هذه العلاقات انتقائية: ألمس أشياء، أرى الآخر، لكن أنا لست الآخر.»[1]

إن التواصل مع الآخر هو شرط تمثل التاريخ، يقول الدكتور عبد الله العروي: «نستطيع أن نقرر أن التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث»[2] والتاريخ هو جملة الانتصارات والاخفاقات في علاقتنا مع ذاتنا الحضارية وقيمها الكونية، لتصبح مسألة التاريخ هي المشكلة الثانية بعد سؤال الهوية والذات، وهي تشتبك مع مسألة التعبير عن الذات وكيفية تقديمها للآخر في صورة اكثر كونية دون اقصاء المختلف، وتقديم الذات يقتضي منهجا صارما للإسهام في اغناء التجربة البشرية علميا وقيميا، ويلخص لنا «العروي» المشكلات التي يمكن أن تكون موضع انهمام الباحثين في أنها لا تخرج عن البحث في الهوية، الماضي، العقل الكوني، الفن المطابق، ويجمل الاشكاليات في: «الأصالة، الاستمرارية، الكونية، التعبير»[3] لكن منهجيا كيف نشكل الوعي بالذات لنقدمها للآخر في صورة كونية؟

---

(1) - Levinas Emmanuel. Le temps et l autre. Edition PUF. Quadrige. Paris. 1983.p21.

(2) - عبد الله العروي «مفهوم التاريخ»، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1992، ج 2، ص 349.

(3) - عبد الله العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص25.

الماركسية حتمية تاريخية ام خيار منهجي:

اهتم «عبد اللّه العروي بمسألة المنهج عندما يقترب من قضايا ومشكلات الفكر العربي. لذلك توجهه كان توجها معرفيا (إبستيمولوجيا) وليس (أنطولوجيا). والمنهج يرتكز على جانبين أساسين. الأول هو الجانب التاريخي (أو التاريخاني) أين يستعمل مواد التاريخ العربي خاصة في (مفهوم الأيديولوجية). والجانب الثاني أهم لأنه مرتبط بالبعد التأسيسي «Foundational»، وهنا نجده متأثرا بالفلاسفة التأسيسيين أمثال ديكارت، وكانط، هيغل، وماركس، وإذا أتينا الى مفكرنا عبد اللّه العروي فإننا نلحظ هذا الجانب في سلسلة من المفاهيم نذكر بعضها(مفهوم الإيديولوجيا، مفهوم العقل، مفهوم الحرية، مفهوم التاريخ، مفهوم العقل، مفهوم الدولة).

يوضح العروي الجانب التأسيسي في منهجه، وطبيعة المفاهيم التقعيدية وسأورد قولا مطولا يوضح فيه هذا الجانب يقوله: «إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية. إننا نحلل تلك المفاهيم ونناقشها لا لنتوصل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير وحسب، بل لأننا نعتقد أن نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء. لهذا السبب نحرص على البدء بوصف الواقع المجتمعي: آخذين المفاهيم أولا كشعارات تحدد الأهداف وتنير مسار النشاط القومي. و انطلاقا من تلك الشعارات نتوخى الوصول إلى مفاهيم معقولة صافية من جهة ونلتمس من جهة ثانية حقيقة المجتمع العربي الراهن. رافضين البدء بمفاهيم مسبقة نحكم بها على صحة الشعارات إلى جانب تخلينا عن لعبة تصور واقع خيالي نعتبره مثلا أعلى نقيس عليه الشعارات، لأننا نعتقد أن أيسر مدخل إلى روح أي مجتمع هو مجموع شعارات ذلك المجتمع»[1]. والمفاهيم التي ينحتها العروي ليست مفاهيم جاهزة وانما هي كائنات تاريخية اراد عبرها التأسيس لنسق فلسفي منسجم.[2]

عمل العروي على استبعاد المنهجية التجريبية الساذجة، والطريقة الوضعانية

---

(1) ـ عبد اللّه العروي: مفهوم الحرية، المركز الثاقي العربي بيروت، ط5، 1993، ص05.

(2) ـ عبد اللّه العروي: مفهوم العقل، المركز الثاقافي العربي المغرب، ط3، 2001، ص14.

لأنها خارجية. فالأولى تركز في الثقافة دون الانتباه الى بعدها التاريخي، في حين الثانية تتنكر لكل الدراسات السابقة وتكتفي بالوصف من الخارج دون البحث في الأصول والمنشأ، معتمدا سلما قيميا يعتقد أنه صارما يتمتع بالصلاحية المطلقة، والوضعية تفترض ثبات الواقع المدروس، معتمدة مناهج العلوم الطبيعية حتى في مواضيع غير طبيعية، لهذا تتعارض والمنطق الجدلي الذي يفترض أن الواقع دائم التحول، وغير قابل للتعريف وهنا وجه «العروي» نقدا لوضعانية «أوغست كونت».

وتنتهي المنهجية الأولى الى أحكام ذاتية وعن الثانية تحليلات سطحية جامدة، وكلا المنهجين يتنكر للتاريخ، فتكون النتيجة عدم فهم الواقع، بقدر ما يتم تغريبه، هذا الخطأ المنهجي والمعرفي وقع فيه الكثير من الباحثين العرب، بسبب تعاطفهم مع الواقع دون قراءته في التاريخ يقول: «إننا نعيش كلنا، اجتماعيا وثقافيا، تحت تأثير خارجي، نفكر بمفاهيم، نعبر بأساليب وأمثلة كلها مستقاة من واقع غيرنا. اذ لم نبدأ بتحليل دقيق وصارم لكل الأدوات الذهنية التي نستعملها.»[1] لهذا يوصف «العروي» الفكر العربي بالفكر السطحي الساذج.

كما توجه بالنقد للمنهجية الأثنوغرافية أو السوسيولوجية التي تحاول دراسة الأعمال الثقافية دراسة موضوعية مجردة، فإن هذه المنهجية مؤسسة على مفهومين متداخلين، مفهوم العقل الموضوعي على الطريقة الهيغيلة، التي تفيد أن الفكرة مجسدة في المادة (الطبيعة)، ومفهوم «البنية الذهنية» التي تقابل في فلسفة «ماركس» Marx البنية الاقتصادية والاجتماعية، فالمفهوم الأول ينسجم مع الحضارات الجامدة الساكنة، أين استقل العمل الثقافي عن الطبيعة وعن مبدعيه، وأضحت العلاقة علاقة تماهي حتى تختفي الأبعاد الانسانية، في حين البنية الذهنية التي تطلق على مجموعة من النشاطات الانسانية الراقية من أدب، فن، فلسفة، عقيدة، قانون، فيها لا يمكن التمييز بين الوعي النقدي والبعد المادي، لأن الوعي النقدي يتجه الى البنى الاجتماعية لتغييرها، خاصة اذا توجه صوب الماضي وعمل على اختراق المنغلق، لذلك مفهوم البنية يكون له دور ايجابي في المجتمعات التي تتجه صوب المستقبل بثبات وبهدوء.

(1) ـ عبد الله العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص26.

هذه المفاهيم لا تصلح في نظر «العروي» للمجتمعات العربية الراهنة التي تعيش مرحلة تاريخية عنيفة، لا هي جامدة ولا هي متطورة، فالعنف يهدد كل ماهو انساني، يهدد كل ما هو عقلاني منطقي، يقول: «العنف يزرع الرعب، والرعب يؤدي الى الخضوع والانقياد، هناك علاقة عضوية، قائمة ودائمة بين الخوف والاستبداد.»[1] فالمجتمعات العربية انتقلت من استبداد الانظمة الى استبداد الشعوب ضد نفسها، ضد مقومات انسانيتها، انها تعيش اقصى انواع واشكال عنف مكونات الهوية، لهذا يطرح «عبد الله العروي» اشكالية موقع المفكر في ظل هذا الوضع المضطرب؟ كيف يفكر بهدوء في ظل الغليان؟ كيف يمارس الوعي النقدي على وضع يعادي الانوار؟ وضع اضحى فيه المستقبل حاضر والماضي حاضر والحاضر مفقود؟ إننا مسلوبو مؤشرات النقد لتسيطر الأيديولوجيا والرغبة والتمني، لهذا استبعد «العروي» المنهجية التجريبية والوضعانية.

الموقف الفلسفي من الحداثة:

تعد المفاهيم والمقولات النظرية لفكر الحداثة الغربية وفكر الأنوار الذي عرفته المجتمعات الأوروبية في مرحلة من مراحل صيرورتها التاريخية ما بين منتصف القرن الخامس عشر(15م) والثامن عشر(18م). بمثابة الأنموذج الذي ينبغي على العالم العربي والاسلامي اعتناقه بعد وعيه دراسة وتحليلا ونقدا، في نظر «عبد الله العروي» وتعد أطروحات الفيلسوف كارل ماركسMarx المرجعية التي يستقي منها العروي تصوراته باعتباره منظرا أولا للحداثة وناقدا لمآلاتها ومشكلاتها ثانيا إلى جانب (فرويد ونيتشه) في القرن التاسع عشر. وقد أشار العروي الى ذلك في عدة مواضع فنجده يقول: «لا مبرر لهذه الدعوة إلا فرضية واحدة، مستخرجة من واقع التاريخ ذاته، وهي أن الدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوئها السياسات الثورية الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاع وسطوية مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة. ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة بل

(1) ـ عبد الله العروي: من ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي المغرب، (د.ت)، ص12.

نتيجة استطلاع التاريخ الواقع. وهي المبرر الوحيد لحكمنا على السلفية والليبرالية والتقنوقراطية بالسطحية وعلى الماركسية بأنها النظرية النقدية للغرب الحديث، النظرية المعقولة الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه»[1].

يرى «العروي» في أعمال «ماركس» خلاصة عصره ومهندس الخارطة الاوروبية في جانبها الفكري ومنظر للحداثة وناقدا لها ومصححا لمصارها، لهذا يدعو الى قراءة ماركس قراءة علمية وجعله بمثابة المعلم والمنقذ لوضعنا الثقافي الر اهن. وبناءا على هذا الموقف الفلسفي من فلسفة ماركس Marx حاول العروي التعامل مع مشكلات الحداثة العربية والأطروحات المختلفة التي قدمها الحداثويين العرب ومن ثم الحكم على التراث العربي الإسلامي. وهو مدرك الى درجة الوعي بأنه سيتعرض للنقد في هذه النقطة لأنه يحاكم التراث باستخدام مفاهيم خارجة عنه، لا تنتمي الى فضائه الثقافي والمعرفي وحتى المنهجي، ورغم ذلك رأى العروي في موقفه الفلسفي موقفا عقلانيا وصحيحا وذلك بطبيعة الحال بناءا على مقولة وحدة الإنسانية والمصير المشترك. يقول لهذا: «أحكم على التراث انطلاقا من مفاهيم غير نابعة من صلبه. و أدعي أن كل من يعيش في زماننا هذا، من يعتبر نفسه ابن هذا الزمان، لا يستطيع أن يفعل غير هذا...إني أنطلق من مفهوم هو وليد تطور تاريخي وأطبقه على مادة افترض أنها سائرة إلى التطابق معه. أفعل ذلك وأنا واع بالصعوبات المترتبة على هذا الإجراء، إلا أنني أدعي أن لا إجراء غيره، للسبب المذكور سابقا. أعي أني أجعل من سيرورة غير مؤكدة دليل صحة تطبيق المفهوم.»[2]

فكر العروي في مشكلات العالم العربي انطلاقا من رؤية كونية عبر الماركسية كحتمية تاريخية لا تعترف مستقبلا بالاثنيات مستفيدا من منجزات العلوم الانسانية والاجتماعية التي يرى فيها منتج انساني ينبغي اعتماده لتعميق فهمنا لأزمتنا الحضارية.

العالم العربي يفتقد الى الحس التجريدي النظري بغية التفكير عبر الانساق، هذا ما يعرف عند العروي بـ«الأدلوجة» التي تسعى إلى تجاوز منطق الأحكام

(1) ـ عبد الله العروي: مفهوم الأيديولوجية، مصدر سابق، ص 125.

(2) ـ عبد الله العروي: مفهوم العقل، مصدر سابق، ص 17.

الجاهزة. ويعد مفهوم الأيديولوجية من أكثر المفاهيم جدلا فنجد المفكر كارل مانهايم يرى بأن «الايديولوجيا هي الوعي الزائف بالذات»، والايديولوجيا تحمل شحنة ماركسية لأن الماركسيون يرون أن جوهر الايديولوجيا هو إرادة التعبيرعن المصالح الحيوية لجماعة أو لطبقة اجتماعية. كما نجد ريمون آرون يرى أن هناك التباس كبير في استخدام كلمة ايديولوجية، فهي تارة تكون ذات معنى حيادي وطورا بمعنى مبتذل، يقول: «أن هناك تذبذبا في استخدام تعبير ايديولوجيا يتراوح بين المعنى الحجاجي: الايديولوجيا هي الافكار المزيفة، هي تبرير المصالح والأهواء، وبين المعنى المحايد: الصياغة العلمية لموقف معين اتجاه الواقع الاجتماعي أو السياسي»[1] هذا الالتباس في مستوى المفهوم دفع بالعروي إلى نقد الأدلوجات كمرحلة أولى في فهم الأطروحات التي تسعى إلى استيعاب الواقع العربي وسر فشلها، لان الايديولوجيا ارتبطت بالوعي الاجتماعي والثورات الاجتماعية بداية من الثورة الفرنسية(1789م) ويعد (دستوت دوتراسي) في نظر أدري لالاند واضع مصطلح الايديولوجيا، في اعقاب الثورة الفرنسة وتم توظيفه خلال القرن التاسع عشر. كعلم يهتم بدراسة الأفكار بالمعنى الواسع لكلمة أفكار وخصائصها وعلاقتها بالوعي الاجتماعي واكتسى المفهوم طابعا ثوريا لتزامنه مع الثورة الفرنسية ليصبح في مرحلة مرادفا لمفاهيم مثل العدالة والاخوة والحرية[2]، ونقد «العروي» بدأ من نقد المفاهيم المستعارة لمعرفة بنيتها والفضاء الذي تشكلت فيه، لأنها لا تنتمي للفضاء الذي استوردها، وقد يكون لها أثر سلبي لأنها في مرحلة ما تتحول إلى مؤشر للحكم، ويطلق «العروي» مصطلح الأيديولوجية أو «الأدلوجة» على ثلاثة أشياء يقول: «أولا ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاسا محرفا بتأثير لاواع من المفاهيم المستعملة. ثانيا نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب وأحيانا يمتنع تحليله. ثالثا نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كليا في المجتمع الذي استعارها لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر.»[3]

(1) ـ Raymond Aron .trois essais sur l'age industriel.Paris. 1966، p 215

(2) ـ André Lalande.Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Ed. PUF Paris 1976 p.458.459.

(3) ـ عبد الله العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص29.

يعتقد «عبد اللّه العروي» أنه يتعذر تجاوز ظاهرة التخلف الحضاري إلى بناء نهضة دون مشروع يمس جميع جوانب الحياة بإمكانه تقليص الفوارق بين الآخر المتقدم وبيننا والمدخل يبدأ بإنجاز ثورة ثقافية تمكننا من تأسيس حضاري. لهذا ينبغي في نظر «عبد اللّه العروي» احداث القطيعة مع كل الممارسات التقليدية التي أصبحت عائق يحول دون تأسيس وعي حضاري، كما ينبغي تجاوز الأسئلة المطروحة على الفكر العربي لأن استمرارها يؤكد على عجز الأطروحات السابقة على تقديم إجابات تاريخية.

إن كل الإجابات المقدّمة بالنسبة لــ«عبد اللّه العروي» إجابات لم تؤسس لفهم سليم على مبادئ علميّة مما يعني أن هذه الإجابات كانت إيديولوجية حول «الهوية» وهذه الخلفيات الإيديولوجية تخترق الفكر العربي من مستوى التفكير في الواقع إلى مستوى التنظير يقول: «الأيديولوجيا دائما وأبدا عبارة عن مصالح».[1] وظل السؤال المسيّطر من هو الآخر ومن نحن؟ وما السبيل لتجاوز هذا الواقع؟

اللحظة التي تعيشها المجتمعات العربية تقتضي الاعتماد على المنهج الماركسي يقول: «إن الحاجة تدعو العرب أو المثقفين العرب على وجه التدقيق. إلى الكلام بلغة ماركس دون الاعتراف وربما الوعي بذلك»[2]لكن الاشكال أن المفكر العربي لم يتمكن من قلب ماركسية ماركس، لم يتمكن التحول من اللاوعي الى الوعي، ينبغي تجاوز التجزئة وتبني فكر تاريخي شامل والماركسية أفضل مدرسة في تراث العالم العربي وهي موجودة في «ماركس الشاب» في مؤلفه: «الإيديولوجيا الألمانية في (1948) و«عبد اللّه العروي» يعتقد بأن وضعية العالم العربي اليوم تشبه وضعية ألمانيا في عام (1948). ولإحداث تحول يطرح «العروي» جملة من الأسئلة الماهوية: هل القاعدة المادية هي المحدد لثقافة مجتمع ما؟ هل كل مجتمع قادر على انتاج أدلوجته؟ كيف تتحاور الثقافات المختلفة؟

بدأ «عبد اللّه العروي» بممارسة النقد على أسس الإيديولوجيا المعاصرة وتوصل إلى التمييز بين ثلاثة أشكال أساسية من أشكال الوعي التي بها حاول العقل فهم واقعه.

(1) ـ عبد اللّه العروي: العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4،1998،ص18

(2) ـ عبد اللّه العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص31.

أشكال الوعي الذاتي وظاهرة التخلف:

1.الوعي الديني:

ويمثله الفقهاء ورجال الدين الذين يقرأون الصراع القائم بين الغرب والعالم الاسلامي اليوم في اطار الصراع التقليدي أي صراع ديني لذلك نجد من يرفع شعار «حوار الأديان»، ورجل الدين يوظف النصوص الدينية لتبرير النجاح كما لتبرير الفشل، وهو الأمر الذي اعتمده «محمد عبده» في رسالة التوحيد، ص 177، الآية16 من سورة الاسراء قوله تعالى»و إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا». وهنا يتحول الزمن الى علاقة بين اللّه والانسان، وليس علاقة بين الانسان والانسان او الانسان والطبيعة.

إن رجل الدين في نظر «عبد اللّه العروي» أرجع سبب تأخرنا التاريخي لابتعادنا عن قيم العقل والحرية التي أقرّها الإسلام. وهذه القيم أصبحت أساس قمة الغرب وتحضّره فدعا إلى ضرورة العودة إلى تلك القيم الإسلامية الأصل والتي كانت أساس تقدّمنا في الماضي والقيم السائدة في الغرب وهي أساس تقدّمه دائما مفقودة في عالمنا العربي الاسلامي اليوم، فينبغي استعادة الذات.

هذا التيّار يعمل على «قراءة التاريخ» في الصراع الغربي ـ العربي، والشيخ السلفي يسمع أن سبب تفوق المسيحية على الإسلام راجع إلى عجز الإسلام، فيعود رجل الدين إلى النصوص محاولا استخراج معاني التسامح متهجما على المسيحيين بأحداث تاريخية كسجن «غاليلي» واضطهاد «ج.ج. روسو»، ويعتمد رجل الدين على الإنتقائية التي تقوم على (رؤية الغرب في لحظة تاريخية معينة لإفتقاده الرؤية الشمولية، فيرى أن المسلمون قد انفتحوا على الفلسفة اليونانية وعقلانية المعتزلة، وينهي إلى وصف الإسلام بالعقلانية والمسيحية بالتعصب، لكن هناك سؤال يطرح على رجل الدين إذا كان العقل من الإسلام والتعصب من المسيحية فلماذا تأخر الإسلام وتقدم الغرب والتعصب مسيحي؟[1] ورجل الدين يستمر في القراءة الانتقائية ليبرر أن الضعف سببه عدم فهم العقيدة وتطبيقها فعليا في الواقع دون النظر في الأسباب العلمية والموضوعية والتاريخية التي جعلت من

(1) ـ عبد اللّه العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص41.

الغرب غربا ومن الشرق شرقا. والخطير في هذا التيار أنه»يختزل حياة البشر في الانقياد، يحول العقيدة الى سياسة، كما أنه يحول السياسة الى عقيدة»[1] ويتساءل العروي أي مستقبل لمجتمع هذه هي عقيدته أو سياسته؟

2.وعي رجل السياسة (الليبرالي):

دعا رجل السياسة إلى النهضة بعد رجل الدين ورهن النهضة والحداثة بالإصلاح السياسي مؤكدا أن قيم الحرية والعقلانية لا تؤدي إلى نهضة في ظل استبداد سياسي وقيم الديمقراطية والحرية السياسية التي بُنيت عليها أنظمة الحكم الحديث في الغرب وهي شرط لنهضتنا وأساس حداثتنا العربية، والفرق بين رجل الدين والسياسي هو أن السياسي لم يدّعي لنفسه أن هذه القيم موجودة في تراثنا الإسلامي لكنه اجتهد في نفي تعارضها مع الإسلام، كما عمد الى التمييّز بين الإسلام القابل للتكيّف مع أي نظام حكم يختاره المسلمون وبين تاريخ الإسلام الذي لا يخلو من الاستبداد حتى في عصر ازدهاره. وعليه فالسياسي وجد في الفساد والاستبداد التخلف الحضاري وفي ديمقراطية الغرب وحرياته تحررنا من الجهل وتطوير مجتمعاتنا.

وموقف رجل السياسة يرى فيه «عبد اللّه العروي» موقفا تجزيئيا لا تاريخيا لأنه استبعد أن تكون العقيدة من أسباب تخلفنا، كما لا ينكر الليبرالي أن من أسباب تخلفنا التاريخي الاستبداد، ولكن النموذج الليبرالي مشكلته أنه يعتمد على الغرب في تفسير تاريخنا الخاص وأصبح الآخر هو الذي يحدد الأنا من خلال الإعجاب بفلسفة الأنوار وبفلسفة «مونتسكيو» الذي فكّك الاعتقاد أن التخلف سببه استبداد قديم كرّسه الحكم المطلق. ولهذا وجد الحل في أفكار «روسو» و«مونسكيو» والتخلف لا يكمن في تطبيق الشريعة من عدمها وإنما في غياب الحرّيات السياسية. لكن ينبغي أن ندرك أن الإختلاف بين الشرق يصل حد التناقض فالغرب هو الحرية والشرق الاستبداد، الغرب هو العقل والشرق الحيوانية (المرحلة الطبيعي) ماقبل المدنية، الغرب هو الحاضر والشرق الماضي.[2]

(1) ـ عبد اللّه العروي: ديوان السياسة، مصدر سابق، ص57.

(2) ـ عبد اللّه العروي: ديوان السياسة، مصدر سابق، ص06.

3 ـ وعي رجل التقنية أو التكنوقراط.

إختزل رجل التقنية قوة الغرب في العلوم التطبيقية وإنجازاته الصناعية مقللا من شأن إصلاحاته الدينية وثوراته السياسية يقول: «ليس الغرب دينا بدون خرافة ولا دولة بدون استبداد، الغرب بكل بساطة قوة مادية اصلها العمل الموجه المفيد والعلم التطبيقي. هذا ما يقرره بعنف الزعيم الجديد ساخرا من اوهام الشيخ والسياسي الليبرالي.»[1]و قد قال «موسى سلامة» في احدى محاضراته للطلبة في الجامعة «أن الفرق بيننا وبين الأوروبيين المتمدنين هو الصناعة، وليس شيئا غير الصناعة وكثيرا ما يستدل رجل التقنية على أطروحته بما حققه اليابان متسائلا عن خروج اليابانيين من عزلتهم وتخلفهم في فترة قصيرة من الزمن لماذا استطاع اليابانيون في فترة قصيرة أن يتفوقوا على أمم كثيرة من الجنسين الأبيض والأصفر؟ لأنهم أدركوا أن سر الحضارة الغربية يكمن في التقنية فلماذا لا نفعل مثلهم ونقوم بضغط التاريخ بدلا من اعادته.

و رجل التقنية يرفض أفكار رجل الدين والسياسة لأن كليهما ربط تقدم الغرب إما بالإصلاح الديني أو غياب الاستبداد، ويجعل التقني نموذج النجاح الأخذ بأسرار التكنولوجيا وتوظيفها في تقدم المجتمع. ويقدم مثالا على بريطانيا التكنوقراطية نجحت في عهد المستبد (كرومول)، وإنجازات فرنسا في عهد (نابليون) ليصبح التفاوت التاريخي سببه التفاوت التكنولوجي والصناعي والمعرفة العلمية التقنية، مستبعدا أهمية نقد التاريخ الإسلامي ولا داع في نظره لإعادة تفسير الدين ونصوصه فمثل هذا النقد لا معنى ولا قيمة حضارية تُرجى منه في التقدم. كما أن رجل التقنية لا يهمه ماضي العرب وحقائقهم التاريخية ليصبح سؤال سبب التأخر التاريخي لا معنى له وإمتلاك المستقبل بامتلاك التقنية. مثل هذا الوعي في نظر «عبد اللّه العروي» هو وعي مقطوع عن التاريخ لأنه انتقائي، والتكنوقراط رأى أن الغرب في لحظة تفوقه التقني معزول عن سياقه التاريخي. لكن هل هذه المستويات من الوعي هل تعكس مراحل التطور السياسي والاجتماعي؟

---

(1) ـ عبد اللّه العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص47.

الأيديولوجيا وظاهرة الإغتراب:

يجيبنا «عبد الله العروي» في قوله: «كثيرا ما نلاحظ تفاوتا في الوتيرة بين تحولات الثقافة وتطورات السياسة عندنا كما لم يلاحظ قط في أية بقعة من المعمورة تطابق زماني قام بين المذاهب الفكرية والمجتمعات الملائمة لها والأشخاص الداعين إلى اعتناقها»[1] فالشخصيات الثلاث التي اختارها العروي (الشيخ، الزعيم السياسي، وداعية التقنية) تمثل لحظات ثلاث يمر بها تباعا الوعي العربي وهو يحاول منذ نهاية القرن الماضي ادراك هويته وهوية الغرب، لكن هذه النماذج لا تجتمع في رجل واحد أو في لحظة تاريخية محددة أو مجتمع معين، وهنا نجد أنفسنا أمام اشكالية علاقة الوعي بالمجتمع؟ أو علاقة النخب بالمجتمع الذي تنتمي اليه وتعبر عنه؟ كل هذه الأشكال تعبر عن علاقة الأنا بالآخر، لكن هل هذه النماذج من الوعي تتعاقب داخل التاريخ أم لا؟

استوحى «العروي» هذه النمذجة من ثلاث شخصيات (محمد عبده، لطفي السيد، سلامة موسى) وهذا التحقيب المقترح ثقافي لا يطابق بالضرورة مرحلة التطور السياسي، لأن الشيخ لا يختفي بإنتهاء الاستعمار، والليبرالي لا يتوارى مع دولة الاستقلال، وداعية التقنية لا ينتظر تأسيس الدولة القومية، فكثيرا ما نلاحظ تفاوت بين الأطروحات الفكرية وبيئتها الثقافية، لأن بعض الأفكار تتمتع بالقدرة على الإختراق والتجاوز، والعروي يجعل من رجل الدين بمثابة صوت الواجب ومن السياسي صوت الواقع ومن رجل التقنية صوت المستقبل، لكن الوعي في مختلف اشكاله لا يطرح سؤال المستقبل والمصير إلا في حالة تعرضت البلاد لغزو خارجي، حينها يصبح وعي رجل الدين فعالا كما هو اليوم، في زمن مابعد الحداثة ومابعد الانوار اين انكفأ العقل الغربي على مراجعة ذاته عبر النقد نلحظ كل نقائض العقل تشتغل في أوطاننا وتخفوا كل الأصوات ليرتفع صوت رجل الدين، هذا هو الزمن الرديء. زمن تتفكك فيه النخب ليشتغل الوعي السياسي في تشكيل الوعي دون قلل ويشتغل فيه وعي التقنية في عهد الدولة القومية أين تسيطر فئة برجوازية على مقدرات البلاد، لكن في حالة العالم العربي الراهن كل أشكال الوعي تتشابك

---

(1) ـ عبد الله العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص50.

وتستمر في تزييف الواقع يقول العروي: «لاسبيل الى انكار تساكن أشكال الوعي في الدولة الواحدة ومع ذلك يبدوا ذلك التساكن (ما يسمى أحيانا بالسانكرونيا) أقل أهمية منهجيا من التعاقب الزمني. (الدياكرونيا). إن التعاقب. ان لم نقل التولد، هو الذي يعير لكل شكل وعي وزنه النوعي.»[1]

إننا مطالبون اليوم بضرورة فهم طبيعة العلاقة بين هذه النماذج من الوعي لكي لا نستمر في تشويه الواقع وتعميق الأزمة، هذه النماذج لا شك تختلف في اجابتها عن السؤال ما هو الغرب؟ حسب مرجعياتها، لكن ينبهنا العروي الى أن الوعي العربي يواجه غرب اليوم بوعي القرن الثامن عشر والقرن العشرين وعي لم يعد الغرب يعتمده للنظر الى ذاته، وهنا اشكال منهجي بسبب التفاوت الحضاري مما أوقع الوعي العربي في التجزئة، لأننا نريد ادراك الغرب في لحظة الأنوار والغرب تجاوز تلك اللحظة، كما يعني أننا لم ندرك لحظة عنفوان العقل الغربي وجرأته وحالة خروجه من ذاته يقول العروي: «اذا ما أصبح العقل العربي نقديا بالفعل وتوصل عندئذ الى نظرة انسانية شمولية، سيوافي الغرب حيث يراوح هذا الأخير خطواته منذ القرن الماضي، فيمكن لأول مرة أن يتعرف العقلان الواحد على الآخر ويدشنان عهد حوار حقيقي.»[2]

العقل العربي أمامه مهمات ضخمة لإنجازها وتتعاظم هذه المهمات يوما بعد يوم خاصة بعد سقوط بعض الأنظمة الشمولية ما يستدعي من المفكر اعادة النظر في علاقته مع الواقع وهذا لا يعني أن الوعي العربي (المفكر \المثقف العربي) مقطوع الصلة بواقعه نهائيا لكن «عبد اللّه العروي» يرى أن هذه العلاقة سطحية غير مباشرة ومن ثمة فالوعي لا يعبّر عن الواقع لأنه يستند إلى بنية اجتماعية مغايرة. ويصر العروي على ضرورة ربط الوعي العربي بالوعي الغربي وتطوّره ويكون العروي بهذا قد أنكر الأصالة والإبداع عن الفكر العربي لأنه مجرد ظلال باهتة للآخر. لأنه فكر مستقل ومستقيل لا يعكس حركة المجتمع العربي الذي يتحدث عنه ولذلك فتحليل بنية الفكر العربي مشروطة بأن تمر عبر تحليل

(1) ـ عبد اللّه العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص52.

(2) ـ عبد اللّه العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص255.

بنية الفكر الغربي وكأن الغرب أصبح أحد بنيات الفكر العربي لأنه لم يساير تطوّر المجتمع وتغيّره في التاريخ، والنّخب تعيش حالة الاغتراب المزدوج وحالة الاستيلاب الحضاري تمظهر في الإخفاق في فهم الواقع وتحديد الذات لكن الآخر كان عامل هام في تحديد الذات وانتقالها من الدولة الدينية إلى الدولة المدينة. فما الحل وما العمل الذي يقترحه «عبد اللّه العروي»؟

يرى «عبد اللّه العروي» أولا: ضرورة وعي التفاوت الحاصل بين المجتمعات العربية لكي نعرف مبررات استمرار خطاب ما في مجتمع معين وفي مجتمع آخر خطاب مغاير. فمثلا نعرف لماذا استمر «محمد عبده» في مجتمع ما؟ واستمر «سلامة موسى» في مجتمع آخر كما ينبّهنا ثانيا «عبد اللّه العروي» إلى إشكالية علاقة الإيديولوجيا العربية المعاصرة بالمجتمع وقدرة تأثيرها وعلاقتها بأشكال الوعي الغربي لأن موقف المثقف العربي من الغرب يعكس مستوى الوعي العربي ومرجعياته وفكرتنا عن الغرب كامنة في وعي كل مثقف منا فما هي عوامل ضعف الإيديولوجيا العربية؟

مستقبل الحداثة العربية:

يعتقد عبد اللّه العروي أن المجتمعات العربية تمتلك امكانات النهضة وتحولها الى مجتمعات حداثوية. لكن تحولها وانتقالها إلى الحداثة مرهون بتمثل قيم ومقولات الفكر الغربي الحديث التي أنتجت الأنوار من عقلانية وحرية ومسئولية الإنسان عن نفسه، ومن نقد وفردانية، وعلمانية والفكر الماركسي والدولة المركزية[1]، على المستوى النظري والعملي. ويقترح عبد اللّه العروي آلية نظرية لحصول عملية الانتقال والتحول الجذري وهي مفهوم «القطيعة المعرفية» مع التراث. والقطيعة الابستيمولوجية تفيد نهائيا القطع مع الطرائق والمناهج العقلانية للبحث الفكري الفلسفي التي استخدمت في التراث، لأنها لم تعد تستجيب لمشكلات الواقع الراهنة وهذا موقف سلبي واضح من التراث، والإستعاضة عنها بالأساليب والمناهج العقلانية العلمية الحديثة والمعاصرة. والحداثة حتمية تاريخية في نظر العروي

(1) ـ عبد اللّه العروي: الحداثة وأسئلة التاريخ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك الدار البيضاء.ط1، 2005،ص103

مما يعني أن مفكرنا يفكر مع ماركس ومن خلاله فأخذ بالتاريخ وبالنزعة التاريخانية انطلاقا من مفهوم حتمية التاريخ لهذا لا بديل للشعوب العربية عن تبني الحداثة في شكلها الغربي لأن«العالم العربي لايستطيع أن يقدم بديلا للحداثة التي نشأت في الغرب ... وغدت حتمية عالمية»[1]

وهذا المفهوم والتحديد المنهجي هو مفهوم مركزي في مشروع العروي يخترق كل اعماله يقول: «حاولت في كل ما كتبت أن أوضح أن الوضعية التاريخية التي نعيشها، والتي لا نستطيع أن ننفيها، تجعل من كل أحكامنا على حالات خاصة أقوالا هادفة، مصلحية تبريرية. لا فائدة في الحكم عليها بأنها حق أو باطل. بالنسبة لأي مقياس؟ فهي إما مساوقة لأهدافها المعلنة وإما معاكسة لها، فتصبح المسألة متعلقة فقط بالتماسك في المنهج والانطباق على الواقع. إذا اتضح أن عهد التقرير (اعلم أن..) قد انتهى بانحلال قاعدته المادية والاجتماعية والفكرية، وكذلك عهد منطق المناظرة (إذا... فالجواب..)، يتضح عندئذ أنه لم يعد هناك بداهة جاهزة، ضرورة منطقية، يركن إليها الجميع تلقائيا وتتماسك بها الأفكار. لا بد إذن من امتلاك بداهة جديدة. و هذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية، لا يفيد فيها أبدا النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طي الصفحة.. وهذا ما أسميته ولا أزال أسميه بالقطيعة المنهجية».[2]

العالم العربي يعيش مأزق على مستوى المنهج لأن المنهج موضوع مجموعة من المفاهيم، تتعلق قضاياه بوضعنا الذي نعيشه منذ أكثر من قرنين، والمأزق سببه القطيعة التي حدثت بيننا وبين منجزات تراثنا الثقافي والفكري والفلسفي والعلمي وحتى السياسي. ويطرح العروي اشكالية تموضع الباحث المنهم بمشكلات العالم العربي هل يضع الباحث نفسه قبل أو بعد هذه القطيعة مع التراث؟ وهي قطيعة تعمقت في التاريخ. هل ينبغي أن يشعر بها، ويعترف بها، أم لا؟ ويميز العروي بين المنهج و الأسلوب. مقدما لنا مثال فالأسلوب موضع اختيار نستطيع مثلا أن نفاضل بين المدارس الإقتصادية، ولكن هناك منهج أساسي واحد هو الأصل

(1) - Driss Mansouri: «Penseurs Maghrébins contemporains», Ed. Eddif. Maroc 1993. p.213.

(2) - عبد الله العروي: مفهوم العقل، مصدر سابق، ص 12

في علم الاقتصاد، وعلى هذا المستوى لا يوجد خيار: إما العلم وإما الرأي. و يقصد العروي بالمنهج منطق الفكر الحديث والمعاصر بعد الثورة على مقولات العلم القديم. ما الشروط العلمية والعملية لتحول المجتمعات العربية الى الحداثة هي ضرورة البدء بإنشاء الدولة الحديثة. بعد وعي المفهوم في مستواه النظري وعيا شاملا والعروي يرفض محاولات التحول الجزئي (الديمقراطية، الليبرالية، المجتمع المدني..الخ) إلا بعد إقامة الدولة الحديثة، وهذا هو الموضوع المركزي في (مفهوم الدولة). يقول: «كل منا يكتشف الدولة قبل أن يكتشف الحرية... تجربة الحرية تحمل في طياتها تجربة الدولة». [1]

وتوجد علاقة عضوية بين الحرية والدولة فلا حرية الا داخل الدولة ولا حرية الا الحرية المسؤولة المعقلنة، ويوجد تلازم بين هذه المفاهيم والدولة الحديثة هي دولة الديمقراطية والديمقراطية مبنية على الحرية، يقول: «لقد كتبت كتابا عن موضوع الدولة القومية، ودافعت فيه عن الدولة الاقليمية»[2] ويطلق مفهوم الدولة الاقليمية على الدولة القومية، الدولة في تصور العروي أولا هي «أدلوجة» ومعطى بديهي لأنها ضرورة أنطولوجية، وكل سؤال حول الدولة هو اعتراف بأسبقيتها عن السؤال، انها ظاهرة اجتماعية وكل تفكير في الدولة لا يخرج عن التفكير في محاور ثلاثة» الماهية، التطور، الوظيفة» وسؤال الدولة سؤال هو موضوع للفلاسفة والمؤرخين وعلماء الاجتماع، فالسؤال ماهي الدولة؟ سؤال ماهوي يطرحه الفيلسوف بغية النفوذ الى الأسس، وسؤال كيف تتطورت الدولة؟ هو موضوع للمؤرخ لمعرفة أسباب التطور والتحول، أما سؤال ما الوظيفة؟ فهو سؤال يطرحه علماء الاجتماع لتحديد دور الدولة وعلاقتها بالمجتمع وكيف تعمل على تنظيمه، والعروي يستعير التصور الهيغلي لمفهوم الدولة باعتبارها «تجسيد للإرادة العامة الجوهرية، وهي العقل في ذاته».[3]

و للعروي موقف سلبي من هيغل لأن هيغل لم يدرك البتة مفهوم الدولة

(1) ـ عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثاقي العربي، ط9، 2011 ص05

(2) ـ عبد الله العروي: التعايش بين التقليد والحداثة..غير ممكن، حوار مجلة اطروحات، العدد 16، 1990، ص21.

(3) ـ عبد الله العروي: مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص47.

لإنصرافه عن الواقع الى الدولة المثلى، كما توجه بالنقد لعالم الاجتماع «ماكس فيبر» الذي رأى في مفهوم الدولة ظاهرة غربية، ويكون بهذا عبد الله العروي قد طرح الأسئلة الثلاثة، لأنه يضع نفسه في خانة المؤرخين، ويصرح أنه يميل للدراسات الاجتماعية، وفي نفس الوقت يقرأ للفلاسفة[1]، رغم محاولاته الابتعاد عن الفلسفة، لكنه لم يستطع التفكير خارجها، وهذا ما يؤكده عبد السلام بنعبد العالي في قوله: «إلا أننا نلفي عندنا مفكرين أقرب إلى الفلسفة لا يكتبون فيما عهدنا أن نطلق عليه مؤلفات فلسفية مثل الخطيبي الذي يصرح بأنه يكتب على هامش الفلسفة، والعروي الذي يوظف مفاهيم الفلسفة ويتغذى من منابعها، ويرفض صراحة أن يلقب فيلسوفا، فيميز بين اجتماعيات الثقافة وبين ما يطلق عليه الإغراق في التأمل النظري»[2]و لكن إذا كانت الدولة ترادف الأدلوجة فإن الأدلوجة وظيفتها أن تكون انعكاس للواقع المعاش لا كحقيقة في ذاتها، فالأدلوجة تعني قدرة استيعاب الواقع، لتصبح الدولة هي معيار تخلف وتقدم الشعوب. الا أم «الدولة العربية مبنية على أساس اجتماعي معين، تهدف بالضرورة الى المحافظة على توازن القبائل والعشائر والأسر، وبالتالي المحافظة على الجنس».[3]

عوائق التحديث وامكانات التجاوز:

عمل العروي على اجمال عوائق تحول المجتمعات العربية الى الحداثة بعد القراءة التاريخية والنقدية وسنشير الى أخطرها:

أولا: اشكالية الاصالة: وتعني تمسك النخب العربية الباحثة بأساليب فكرية تقليدية لم تعد قادرة على فهم الواقع ولا مسايرة منجزات الحداثة مما أسهم في ثبات المجتمعات ورفضها للتطور وكل ما هو حديث، وانعكس هذا الوفاء للماضي على اللغة وبنيتها الاصطلاحية، في أولوية الاسم على الفعل. يقول إن: «خلاصة القسم الأول هي أن عقل المطلق، رغم اختلاف المشارب والمسالك، يؤدي حتما

(1) ـ عبد الله العروي: الحداثة وأسئلة التاريخ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك الدار البيضاء.ط1. ص 11

(2) ـ عبد السلام بنعبد العالي: «الفكر الفلسفي في المغرب» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1983، ص 8.

(3) ـ عبد الله العروي: مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص123.

إلى عدم التمييز بين المفهومين. العقل فعال بطبعه: يقول ذلك بعبارات متباينة غير متناقضة الحكيم والمتكلم والمتصوف والفقيه والمحدث. تحارب هؤلاء فيما بينهم حروبا عنيفة لكن على الأطراف والتخوم لا على المعاقل والحصون. اختلفوا حول العبارات والأحكام، أما التصورات والتوجهات فكانت واحدة...»[1]

ثانيا: العائق الثاني أخطر لأنه متعلق باعتقاد بعض النخب بامكانية تجاوز الحداثة الغربية لأن الحداثة الغربية تجاوزت ذاتها الى مابعد الحداثة، وكأن التجاوز عبر النقد دليل على عدم ضرورتها تاريخيا. لكن العروي يرى أنه لا يمكننا القفز فوق التاريخ وفوق مرحلة الحداثة. ويعتبر الحداثة قدر الشعوب العربية كغيرها من المجتمعات، ويقترح العروي آلية علمية لتجاوز الحداثة عبر استيعابها، فلا يمكننا أن نسير ضد الحداثة فتلك مخاطرة كبيرة، لذلك يرى أن معارضة الحداثة من أكبر العوائق وفعل غبي نابع عن جهل[2]، كما أن التأييد الماكر يعطل فعل الحداثة. وهذا لا يعني أن العروي تماهى مع الحداثة ومقولاتها وانما عمد الى نقدها. لتذليل كل ما يعطل فعل التحديث من استبداد سياسي واجتماعي (العائلة، القرية، القبيلة...) وثقافي ضد الحريات المدنية والسياسية . و كل ما يعوق الديموقراطية في سيادة الشعب[3]. يقول: «إن الديمقراطية الحديثة مبنية على منطق الإنسان الإجتماعي الذي يحاور ويناقش، ويصوت في شؤون الجماعة مقيدا فقط ببنود الميثاق الإجتماعي» [4]وينبغي مقاومة كل ما يعوق العقلانية العلمية بفعل سيطرة الغيبيات والأسطورة في حياتنا. كما ينبغي على المجتماعت العربية المعاصرة تجاوز فكرة الخلافة وحكم الشورى نهائيا لأنه لا يحتكم لمنطق المجتمع، وانما لمنطق الجماعة، فعلينا كمجتمعات التحول من الحق الالهي الى الحق المدني ومن القانون المستوحى من النصوص الدينية الى القانون المستوحى من العقل والعقد الاجتماعي، لكن العروي يتساءل عن امكانية التجاوز والتحديث في لحظة دخول المجتمعات العربية عصر الفوضى الفكرية؟.

---

(1) ـ عبد الله العروي: مفهوم العقل، مصدر سابق، ص359 ـ 360.

(2) ـ عبد الله العروي: الحداثة وأسئلة التاريخ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك الدار البيضاء. 1ط،2005ص.54.

(3) ـ عبد الله العروي: التحديث والديمقراطية(حوار). مجلة آفاق. 1992. ع 4 ـ 3، ص 161.

(4) ـ عبد الله. العروي: العرب والفكر التاريخي، الدار البيضاء 1998، ص 40

ثالثا: من العوائق يشير العروي الى اشكالية الاعتقاد أن شراء أشياء الحداثة في صورتها المادية يكفي لفعل التحديث، أو ما يسميه بالتطبيق الشكلي للأنظمة الحداثية، وهذا أكبر خطأ لأنه ينبغي وعي الحداثة فكريا والغوص في أعماقها، والتحول ينبغي أن يكون تحولا في منظومتنا الاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية والعقدية حداثة شاملة. لأن المجتماعت العربية لا تزال تعيش على هامش الحداثة و يوجز العروي سمات الحداثة الشاملة التي تجعلها بنية تاريخية وفكرية مختلفة نوعيا وجذريا عن التقليد حيث يقول أنها «تنطلق من الطبيعة معتمدة على العقل، لصالح الفرد، لتصل إلى السعادة، عن طريق الحرية»[1] والحداثة في ممشروع العروي هي مجموعة من السيرورات المتعاقبة فكريا وزمنيا تطال كل البنى دون استثناء. فهل نملك شروط انجاز الحداثة؟

رابعا:العوامل اللاتاريخية تتمثل في لا تاريخانية أشكال الوعي العربي ويقصد به العروي ضعف الوعي العربي وكذا لا تاريخية علاقة أشكال الوعي العربي بالوعي الغربي التي استقى منها المفكر أفكاره وفُرضت عليه. والمقصود بلا تاريخانية أشكال الوعي العربي أن المجتمعات العربية منذ صدمة الحداثة تواجه غربا تجاوز أشكال الوعي الأصلي (وعي جون لوك ومونتسكيو فلاسفة الأنوار في القرن (18م)[2] ووعي سان سيمون، والاقتصاديون، والوعي الذي يتحكم في غرب القرن (19م)، و(20م) هو وعي صاحب رأس المال والغرب لم يعد يتعرف على ذاته في وعي القرن (19) وأفكاره الاجتماعية والسياسية وقيمه الإنسانية. ولم يعد يقدّم نفسه للآخر (العرب) من خلال الأنوار. لأن الوعي العربي لم يستطع التعرف على الغرب في كليته كتاريخ مباشر وإنما تعرف عليه عبر الاختزال والانتقاء والتفصيل والهوامش والاستشراق.

الوعي العربي (المثقف) وجد غربا مزدوجا مطابقا للواقع ووعي آخر مخالف ومنحرف عن الواقع (الأدلوجة)، لكن الغرب أدرك واقعه التاريخي وجدد وعيه بذاته بوعيه الخاص لا بوعي الآخر، في حين أن العرب أدركوا واقعهم في العصر

(1) ـ عبد الله. العروي: العرب والفكر التاريخي، ص108.

(2) ـ عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2001،ص 23 ـ 24

الحديث بوعي الغرب لذلك الوعي العربي غير مطابق للواقع لأنه لا تاريخي يقول «عبد اللّه العروي»:«اللاتاريخانية واقع لا يجب التغافل عنه إن كنّا نمسك بمبحث الحداثة والتطوّر الإيديولوجي».[1]

في نقد أطروحة العروي:

لم تسلم مواقف العروي الفكرية من النقد فالبعض أمثال جابر عصفور وهو من بين المهتمين بأعمال العروي رأى أنه ـ العروي ـ وقع ضحية أفكاره لإعتمادة على مناهج غربية لتفسير واقعنا، «حتى وإن دعَى المفكرين الى وعي انتقادي والى التشكيك في تكنوقراطية الغرب وعاطفة العرب».[2]لم يستطع العروي في نظر منتقديه التخلص مما دعى اليه رغم اسهاماته في الفكر العربي عبر مؤلفات وفي جوهرها تعبير عن هم وقلق اتجاه مآلات مجتمعاتنا، جهد كبير من حيث الترسانة المفهومية والمصطلحية والمنهجية لكن لم ينزل للواقع ويلامسه، يقول حسن حنفي «تحولت ثقافتنا الى وكلاء حضارية وامتداد لمذاهب غربية اشتراكية ماركسية وجودية وضعية شخصانية بنيوية، حتى لم يعد أحد قادار على أن يكون مفكرا أو عالما أو حتى مثقفا، إن لم يكن له مذهب ينتسب اليه فتفرقنا شيعا وأحزابا وضاعت الثقافة الوطنية»[3].و مشكلة العروي أنه رأى في الماركسية حتمية منهجية وفي الحداثة الغربية حتمية تاريخية، ينبغي أن تمر بها المجتمعات العربية، وكأننا أمام نموذج حضاري واحد، في حين توجد نماذج حضارية مختلفة تماما مثل النموذج الياباني الذي لا يمكن فهمه بمنطق الحتمية التاريخية، نموذج استند على مكونات هويته وطبيعة أفراده ليؤسس لنمط حداثي مختلف، ويكون بهذا العروي قد نادى بالحرية لكن عمل على تضييقها الى درجة نفي نقائضها، ولم يترك للوعي العربي حرية الاختيار.

---

(1) ـ عبد اللّه العروي: العرب والفكر التاريخي، ص.88

(2) ـ جابر عصفور ترجمة الايديولوجيا العربية المعاصرة، العربي، مجلة تصدرها وزارة الاعلام الكويت، ع455، اكتوبر 1996،ص8

(3) ـ حسن حنفي: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، تنظيم الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، نوفمبر1987، ص31.

و من بين مواطن ضعف أطروحة العروي تجاهلها للسياقات واختلافها، فنجده يدعو الى الماركسية وبعدها التاريخي، والماركسية تهتم بتطور المجتمعات في التاريخ، في حين مفكرنا يدعو الى القطيعة مع التراث، وهو نفسه يأخذ بتراث الماركسية، التي لم تعد تستجيب للواقع، والغرب يعيش لحظة مابعد الماركسية في ظل مدرسة فرانكفورت المعاصرة، فكيف تفشل الماركسية في بيئة أنتجتها وتنجح في بيئة غريبة عنها، لم تنجح الماركسية في المانيا ولكنها نجحت في روسيا لمدة قصيرة من الزمن. يقول حسن حنفي في اشكالية التبيئة المفهومية «اذا درسنا الفلسفة الغربية فاننا ننتزعها من بيئتها وكأن ديكارت وكانط وهيغل وماركس ونيتشه وهوسرل وبرغسون وسارتر وميرلوبونتي وهيدجر نجوم لامعة نتأملها ونعجب بها، بل ونحكم عليها على صدقها او بطلانها بحجج الذوق السليم او العقل الصريح.»[1]دعانا العروي الى التخلص من ذهنية التقديس والتأليه لنجده يرى في الماركسية الحلو لا حل خارجها.

إن دعوة العروي للماركسة وللحداثة الغربية يعني أنه يتنكر لمنجزات الحضارة العربية الاسلامية، التي أعطت درسا للبشرية في العقلانية والانسة مع المعتزلة وابن رشد وابن مسكويه والتوحيدي في العلوم الانسانية، ومع ابن الهيثم والخوارزمي في العلوم العقلية والطبيعية، فيكون»العروي استلهم الجواب من الماركسية ليمارس بذلك عنفا على النص التراثي بمحاولة تخليص الوعي العربي منه وتقويض السند الذي يسند الخطاب السلفي، الذي يشد الانسان العربي الى التخلف، وهو لا يستمد مفاهيمه الأساسية بل يشرحها».[2]و مثل هذه المواقف لا تؤسس لفكر مستقل في اطار الكوني، لان الفكر الحقيقي هو الذي يمتلك القدرة على الانسجام مع واقعه واستيعاب مكوناته، فالفكر تعبير عن هوية حتى وان اعتنق الكوني، يقول عبد الرحمان بوقاف «هذا يؤدي بالفلسفة العربية الى ان تنشأ مقطوعة الصلة بالهوية والانحياز للآخر دون معرفة بدلالات القديم وتقليد الجديد الغربي،

(1) ـ حسن حنفي: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ص18.

(2) ـ عبد الرحمان بوقاف:التيارات الفلسفية الغربية الحديثة واثرها على الفكر العربي، اشراف اسماعيل زروخي واخرون منشورات المخبر الدراسات الفلسفية والتاريخية منتوري قسنطينة جويلية2003 دار الهدى للنشر والتوزيع عين مليلة الجزائر ص21 ـ 22.

المتمثل في فلسفاته التي تزرعها فلا هي أنبتت فلسفة في أرض جديدة ولا هي إحتفظت بحياتها في أرضها القديمة».[1]

و يتساءل الدكتور اسماعيل زروخي الا تبدوا هذه الدعوة ذاتها اغترابا في فكر العروي؟ اذا كيف يمكن الاعتماد على فكر هو ذاته يعاني اغترابا في منظوره؟ لكن «حتى وان سلمنا مع العروي بأخذ الفكر التاريخي النابع من غرب الحلم فهل فعلا يستطيع هذا الحلم ان يخلصنا من آلامنا التي هي نابعة من الغرب ذاته في كثير من جوانبها».[2]كما تعرضت دعوة العروي للحداثة الغربية الى انتقادات لتجاهلها لمآلات الحداثة الغربية، لأن الغرب يعيش لحظة مابعد الحداثة، فإذا أردنا أن نقلد الغرب أو نعيد تاريخه فلماذا لا نتبنى غرب مابعد الحداثة. يقول وميض مضمي: «كانت كتابات العروي سجالا ضد الفكر العربي المعاصر او الأدلوجة العربية المعاصرة، لأنها أوهام وتخيلات لم ترقى إلى التعبير الحقيقي للواقع العربي أي عدم مطابقة الفكر للواقع وبهذا السجال يكون العروي قد ازدرى المجتمع العربي بالدرجة الأولى».[3]إن هذه الانتقادات ضرورية تموضع أطروحة العروي في مرحلة النقد، وممارسة الأطروحات النقد على بعضها البعض ظل غائبا في ثقافتنا لعدة قرون من الزمن، الى درجة عدم تحاور المشاريع نقديا على خلاف ما يجري في الثقافة الغربية التي تطورت بفعل قوة النقد. مثل ماحدث مع أساتذة الشك (ماركس، نيتشه، فرويد).

وكخلاصة لهذا المقال الذي حاولنا فيه الامساك بالخيط الناظم لمشروع المفكر عبد العروي، عبر الإستماع للمفكر في عديد من القضايا الراهنة قبل تسليط النقد، فركزنا على ظاهرة الوعي الذاتي العربي وكيف تتفاعل في قراءة الواقع وفي تأويله وتفسيره وفي اعادة تشكيله، وأشكال الوعي في أطروحة «العروي» لا حظنا أنها مجرد تعبير عن علاقة نخبنا ومفكرينا وفلاسفتنا بواقعهم، نخب في غالبيتها لا تزال في حالة إغتراب عن الواقع لم تقترب منه ولم تلامسه للتماهي فيه، خاصة

(1) ـ عبد الرحمان بوقاف:التيارات الفلسفية الغربية الحديثة واثرها على الفكر العربي، ص23.

(2) ـ اسماعيل زروخي:التيارات الفلسفية الغربية الحديثة واثرها على الفكر العربي، ص37.

(3) ـ وميض مضمي: قضايا اشكالية في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط3، 1995، ص109

اليوم ومآلات مجتمعاتنا الظلامية نتيجة تأخرنا في الإستثمار في منجزات العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة ونتيجة غياب التفكير النقدي والفلسفي، لكن هذا العنف ضد العقل والوعي والحرية والانوار هو اعتراف أن المستقبل يتشكل وكأن بالعنف يصبح ضرورة بلغة «نيتشه» ليحصل تحولا لهذا اعتقد «عبد الله العروي» أن الحداثة تقتضي القطع مع الماضي نهائيا يقول ينبغي أن: «نودع المصطلقات جميعها، نكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا، وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل لأقوال العارفين، وأن العمل الإنساني يعيد ما كان ولا يبدع ما لم يكن... صيرورة الواقع الاجتماعي، نسبية الحقيقة المجردة، إبداع التاريخ، جدلية السياسة تلك هي معالم الفكر العصري وقوام المجتمع العصري». [1]كما وجه العروي نقدا لمنتقدي الحداثة والداعين لما بعد الحداثة في الفكر العربي، والمفكر العربي لا يمتلك حق تصحيح مسار الحداثة لأنه لم يعش في كنفها، وأطلق العروي لفظ الردة الفكرية على النقد الذي تمارسه النخب العربية على الحداثة الغربية، وهناك ثلاث ثورات لم ننجزها بعد وهي: الثورة الدينية (بالقطع مع التراث)، والثورة الصناعية(استعارة التقنية). والثورة الديمقراطية(بناء الدولة الحديثة).

---

(1) ـ عبد الله العروي: الايديولوجيا العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص16.

الدكتور ياسين خليل

السيرة والإنجاز العلمي والحضور الفلسفي

أ.د. حسن مجيد العبيدي
أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخها
في الجامعة المستنصرية

تمهيد:

وجدت أن الفيلسوف ياسين خليل، لم يحظ باهتمام الدارسين والباحثين سواء في العراق أم خارجه بالعناية الكافية لإبراز دوره كاملاً. أو بنشر تراثه العلمي والفلسفي بصورة محققة، تكون بين أيدي الباحثين والدارسين ناهيك عن المتخصصين في حقل الفلسفة والعلم والتراث العلمي العربي وغير ذلك، من الموضوعات والأبحاث التي ألف فيها هذا الفيلسوف.

تعود صلتي بهذه الشخصية الفلسفية إلى عام 1978م، كوني أحد طلبته في مرحلة الطلب العلمي والفلسفي بقسم الفلسفة في كلية الآداب، جامعة بغداد. وذلك عندما دخل علينا بهيبته المعروفة وصرامته العلمية الحادة وحضوره الشخصي في داخل قاعة الدرس. فضلاً عن منهجه المُحكَم في توصيل المادة العلمية لطلبته. وكان يومها عنوان المادة الدراسية (مشكلات فلسفية)، فأخذ بأصول الموضوع وكيفية دراسته من مصادره الأصلية عن طريق تاريخ الفلسفة ومذاهبها وشخصياتها ومفاهيمها الكبرى. فأخذ منهجه هذا مني مأخذاً كبيراً في التأثر به، وطبع في نفسي وعقلي هذا المنهج إلى اليوم، وأنا أدرس هذه المادة وغيرها في الجامعات العراقية. وقد تطورت هذه العلاقة بشكل شخصي بيني وبينه على مدى سنوات عدة وإلى يوم وفاته. على ما سأفصل ذلك لاحقاً في سيرته.

ولهذا ستكون هذا البحث بمثابة تعريف تفصيلي بحياة ومؤلفات هذا الرجل ودوره الفلسفي في الفلسفة العراقية العربية المعاصرتين.

المبحث الأول: السيرة الشخصية والعلمية

المطلب الأول ـ مرحلة الطلب: ولد الفيلسوف ياسين خليل عبد اللّه، في (محلة الفَضّل)، أحد أبرز محلات بغداد القديمة [1]، وذلك في 29 يوليو (تموز) عام 1934م، من أسرة متوسطة الحال في معيشتها، من أبوين عراقيين.

درس في مدارس هذه المحلة في مرحلة الابتدائية، (مدرسة الفضّل)، ثم انتقل للدراسة في المدرسة الغربية المتوسطة، وهي من المدارس البغدادية الرصينة جداً والتي تخرج فيها الكثير من أعلام وسياسيي العراق المعاصر فضلاً عن أُدبائه ومثقفيه، بعدها انتقل لإكمال دراسته الثانوية في الإعدادية المركزية وتخرج فيها عام 1952 ـ 1953. بتفوق عالٍ جداً أهله للدخول للجامعة وإكمال مشواره العلمي. إذ كان قبل ذلك قد أُصيب بمرض التهاب اللوزتين الحاد الذي رافقه طيلة حياته ووَلدَ معه مرض روماتيزم القلب الذي قضى نحبه بسببه وهو ما يزال في قمة عطائه العلمي[2].

في عام 1953م، قبل طالباً في قسم الفلسفة والاجتماع بكلية الآداب جامعة

---

(1) تقع محلة الفَضّل في الجانب الشرقي من مدينة بغداد، وهي محلة بغدادية قديمة، تنسب إلى جامع أنشأ بالقرب من قبر الفضل بن سهل بن بشر الشافعي الواعظ البغدادي المتوفي سنة 548هـ يسكنها خليط من الناس ومن كافة القوميات والأعراق، ويخترقها شارع في وسطها يسمى قديماً بشارع الملك غازي، وحديثاً بشارع الكفاح، وهي ترتبط من جهة الشمال بباب المعظم ومن جهة الجنوب بمنطقة الشيخ عبد القادر الكيلاني والباب الشرقي. وقد خرجت هذه المدينة شخصيات علمية وطبية وأدبية وشعرية وفلسفية عديدة، منهم المرحوم نوريحمودي القيسي عميد كلية الآداب بجامعة بغداد. والأستاذ سلمان يعقوب العبيدي، الباحث الباراسيكلوجي المعروف، وغيرهم مما لا يسع المجال لذكرهم هنا.

(2) لقد عانى المرحوم الدكتور ياسين خليل من هذا المرض كثيراً، وقد أصيب به وهو ما يزال في طفولته، ولقلة الحيل الطبية في زمانه استفحل هذا المرض وتطور إلى روماتيزم القلب الذي كثيراً ما كان يعاني منه في حياته العلمية عندما كنا برفقته ونشاهده عن قرب كيف أن هذا المرض كان يأكل وينخر بجسده ويضعفه إلى أن أهلكه. وقد أسرني يوماً أن أحد اللجان الطبية في الولايات المتحدة الأميركية قد عرضت عليه أن تشفيه من مرضه مقابل أن يترك الجامعة والعراق ويعيش في الولايات المتحدة فأبى حباً ببلده وأهله، وهذا جزءٌ من تكوينه الفكري والعقيدي يعرفه من كان قريباً منه.

بغداد[1]. إذ كان إلى جانبه مجموعة من الطلبة الذين سيكون لهم شأن فيما بعد في الفكر الفلسفي العراقي المعاصر منهم الدكتور ناجي عباس التكريتي[2]، صاحب المؤلفات الأخلاقية في الفلسفة الإسلامية.

ومن حسن الصدف بل ومن إيجابياتها أن كان من أساتذة الفلسفة الذين درسوا ياسين خليل وهو طالب في حينها، المرحوم الدكتور علي سامي النشار (ت1981)[3]. والدكتور ألبير نصري نادر[4]. والدكتور علي الوردي عالم الاجتماع العراقي المعروف[5] (ت)1995، والدكتور عبد الجليل الطاهر [6] (ت1971م)، والدكتور شاكر مصطفى سليم[7] (ت1985م).

تخرج ياسين خليل في قسم الفلسفة، بجامعة بغداد، عام 1957م، وبتقدير

---

(1) أُسس قسم الفلسفة بجامعة بغداد عام 1949م، وكان أحد أبرز الأقسام العلمية في هذه الكلية، وبقي هذا القسم وحيداً بالجامعات العراقية إلى مطلع التسعينيات من القرن المنصرم، وبعد ذلك فتحت أقسام للفلسفة بمعظم الجامعات العراقية منها الجامعة المستنصرية وجامعة الكوفة وجامعة الموصل وجامعة البصرة وجامعة واسط وغيرها. وما زالت هذه الأقسام تُدرس الفلسفة وفيها أساتذة أكفاء باختصاصاتهم.

(2) يعمل الآن أستاذاً متفرغاً بمركز إحياء التراث العلمي العربي، بجامعة بغداد. ومن مؤلفاته، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، وتحقيق كتاب يحي بن عدي الموسوم تهذيب الأخلاق، وتحقيق كتاب ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، وغيرها، ومن رواياته الأدبية مزمار نوار، ورسائل من أميركا، وأبو زيد القهرماني ونورا.

(3) الدكتور علي سامي النشار، فيلسوف مصري معاصر، ترك لنا جملة من المؤلفات الفلسفية الرصينة ولاسيما في الفلسفة الإسلامية، من أبرزها كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (في ثلاثة أجزاء)، وترجمته لمحاورات أفلاطون المأدبة، وفيدون، وكتابيه عن الفيلسوفين اليونانيين ديمقريطس وهيراقليطس فضلاً عن مؤلفات أخرى في المنطق مما لا يسع المجال لذكرها.

(4) فيلسوف لبناني معاصر، له مؤلفات في المنطق والميتافيزيقا وعلم الكلام فضلًا عن تحقيقاته للتراث الفلسفي الإسلامي، منها كتابه الفلسفة العامة (الميتافيزيقا)، وكتابه فلسفة المعتزلة في جزأين وهي أطروحته للدكتوراه من السوربون، وكتابه المنطق الصوري، وتحقيقه لكتاب أراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي وغيرها.

(5) من مؤلفاته، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ومهزلة العقل البشري، وأسطورة الأدب الرفيع، ومنطق ابن خلدون، ودراسة في طبيعة المجتمع العراقي.

(6) عالم اجتماع عراقي معروف، من مؤلفاته مسيرة المجتمع، وأصنام المجتمع، والقوقعة والقلق في الشخصية العراقية، والبدو والعشائر في البلاد العربية، والعشائر العراقية،

(7) عالم اجتماع عراقي معروف، من مؤلفاته، الجبايش، الإعصار الأحمر، نضال وحبال، من مذكرات قومي متآمر.

امتياز[1]. هذا التقدير أهله أن يكمل مشروعه العلمي والفلسفي في الدراسات العليا خارج بلده العراق، بعد أن حصل من خلال هيئة التبادل الثقافي في بغداد على منحة الهيئة الألمانية للتبادل الثقافي. إذ شدَّ في العام ذاته (1957م)، ياسين خليل رحاله إلى إحدى الجامعات الألمانية الغربية لدراسة الفلسفة، ألا وهي جامعة مونستر. ليطلب التخصص لدرجة علمية أعلى وهي الدكتوراه، إذ أثمرت فعلاً هذه الرحلة على حصوله على هذه الدرجة وذلك عن أطروحته الموسومة بـ((مبادئ عامة في التحليل البنيوي للغة))[2]. وعنوانها بالألمانية(Prinzipien zur Strukturellen Sprachanalyse)، أما عنوانها الفرعي فهو(Anwendung Positivstischer Sprachanalyse ـ Logisch)، إذ تبحث هذه الأطروحة في الفلسفة الوضعية المنطقية [3]. وقد نالها عام 1961م بتقدير امتياز. وكانت تحت إشراف الفيلسوف الدكتور بيتر هارتمان.

كان الفيلسوف ياسين خليل يهدف من وراء أطروحته هذه إلى خلق نظرية شاملة موجزة في مجال بناء الجملة، أي في صيغة تطبيق علم اللغة المنطقي والوضعي على مشاكل النحو اللغوية، لغرض الحصول على مبادئ جديدة في البحث اللغوي، ولتكوين فائدة في التحليل المنطقي للغة، ويتم من خلال ذلك استخدام النظرية اللغوية الشكلية الحديثة، فضلاً عن أن تأتي البحوث في بناء الجملة ضمن علم المنطق وعلم اللغة معاً. إذ يظهر في أطروحته تأثره الواضح

---

(1) عثرت في ملفته الشخصية على توصيات علمية من قبل الأساتذة الدكتور علي سامي النشار والدكتور علي الوردي، والدكتور كمال نادر، تشهد للدكتور ياسين خليل بنبوغه العلمي وذكائه المفرط وتوصي بقبوله في الدراسات العليا في أحد الجامعات الألمانية. ويراجع، للتفصيلات، مشهد سعدي العلاف، الدكتور ياسين خليل سيرته وفلسفته وأعماله العلمية، بغداد 1988. ص63.

(2) يراجع، مقالنا الموسوم، الدكتور ياسين خليل، في ذكرى رحيله الأولى، جريدة العراق البغدادية، 1987/4/15. ويراجع، كتاب مشهد سعدي، الدكتور ياسين خليل سيرته وفلسفته، ص26. أما الدكتور جواد كاظم سماري، فيترجم عنوان الأطروحة كما يلي: مبادئ لتحليل اللغة تركيباً، يراجع الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر، رسالة ماجستير، مخطوط، قسم الفلسفة، جامعة بغداد 1990، ص101.

(3) يعد الدكتور ياسين خليل أحد أبرز المتأثرين من الفلاسفة العرب المعاصرين العرب بهذه الفلسفة التي ظهرت في أوربا الغربية بداية القرن العشرين إلى جانب الفيلسوف الدكتور زكي نجيب محمود من مصر، والذي أقترن اسم الفلسفة الوضعية المنطقية في الوطن العربي به أكثر من الدكتور ياسين خليل، ومن مؤلفات زكي نجيب محمود في الفلسفة الوضعية المنطقية الكتب: نحو فلسفة علمية، وخرافة الميتافيزيقا والمنطق الوضعي في جزأين وغيرهم كثير.

بفلاسفة المنطق على وجه العموم وأصحاب الوضعية المنطقية على وجه الخصوص من أمثال تشارلس موريس ورودولف كارناب[1].

وعلى الرغم من ذلك فقد بقيت هذه الأطروحة إلى اليوم أسيرة اللغة الألمانية التي كتبت فيها ولم تنقل إلى العربية لا من قبله ولا حتى من الذين يعلمون أصول هذه اللغة من العراقيين ناهيك عن العرب. وبدوري أدعوا المختصين باللغة الألمانية وبالفلسفة، إلى الإسهام الفاعل بنقلها إلى العربية لما تشكل من فائدة تذكر وتكشف عن وجه آخر لهذا الفيلسوف العراقي المعاصر.

في هذه الأثناء تزوج الفيلسوف ياسين خليل من الألمانية الجنسية فالتراود باريس فأنجبت له ولد اسمه أحمد وبنت اسمها ياسمين.

ومن أجل الفائدة نعرض هنا موجزاً لأطروحته التي نال بها الدكتوراه، إذ تقع في قسمين مشتملة على سبعة فصول، فضلاً عن مقدمة وخاتمة وقائمة مصادر وفهارس للأسماء والمصطلحات، يبحث الفصل الأول في الصيغ المنطقية واللغوية في تحليل اللغة، وجماعة فينا والتحليل المنطقي للغة، ومنهج وهدف جماعة فينا، والبناء المنطقي للغة، أما الفصل الثاني فيدرس فيه تعامل علم اللغة مع اللغة والتطور التاريخي لعلم اللغة وعلمية علم اللغة،وهدف علم اللغة الحديث، في حين يدرس الفصل الثالث الأساليب التحليلية اللغوية لعلم اللغة وعلم المنطق الحديث والاستقراء والاستنتاج ومدرسة التحليل البنيوي والبنيوية وعلم المنطق والسيميوطيقا، في حين جاء الفصل الرابع ليدرس مبادئ ومشروع نظرية جديدة في اللغة، ونظرية الإشارة واللغة الموضوعية واللغة الميتافيزيقية ومبادئ التركيب (مبدأ البساطة ومبدأ التحليل ومبدأ الاختصار ومبدأ الاشتقاق)، أما الفصل الخامس فقام على البحث المصطلحات الأساسية النظرية والمبادئ الأساسية للمذهب اللغوي، ونظرية علم الكميات الأساسية والصيغة قفي علم اللغة وعلم المنطق، والنظرية النسبية في علم الكميات، وجاء الفصل السادس بدراسة القياسات الاشتقاقية لبناء المقطع وميكانيكية التحليل اللغوي والنظرية النسبية للوحدات النموذجية واللزوم اللغوي والمتغيرات والثوابت، أما الفصل السابع وهو الأخير

(1) يراجع، د. جواد كاظم سماري، الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص101.

فدرس القياسات العامة وقياس التصنيف القواعدي والقواعد البنائية والشكلية للغة ونظرية التحليل والبنية وعلم اللغة، أما المصادر التي اعتمدها في رسالته فإن الكثير منها يمثل مؤلفات أصحاب الوضعية المنطقية أو ما يتصل بفلسفتهم[1].

عن أطروحته هذه يقول الفيلسوف ياسين خليل: استخدمت الطريقة المنطقية في اشتقاق الأفكار ونظرية الفئات المنطقية ونظرية السنتاكس في بناء المبادئ العامة الرئيسية لتحليل اللغات [2]. ومما يلاحظ على هذه الأطروحة هو تأثره بجمع من الفلاسفة ولا سيما أصحاب التحليل اللغوي والمنطقي كـ(هلمسليف وتشالس موريس وبلومفيلد وكارناب وهذا الأخير الذي يعد أحد أقطاب الوضعية المنطقية الكبار)[3] في القرن العشرين. وسنفصل القول في الفلسفة الوضعية المنطقية عند الحديث عن فلسفته في فقرة لاحقة.

المطلب الثاني ـ الإنجاز الفلسفي والعلمي (مرحلة العطاء والإبداع): التحق الفيلسوف ياسين خليل تدريسياً بقسم الفلسفة جامعة بغداد وذلك عام 1961، بعد نيله للدكتوراه كما ذكرنا من قبل، متخصصا بتدريس المنطق وفلسفة العلوم والفلسفة المعاصرة، ومنذ ذلك التاريخ وهو يرفد المكتبة الفلسفية والمنطقية والعلمية والتراثية العراقية والعربية بمؤلفاته الرصينة، ناهيك عن أبحاثه الأصيلة والمعمقة في مجال اختصاصه، حتى يمكن عدّه مدرسة فلسفية خاصة به، يمكن أن نطلق عليها الفلسفة العلمية والتحليل المنطقي في العراق المعاصر[4].

---

(1) يراجع، د. جواد كاظم سماري، الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر، ص109 وما بعدها.

(2) يراجع، منطق المعرفة العلمية، ج1، من نظرية العلم، بيروت 1971، ص111.

(3) يراجع، جواد كاظم سماري، الوضعية المنطقية، ص112.

(4) يشير الدكتور عبد الستار الراوي في بحثه الموسوم خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، ضمن كتاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر اتجاهات ومذاهب ومناهج وشخصيات، ط1، بيت الحكمة، بغداد 1999، ص34 وما بعدها ما نصه: ياسين خليل وضع الفلسفة أمام خيارين لا ثالث لهما أما أن تصبح علماً أي تسير مع العلم جنباً على جنب في كشف حقائق العالم المادي، أو أن تجد لنفسها حقلاً حديثاً وطريقة جديدة لكي تثبت جدارتها في تقديم معرفة موثوقة وآثر ياسين خليل الطريق الثاني، بعد ان أيقن أن للفلسفة حقولاً جديدة وطريقة تبدأ بها كشف الحقائق الأساسية في هذه الحقول، أما الطريقة التي يراها فهي التحليل المنطقي، وأما الحقول فهي لغات العلوم المختلفة، وأما الغاية فهي توحيد هذه العلوم في دائرة معرفية متجانسة. أما الدكتور علي الجابري، فيرى في بحثه الموسوم، المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي فيالقرن العشرين، ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، ط1، مركز دراسات الوحدة

يمكن حصر الإنجاز الفلسفي والفكري للفيلسوف ياسين خليل على وفق تواريخ ظهور مؤلفاته وأبحاثه، ثم نتلوا ذلك بأن نضع هذا الإنجاز ضمن حقول التصنيف الفلسفي والعلمي له. وذلك من أجل متابعة مراحل التأليف لديه وكيفية التعامل مع المشكلات الفلسفية والعلمية والتراثية المطروحة زمانه [1].

(أولا). المؤلفات والأبحاث بحسب تواريخ إنجازها

(1). بحث منطق اللغة (نظرية عامة في التحليل اللغوي)، مجلة كلية الآداب، بغداد، عدد 5، 1962.

(2). بحث نظرية التعريف والدراسة العلمية، مجلة كلية الآداب، بغداد، العدد6، 1963.

(3). بحث المنطق والرياضيات، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 10، 1963. ومج 11، 1963.

(4). محاضرة الشباب والتيارات الفكرية، جمعية المؤلفين والكتاب العراقيين، بغداد 1963.

(5). كتاب نظرية أرسطو المنطقية [2]، بغداد 1964.

(6). بحث نظرية جوتلوب فريجة المنطقية، في ثلاث حلقات، مجلة كلية الآداب، بغداد، (المنطق واللغة) عدد 7، 1964، (الطريقة في المنطق) عدد 9، 1966، (الأفكار الأولية في المنطق) عدد 10، 1967.

العربية، بيروت 2002، ص581 وما بعدها ما نصه: ويمكن عد أربعة اتجاهات فكرية فلسفية في هذا السياق: أولها: العلمي ـ المنطقي وأنموذجه الدكتور ياسين خليل. يراجع كذلك، مشهد العلاف، الدكتور ياسين خليل سيرته وفلسفته، مصدر سبق ذكره، ص69 وما بعدها.

(1) اعتمدنا في هذا التصنيف لمؤلفاته وأبحاثه، على مقالنا المنشور، في جريدة العراق البغدادية، 1987/4/15. فضلاً عن كتاب، د. مشهد العلاف، ياسين خليل سيرته وفلسفته، ص42 وما بعدها.

(2) يُعدّ هذا الكتاب من أدق الكتب المنطقية التي كتبت عن منطق أرسطو، وكان معتمداً في الكثير من أقسام الفلسفة في العالم العربي لأهميته في ذلك، إذ حول الفيلسوف ياسينخليل، منطق أرسطو كله إلى مجموعة من الرموز الرياضية الدقيقة تسهل على الطالب فهم هذا المنطق بشكل علمي دقيق. ولم تظهر له أية طبعة ثانية لحد الآن. وقد وقع بين يدي أخيرا طبع له في مصر، وقالت لي الأستاذة الدكتور يمنى طريف الخولي أستاذة المنطق وفلسفة العلوم بجامعة القاهرة بصيغة الاعتراف في لقاء مباشر وشفوي معها أن الفيلسوف ياسين خليل أستاذنا جميعا في المنطق والفلسفة المعاصرة. وهذا اعتراف ضمني بقيمة ما انجزه الرجل في هذا المجال.

(7). كتاب القومية والاشتراكية، بغداد 1964.

(8). بحث المفاهيم القومية والاشتراكية، ألقي في مؤتمر الأدباء العرب الخامس، بغداد، 1965.

(9). بحث الأساس السيموطيقي لعلم اللغة، بالألمانية، 1965.

(10).بحث المثالية الرياضية، مجلة كلية الآداب، 1966.

(11). بحث الذاتية الانتخابية، مجلة الأقلام البغدادية، عدد 2، 1966.

(12). بحث الصيرورة والطبيعة، مجلة كلية الآداب، 1966.

(13). كتاب الأيدلوجية العربية، بغداد 1966.

(14). بحث الذرية المنطقية (برتراند رسل)، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 15، 1967.

(15). بحث آرنست ماخ والوضعية المنطقية، مجلة الفكر الجديد، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، العدد 2، 1967.

(16). كتاب مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دراسة تحليلية للاتجاهات العلمية في فلسفة القرن العشرين[1]، ط1، بيروت 1970.

(17). كتاب منطق المعرفة العلمية، (الجزء الأول من نظرية العلم)، ط1، بيروت 1971.

(18). كتاب منطق البحث العلمي، (الجزء الثاني من نظرية العلم)، ط1، بيروت 1974. وكان من المفترض أن ينجز الفيلسوف الدكتور ياسين خليل الجزء الثالث من نظرية العلم بعنوان منطق العلم. ولكن المنية وافته قبل ذلك.

(19). بحث المعرفة الإنسانية، مجلة آفاق عربية البغدادية، 3، سنة 1، 1975.

(20). بحث دور الجامعة في الدول النامية، مجلة آفاق عربية البغدادية، عدد1، السنة 1، 1975.

---

(1) (20). لم تظهر لهذا الكتاب طبعة ثانية لحد الآن، على الرغم من أهمية الموضوعات الذي ناقشها فيه.

(21). بحث نظرة الإنسان الشاملة للكون، مجلة آفاق عربية البغدادية، عدد 5، سنة 1، 1976.

(22). بحث المفهوم الحضاري للتراث العربي، مجلة آفاق عربية البغدادية، عدد8، السنة 1، 1976.

(23). بحث الطريقة البديهية في المنطق والرياضيات والفيزياء النظرية، مجلة كلية الآداب، عدد 21، 1977.

(24). بحث منطق الخوارزمي في الجبر والمقابلة، مجلة التراث العلمي العربي، جامعة بغداد، العدد 2، السنة 1، 1978، وأعيد نشره في مجلة آفاق عربية البغدادية، عدد 5، السنة 4، 1979.

(25). كتاب التراث العلمي العربي، كتاب، مضروب على الآلة الكاتبة، مطبعة جامعة بغداد، بغداد 1978. أذ قمنا بتحقيقه ونشره وصدر عن المركز العلمي العراقي، بغداد 2011، والذي يشكل الكتاب الأول من المجلد الأول في التراث العلمي العربي.

(26). بحث منطق الحل، مجلة آفاق عربية البغدادية، عدد 6، السنة 7، 1979.

(27). كتاب مقدمة في علم المنطق، مطبعة جامعة بغداد، بغداد 1979.

(28). كتاب الطب والصيدلة عند العرب، مضروب على الآلة الكاتبة، مطبعة جامعة بغداد، بغداد 1979، والذي يشكل الكتاب الثالث من المجلد الأول في التراث العلمي العربي، وقمنا بنشره وصدر عن المركز العلمي العراقي في بغداد 2001.

(29). كتاب العلوم الطبيعية عند العرب، مطبعة جامعة بغداد، بغداد 1980. والذي يشكل الكتاب الثاني من المجلد الأول، في التراث العلمي العربي، وقد نشرناه في المركز العلمي العراقي عام 2011 ضمن المجلد الأول من أعمال ياسين خليل.

(30). بحث الطريقة العلمية في العلوم الطبيعية، مجلة دراسات للأجيال

البغدادية، العدد 2، السنة 1، 1980. وقد أعيد نشره من قبله في كتابه العلوم الطبيعية عند العرب. بغداد 1980. الفصل الثاني، وقد أشرنا إلى ذلك في موضعه عند تحقيقنا للكتاب.

(31). بحث العلوم على مذهب العرب، مجلة المجمع العلمي العراقي،ج3، مج 31، 1980.

(32). بحث الموضوعية ووحدة الحقيقة، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 31، 1980.

(33). كتاب نظرية القياس المنطقية، مطبعة جامعة بغداد، بغداد 1981.

(34). بحث منطق الحراني في التحليل والتركيب، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 33، الجزءان الثاني والثالث، 1982.

(35). بحث اللغة والوجود القومي، ندوة اللغة العربية والوعي القومي، بغداد 1983.

(36). بحث تعريب التعليم العالي، مجلة آفاق عربية البغدادية، عدد5، السنة 8، 1983.

(37). بحث مسؤولية الجامعات في العالم الإسلامي في القرن الخامس عشر الهجري، مجلة معهد البحوث والدراسات العربية، العدد 11، بغداد 1982، وأعيد نشره في مجلة دراسات للأجيال البغدادية، عدد 4 ـ 5، السنة 5، 1983.

(38). بحث العلوم الصرفة، ضمن كتاب موسوعة حضارة العراق، وزارة الإعلام العراقية، ج8، بغداد 1985.

(39). بحث العلوم الطبيعية عند العرب، ضمن كتاب موسوعة حضارة العراق، الجزء الخاص بالفلسفة والعلوم، بغداد 1986.

(40). بحث التجربة المختبرية في التراث العلمي العربي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 37، 1986.

(41). مجموعة مقالات صحفية نشرت في الصحف العراقية بين عامي 1985 و1986. بعنوان كيف نفهم التاريخ؟.

(42). كتاب الفيلسوف والتفلسف، وهو مجموعة محاضرات ألقاها الفيلسوف ياسين خليل، على طلبة للدراسات العليا، قسم الفلسفة، عام 1982، وكنت أنا أحدهم، وبصحبتي الزملاء الدكاترة، عبد الجليل كاظم والي، ومشهد سعدي، ومجيد مخلف طراد. وما زال الكتاب مخطوطاً عندي، وقد حققته ونشرته ضمن المجلد الثاني من أعمال الفيلسوف ياسين خليل، وصدر عن المركز العلمي العراقي بغداد 2011. إذ يعدّ الموضوع (الفيلسوف والتفلسف) من الموضوعات الأثيرة لدي الفيلسوف الدكتور ياسين خليل، لما يحمل من أهمية في إيجاد نوع من الصلة بين الفيلسوف وطريقة إنشائه المنظومة الفلسفية الخاصة به.

(43). كتاب أبعاد الفلسفة العلمية، مخطوط، وهو كما يشير الدكتور مشهد سعدي، عبارة عن مشروع كتاب يحتوي مقدمة وأربعة فصول هي: المشكلات، التحليلات، التركيبات، المنطقيات. ولكن الفيلسوف ياسين خليل لم يكتب منه سوى فصلين، أي المشكلات والتحليلات، ومما كتبه في هذين الفصلين يمثل إضافة وتنظيماً لمجموعة محاضرات كان يلقيها على طلبة البكالوريوس تحت عنوان الفلسفة العلمية، ويشير الدكتور مشهد سعدي إلى أنه قد نظمها على أمل نشرها[1]، ولكنه لم يفعل ذلك إلى يومنا هذا. كما لا نملك عنه أية صورة.

(44). كتاب الفلسفة العلمية، مجموعة محاضرات ألقيت على طلبة البكالوريوس في قسم الفلسفة بجامعة بغداد، قام بجمعها وتحريرها الدكتور عبد الأمير موسى الشمري، أستاذ الفلسفة المعاصرة بالجامعة المستنصرية، صدر عن مطبعة دار الصنوبر، بغداد 2008، ويضم مقدمة للمحقق الشمري، ونص

---

(1) يراجع، مشهد سعدي، الدكتور ياسين خليل، سيرته...، ص48. كما توجد نسخة مصورة من المخطوط لدى الدكتور جواد كاظم سماري، وسنحاول الحصول عليها.

المحاضرات المؤلفة من ثمانية فصول، الأول: الحقول الفلسفية، الثاني: حقول الفلسفة العلمية، الثالث: طبيعة العالم الخارجي، الرابع: الرياضيات والواقع الفيزياوي، الخامس: مبدأ السببية، السادس: تحليل المفاهيم العلمية، السابع: تحليل القوانين العلمية، الثامن: تحليل النظرية العلمية. مع ملاحظة أن الدكتور الشمري لم يشر إلى تاريخ إلقاء هذه المحاضرات، وكما يبدو أن نص كتاب الفيلسوف ياسين خليل بحسب نشرة الشمري تختلف نوعاً ما عما أشار إليه مشهد العلاف في بداية كلامه عن كتاب الفلسفة العلمية الذي رآه في مكتبة المرحوم ياسين خليل.

(45). بحث مفهوم التراث العلمي عند العرب، ويشير أيضاً الدكتور مشهد سعدي، أنه قد رأى هذا البحث مخطوطاً ولكنه غير متكامل وغير منتظم، وقد رتبها الدكتور مشهد سعدي بحيث يجعلها صالحة للنشر[1]. إذ نشر هذا البحث فيما بعد في مجلة المورد التراثية البغدادية، مج 18، عدد 3، 1989.

(46). بحث مشروع لدراسة الفلسفة العلمية عند العرب، بحدود 40 صفحة، يقول الدكتور مشهد سعدي عنه: اخبرني المرحوم الفيلسوف ياسين خليل انه سيكتب بحثاً مختصراً في حدود أربعين صفحة بعنوان (مشروع لدراسة الفلسفة العلمية عند العرب)، يرد فيه على المستشرقين القائلين أن ليس للعرب فلسفة، فقال لي: سأُثبت فيه أن للعرب فلسفة وأنها فلسفة علمية وقال لي: أن البحث بعد أن يكتمل ستجد فيه الموضوعات مثبتة والمصادر مؤشرة فما عليك إلا أن تأخذه بمصادره وتوسعه فتجعله كتاباً في الفلسفة العلمية عند العرب، ويقول الدكتور مشهد سعدي: أنه قد طلب مني أن أستعير له كتاب معيار العلم للغزالي لحاجته إليه في ذلك البحث، ولكن المنية عاجلته فلم يكمله، وقد رأيت في مسوداته بضع صفحات بدون عنوان يبدو أنها كانت بداية لذلك البحث[2]. وهذا البحث المؤمل أن يصبح

(1) المرجع السابق، ص48.

(2) المرجع نفسه، ص48.

كتاباً لم ير النور هو الآخر إلى يومنا هذا. وقد نشر هذا البحث فيما بعد في مجلة آفاق عربية البغدادية، بعنوان: هل كان للعرب فلسفة علمية، عدد12، 1989.

(47). كتاب محاضرات في المنطق الرياضي، ط1، جامعة بغداد، بغداد 1990. هذا الكتاب هو مجموعة محاضرات أعدها للنشر ونسقها وأشرف عليها الدكتور مشهد سعدي، كما قدم لها المرحوم الدكتور نوري حمودي القيسي عميد كلية الآداب بجامعة بغداد، وهو آخر إنجاز فلسفي وعلمي للفيلسوف ياسين خليل قبيل وفاته، وأصل هذا الكتاب الذي يتألف من ثلاثة أجزاء هو تفرغ علمي منح له من جامعة بغداد عام 1985، يتضمن الجزء الأول التدوين الرمزي ويتألف من خمسة فصول، أما الجزء الثاني فهو عن المنطق الرياضي أنظمة وبراهين، ويقع في ثلاثة فصول، في حين يحمل الجزء الثالث عنوان المنطق الرياضي نشأته وتطوره، ويقع هو الآخر في ثلاثة فصول. ولكن الدكتور مشهد سعدي يشير في مقدمته للكتاب أن الفيلسوف ياسين خليل عزم على أن يكون الكتاب في أربعة أجزاء، أما الجزء الرابع فهو عن المنطق الرياضي، المدارس المنطقية المعاصرة. ولكن هذا الجزء غير متضمن في هذا الكتاب، لأنه لم ينجزه بسبب المرض الذي ألم به[1].

(48). هناك مجموعة محاضرات كان يلقيها الفيلسوف ياسين خليل على طلبته طيلة مدة التدريس التي استمرت قرابة ربع قرن من حياته العلمية، وهي ما زالت مخطوطة في كشاكيل لدى الطلبة، نرجو ونأمل منهم أن يزودونا بها كي تكون ضمن هذا المشروع الكبير عن أعماله الكاملة، حتى يكون لدينا ولدى الدارسين والباحثين والمهتمين بالدرس الفلسفي في العراق المعاصر تصور كامل عن الإنجاز الفلسفي والعلمي والفكري والاجتماعي والسياسي عن هذه الشخصية الفلسفية العراقية الكبيرة.

(ثانياً). المؤلفات والأبحاث بحسب التصنيف العلمي لها ـ بعد أن أحصينا

---

(1) المرجع نفسه، ص9 ـ 12.

مؤلفات وأبحاث الفيلسوف ياسين خليل بحسب إنتاج النص وتاريخ ظهوره لأول مرة، نعود هنا في هذه النقطة لتصنيف هذه المؤلفات والأبحاث على وفق التصنيفات العلمية للمعارف الإنسانية وعلى الوجه الآتي:

(أ): في الفلسفة بعامة

الكتب

(1). مقدمة في الفلسفة المعاصرة (دراسة تحليلية للاتجاهات العلمية في فلسفة القرن العشرين)[1].

(2). منطق المعرفة العلمية، الجزء الأول من نظرية العلم. (تحليل منطقي للأفكار والقضايا والأنظمة في المعرفة التجريبية والبرهانية).

(3). منطق البحث العلمي، الجزء الثاني من نظرية العلم.

(4). الفيلسوف والتفلسف. تحقيقنا ونشرتنا.

(5). أبعاد الفلسفة العلمية. مخطوط.

(6). الفلسفة العلمية. نشرة الدكتور عبد الأمير الشمري

الأبحاث والمقالات

(1). المثالية الرياضية.

(2). الذاتية الانتخابية.

(3). الصيرورة والطبيعة.

(4). آرنست ماخ والفلسفة الوضعية.

(5). الذرية المنطقية، (برتراند رسل).

(6). المعرفة الإنسانية.

(7). نظرة الإنسان الشاملة إلى الكون.

---

(1) تراجع المعطيات العلمية عن هذه الكتب والأبحاث في الفقرة السابقة، نمرة (أ). كما أن هذا التصنيف اعتمدناه بالرجوع إلى مقالنا عن الدكتور ياسين خليل المنشور في جريدة العراق البغدادية، 1987/4/15.

(8). المشكلة والطريقة.

(9). هل كان للعرب فلسفة علمية، وسنعاود الإشارة إليه في حقل التراث العلمي العربي.

(ب): في الدراسات المنطقية

الكتب

(1). التحليل البنيوي لمنطق اللغة. وهي أطروحته بالألمانية.وما تزال مخطوطة تنتظر الترجمة والنشر.

(2). نظرية أرسطو المنطقية.

(3). مقدمة في علم المنطق.

(4). نظرية القياس المنطقية.

(5). محاضرات في المنطق الرياضي.

الأبحاث والمقالات

(1). الأساس السيمويطيقي لعلم اللغة، بالألمانية.

(2). منطق اللغة، (نظرية عامة في التحليل اللغوي).

(3). نظرية التعريف والدراسة العلمية.

(4). المنطق والرياضيات.

(5). نظرية جوتلوب فريجة المنطقية. في حلقات ثلاث.

(6). الطريقة البديهية في المنطق والرياضيات والفيزياء النظرية.

(7). منطق الحل.

(8). منطق الخوارزمي في الجبر والمقابلة. وسنعاود الإشارة إليه في أبحاث التراث العلمي عند العرب.

(9). منطق الحراني في التحليل والتركيب. وسنعاود الإشارة إليه في أبحاث التراث العلمي عند العرب.

(ت): في التراث العلمي العربي -

الكتب

(1). التراث العلمي العربي، وهو الكتاب الأول، من المجلد الأول من أعماله الكاملة. بتحقيقنا.

(2). العلوم الطبيعية عند العرب، وهو الكتاب الثاني، من المجلد الأول من أعماله الكاملة، بتحقيقنا.

(3). الطب والصيدلة عند العرب، وهو الكتاب الثالث، من المجلد الأول من أعماله الكاملة، بتحقيقنا.

الأبحاث والمقالات: إن هذه الأبحاث تشكل مجتمعة كتاباً مستقلاً وهو الكتاب الرابع من هذا المجلد موضوع تحقيقنا. وقد عنوناه بدراسات في التراث العلمي العربي وهي:

(1). المفهوم الحضاري للتراث العربي.

(2). منطق الخوارزمي في الجبر والمقابلة.

(3). العلوم على مذهب العرب.

(4). الموضوعية ووحدة الحقيقة.

(5). الطريقة العلمية في العلوم الطبيعية.

(6). منطق الحراني في التحليل والتركيب.

(7). التجربة المختبرية في التراث العلمي العربي.

(8). العلوم الصرفة.

(9). مفهوم التراث العلمي العربي

(10). هل كان للعرب فلسفة علمية؟.

(ث): في الأيدلوجية والسياسة والاجتماع -

الكتب

(1). القومية والاشتراكية.

(2). الأيدلوجية العربية.

الأبحاث والمقالات

(1). الشباب والتيارات الفكرية.

(2). المفاهيم القومية والاشتراكية.

(3). الإسلام وجود ومنطلق.

(4). مفهوم التطبيق الاشتراكي.

(5). دور الجامعة في الدول النامية.

(6). مسؤولية الجامعات في العالم الإسلامي في القرن الخامس عشر الهجري.

(7). تعريب التعليم الجامعي في العراق.

(8). اللغة والوجود القومي.

(9). كيف نفهم التاريخ؟ والمؤامرة الكبرى، مجموعة مقالات نشرت في الصحف والجرائد اليومية العراقية[1].

---

(1) على الرغم من الفيلسوف ياسين خليل قد كتب هذه الكتب والمؤلفات والأبحاث في شتى صنوف المعرفة الإنسانية، إلا أنا نجده قد أغفل عن عمد التأليف في موضوعات فلسفة الأخلاق وفلسفة الفن والميتافيزيقا وغيرها من الموضوعات التي لا يمكن التحقق من صدق مقولاتها وفرضياتها تجريبياً وهو ما تقول به الوضعية المنطقية عموماً. ولهذا نجد أن نتاج الفلسفي والعلمي وحتى التراثي يتساوق مع مقولات الفلسفة الوضعية المنطقية بكل قوة وإحكام. ومصداق ذلك أنه لم يكتب أي كتاب في الفلسفة الإسلامية أو اليونانية أو الحديثة أو المعاصرة ولا سيما في الفلسفات ذات الطابع الميتافيزيقي المهيمن عليها، في حين توجه تفكيره نحو التراث العلمي العربي فقط، وقد أوضحنا ذلك في تعليقاتنا على كتابه هذا وكتابه العلوم الطبيعية عند العرب. فليراجع هناك في مواضعها.

المبحث الثاني: التدريس والمهام والمسؤوليات التي أُنيط بها مع الإشارة لزملائه وطلبته

المطلب الأول: التدريس والمهام والمسؤوليات التي أنيط بها:

تولى الفيلسوف ياسين خليل فضلاً عن التدريس في الجامعة عدة مسؤوليات إدارية وعلمية في زمانه وحتى وفاته في يوم 3/5/1986. وهي[1]:

(1). درس في جامعة مونستر، ألمانيا، معهد اللغة لمدة ستة أشهر من عام 1961.

(2). عمل مدرساً للفلسفة والمنطق الرياضي في قسم الفلسفة جامعة بغداد عام 1961.

(3). رقي إلى مرتبة أستاذ مساعد 1965.

(4). عمل رئيساً لتحرير جريدة الثورة العربية واختير رئيساً للجنة المؤتمر السياسي الأفرو أسيوي في باندونج، في عام 1965.

(5). وزيراً لرعاية الشباب من عام 1966 ولغاية عام 1967.

(6). شغل منصب الأمين العام لجامعة بغداد، في عام 1967.

(7). تولى مرة أخرى منصب وزير الشباب في عام 1967 ولغاية عام 1968.

(8). عمل أستاذا محاضراً في ليبيا من عام 1969 ولغاية 1971.

(9). رقي إلى مرتبة أستاذ عام 1972.

(10). طرح في عام 1973م مشروعه العلمي لإنشاء مركز إحياء التراث العلمي العربي وقد تحقق المشروع عام 1977، وأُنشأ المركز في بغداد وكان هو أول رئيس للمركز.

(11). عين في عام 1982، مرة أخرى رئيساً لمركز إحياء التراث العلمي العربي.

---

(1) رجعنا في توثيق ذلك إلى ملفته المحفوظة في كلية الآداب جامعة بغداد، ويقارن مشهد سعدي، ياسين خليل سيرته وفلسفته. مرجع سبق ذكره.

(12). عمل أستاذا للدراسات العليا بقسم الفلسفة جامعة بغداد منذ فتحها في هذا القسم أواسط السبعينيات من القرن العشرين وحتى يوم وفاته.

المطلب الثاني ـ زملائه:

زامل أو رافق الفيلسوف ياسين خليل خلال مسيرته العلمية التي امتدت على مساحة ربع قرن من الزمن بجامعة بغداد، جيل من الفلاسفة العراقيين المعروفين بنتاجاتهم الفلسفية والعلمية الكبيرة، منهم: المرحوم الأستاذ الدكتور حسام محي الدين الآلوسي (ت2014م)، الفيلسوف العراقي المعروف وأستاذ الفلسفة بجامعة بغداد، وصاحب المؤلفات المعروفة، منها حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ومن الميثولوجيا إلى الفلسفة، والزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، ودراسات في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي وغيرها كثير، والمرحوم الفيلسوف الدكتور كامل مصطفى الشيبي (ت2007)، أستاذ التصوف والفكر الكلامي بجامعة بغداد والعديد من الجامعات العربية، وصاحب المؤلفات المعروفة في الصلة بين التصوف والتشيع، وتحقيق ديوان الحلاج وشرحه، وديوان السهروردي الحلبي وغيرها، والمرحوم الأستاذ الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح (ت2007)، أستاذ التصوف وعلم الكلام بجامعة بغداد وصاحب المؤلفات الكلامية والصوفية ومنها دراسات في الفرق والعقائد ودراسات في الفلسفة الإسلامية وتاريخ التصوف الإسلامي وغيرها، والمرحوم الأستاذ الدكتور جعفر آل ياسين (ت2008م)، أستاذ الفلسفة بجامعة بغداد وجامعة قطر وصاحب المؤلفات المتخصصة بالفكر السينوي والفلسفة الإسلامية وتحقيق النصوص الفلسفية للفيلسوف الفارابي، والدكتور كريم متى أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة وصاحب المؤلفات في الفلسفة اليونانية والمنطق والفلسفة الحديثة، والأستاذ الأديب مدني صالح (ت2007)، أستاذ الفلسفة بجامعة بغداد، وصاحب المؤلفات بالفلسفة الإسلامية ولاسيما في فلسفة ابن طفيل فضلاً عن ترويجه للفلسفة وجعلها في متناول الجميع في المقالة الصحفية والرواية الأدبية. والأستاذ حازم مشتاق، أستاذ الفلسفة اليونانية بجامعة بغداد والذي يعمل حالياً بجامعة فيلادلفيا في الأردن، والدكتور ناجي عباس التكريتي، أستاذ فلسفة الأخلاق والسياسة بجامعة بغداد، والأستاذ الدكتور عبد الأمير الأعسم أستاذ الفلسفة

الإسلامية وصاحب المؤلفات العديدة فيها ومنها كتابه المصطلح الفلسفي عند العرب، وكتابه عن ابن الراوندي الملحد وتحقيقه لبعض رسائل الفارابي الصغرى، والأستاذة سهيلة جواد علي أستاذة الفلسفة الحديثة بجامعة بغداد، والأستاذة فاتنة جميل حمدي أستاذة الفلسفة الحديثة بجامعة بغداد، والدكتور نمير العاني، أستاذ الفلسفة الحديثة بجامعة بغداد، والذي غادر التدريس بجامعة بغداد في نهاية السبعينيات من القرن المنصرم لأسباب سياسية.

المطلب الثالث ـ تلامذته:

تخرج على يدي الفيلسوف ياسين خليل جيل كبير من الطلبة والدارسين العراقيين والعرب، منذ أن دخل إلى عالم الفلسفة أستاذا لها وحتى يوم وفاته، فمن هؤلاء الطلبة من أكمل المشوار وأصبح فيما بعد تدريسياً في الجامعات العراقية والعربية، ومنهم من انتمى إلى عالم الفكر والثقافة باحثاً وكاتباً ومؤلفاً. ولأن هذه الفقرة لا تحصي كل هؤلاء الطلبة والدارسين على يديه، لكن لا بد من ذكر بعضهم من كان له شأن يذكر في عالم التأليف والكتابة والتدريس في مجال الفلسفة وتاريخها ومذاهبها، سواء في العراق أم خارجه، ومن هؤلاء: الأستاذ الدكتور عبد الستار الراوي، أستاذ الفلسفة وعلم الكلام بجامعة بغداد، والأستاذ الدكتور علي حسين الجابري، أستاذ فلسفة الحضارة والفكر العربي بالجامعة المستنصرية، والأستاذ الدكتور قيس هادي أحمد، أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة بغداد، والدكتور عامر عبود النفاخ، أستاذ الفلسفة بجامعة بغداد. والسيدة أميمة الشواف، مدرسة الفلسفة بجامعة بغداد، والصائمة عن الكتابة والتأليف في الفلسفة إلى يوم تقاعدها عن العمل في الجامعة، والسيد جعفر حسن الشكرجي (ت2015م)، والذي يعتبر أول طالب ماجستير يتخرج على يدي الفيلسوف الدكتور ياسين خليل عام 1974 برسالته الموسومة أثر الرياضيات في فلسفة أفلاطون، والأستاذ الدكتور محمد جلوب فرحان، الذي عمل هو الآخر طالباً للماجستير عام 1976 تحت إشراف الفيلسوف ياسين خليل عن رسالته تحليل أرسطو للعلم البرهاني، والأستاذ الدكتور عبد الأمير موسى الشمري، الذي أنجز رسالته للماجستير بالفلسفة عام 1983، تحت إشراف الفيلسوف ياسين خليل، والموسومة بالفكرة والعمل في فلسفة جون ديوي، والأستاذة الدكتور فضيلة عباس مطلك، أستاذة

الفلسفة الإسلامية بجامعة بغداد، والأستاذة الدكتورة نظلة أحمد نائل الجبوري أستاذة التصوف بالجامعة المستنصرية، والدكتورة سهام شيت حميد، أستاذة الفلسفة المعاصرة بجامعة بغداد، والتي هي الأخرى من أشرف الفيلسوف ياسين خليل على رسالتها للماجستير عام 1984، بعنوان نظرية المعرفة عند جون لوك وأصولها الفكرية. والدكتور ثامر مهدي أستاذ الجماليات بجامعة الكوفة، والدكتور مشهد سعدي العلاف، والذي يعدّ آخر طالب للماجستير أُجيز عن رسالته الإجرائية في فلسفة برجمان على يدي المرحوم الفيلسوف الدكتور ياسين خليل قبيل وفاته.

أما كاتب هذه السطور والذي يعمل أستاذا للفلسفة الإسلامية وتاريخها بالجامعة المستنصرية، فقد كانت تربطه بالفيلسوف ياسين خليل رابطة علمية وأبوية وفلسفية كبيرة، تعلم منها الكثير مما كان يجهله عن عالم الفلسفة وهو ما زال طالباً فيها، كما وتعلم منه الكثير من المسائل الأخلاقية في كيفية علاقة الأستاذ بطلبته وكيفية احتضانهم ورعايتهم والأخذ بأيديهم نحو الكمال والصواب وطلب الحقيقة.

وهناك آخرون تتلمذوا على يد الفيلسوف ياسين خليل، منهم: الدكتور عبد الجليل كاظم والي، والدكتور مجيد مخلف طراد، أستاذ الفلسفة الأخلاقية بجامعة بغداد، والدكتور حسن فاضل جواد أستاذ الفكر العربي المعاصر بجامعة بغداد، والدكتور محمد محمود الكبيسي، أستاذ المنطق والفلسفة الإسلامية بالجامعة المستنصرية. والدكتور ناجي حسين جودة أستاذ التصوف بالجامعة المستنصرية. والدكتور حميد خلف علي أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة بغداد، والدكتور عبد الكريم سلمان الشمري أستاذ فلسفة الأخلاق بجامعة بغداد، والدكتور جواد كاظم سماري أستاذ الفلسفة الحديثة بجامعة الكوفة، والدكتور محمد حسين النجم أستاذ الفلسفة اليونانية بالجامعة المستنصرية، والدكتورة باسمة جاسم الشمري أستاذة الفلسفة الإسلامية بجامعة الكوفة، والدكتور عبد القادر موسى المحمدي، أستاذ التصوف وعلم الكلام بجامعة بغداد، والشهيد الدكتور يحي محمود المشهداني (2006م)، أستاذ علم الكلام بالجامعة المستنصرية، والدكتور حازم سليمان ناصر، أستاذ الأدب الفلسفي بجامعة بغداد، والسيد حسون فندي، أستاذ الفلسفة الحديثة بالجامعة المستنصرية، والدكتور مهدي طه مكي، أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة

بابل، والدكتور صلاح فليفل الجابري، أستاذ فلسفة العلوم بجامعة ميسان، والدكتور رسول محمد رسول، مدرس الفلسفة في إحدى الجامعات العربية، والدكتور كيورك مرزينا آل قابو، أستاذ الفلسفة بجامعة الموصل، والصحفي اللامع الأستاذ الدكتور طه جزاع، أستاذ الفلسفة اليونانية بجامعة بغداد، والدكتور علي حاكم، صاحب الترجمات لبعض كتب الفلسفة الغربية المعاصرة، والأستاذة شيرمين النفطجي، مدرسة الفلسفة الوسيطية بالجامعة المستنصرية، والاستاذ الدكتور أياد كريم الصلاحي، والدكتور أحمد راضي وغيرهم كثير مما لا يسع المجال لذكرهم هنا. فضلاً عن ذلك تتلمذ العديد من الطلبة العرب ومن كافة أقطار العالم العربي ولاسيما من المغرب العربي وتونس والجزائر والسودان وليبيا، والبلد الأخير درس فيها أستاذاً متفرغاً.

المبحث الثالث: حضور الفيلسوف ياسين خليل في الفكرين العربي والعالمي

المطلب الأول ـ الفكر العربي

(1). المقالات: تُعد مقالتنا الصحفية التي نشرت عن الفيلسوف الدكتور ياسين خليل هي أول مقالة عراقية كتبت بمناسبة مرور عام على وفاته، إذ نشرت هذه المقالة في جريدة العراق البغدادية، وعلى صفحتها الثقافية بتاريخ 15/ 1987/4. عرفنا في هذه المقالة بشكل أولي بنتاجه الفلسفي والعلمي والتراثي مع وقفة موجزة عن سيرته العلمية والشخصية. وكان هذا المقال فاتحة خير لكل من كتب عن الفيلسوف ياسين خليل فيما بعد. وقد نال المقال استحسان الكثير من أساتذة الفلسفة في العراق فضلاً عن طلابه. ثم أعيد نشر هذه المقالة في مجلة الشباب العراقي، بعددها الثاني عام 2009، بعنوان المنطقي ياسين خليل.

(2). المؤتمرات: تناول فلسفة الفيلسوف ياسين خليل جملة من الباحثين عرباً وعراقيين، نخص منهم:

(أ). الدكتور أحمد ماضي المتفلسف الأردني المعروف، وذلك في بحثه الموسوم

الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر والذي قدمه إلى المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية[1]، إذ درس فلسفة الفيلسوف ياسين خليل، من ضمن من درسهم من أصحاب هذا الاتجاه، من أمثال الفيلسوف المصري الدكتور زكي نجيب محمود، والفيلسوف اللبناني الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا، وغيرهم. وفي بحثه هذا ينقل الدكتور أحمد ماضي بعض النصوص الفلسفية من مؤلفات الفيلسوف ياسين خليل يتبين من خلالها اهتمامه بهذه الفلسفة ومن هذه النصوص ((أن الفلسفة أخذت تقترب أكثر فأكثر من العلوم حتى أصبحت عند رودولف كارناب ليست إلا منطقاً للعلوم انتمائه إليها، أو بتعبير آخر هي منطق العلم))[2]. ويشير الدكتور أحمد ماضي إلى نص آخر يبين ارتباط الفيلسوف ياسين خليل بالفلسفة الوضعية المنطقية بقوله ((ان الوضعية المنطقية تبغي في اتجاهها الفلسفي هدفاً عظيماً هو جعل الفلسفة علمية. ولكن لا يعني أن الفيلسوف ياسين خليل لم يوجه نقده لهذه الفلسفة لاسيما في كتابه منطق المعرفة العلمية بحسب الدكتور أحمد ماضي. ولكن الأخير يعترض أيضاً على بعض أطروحات الفيلسوف ياسين خليل ولاسيما في موقفه من الميتافيزيقا ونقده لها. بقوله ((إن ما أراد أن يخلص إليه ياسين خليل هو باختصار شديد ما يلي: أن الوضعية المنطقية هدمت ميتافيزيقا لتقيم مكانها ميتافيزيقا منطقية، وهنا لا بد من القول أن ياسين خليل يؤكد أن الفلسفة إما ميتافيزيقية الاتجاه أو مادية الهوية والتفسير، واستناداً إلى هذا التصنيف للفلسفات نجد أن الوضعية المنطقية ميتافيزيقية الاتجاه))[3].

(1) يراجع، كتاب الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985، ص171 وما بعدها. وكان الدكتور أحمد ماضي في حينها يرأس الجمعية الفلسفية العربية ومقرها عَمان/ الأردن.

(2) يراجع، ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، بيروت 1970، ص ص 16،18، 24، 25، 262، 271.

(3) يراجع، أحمد ماضي، الوضعية المحدثة، ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص182.

(ب). الباحث العراقي الدكتور عبد الستار الراوي: والذي قدم بحثاً وسمه بخارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر تأملات أولى، ألقاه في ندوة بيت الحكمة البغدادي، عام 1998، والذي طبع في كتاب صدر عن بيت الحكمة ببغداد عام 1999، إذ تناول الدكتور عبد الستار الراوي المشاريع الفلسفية في العراق المعاصر. فخص أحد هذه المشاريع والمتمثلة بالفيلسوف ياسين خليل، ناعتاً إياه بمشروع نظرية العلم. وقد توصل عبد الستار الراوي إلى جملة من الأحكام بصدد فلسفة الفيلسوف ياسين خليل، منها: أن الفيلسوف ياسين خليل قدم اعتماداته الفلسفية في مجال فلسفة العلم، والفلسفة العلمية[1]، وعلاقة العلم بالفلسفة، وعلاقة المنطق بالمعرفة العلمية عموماً، وكونه باحثاً أصيلاً اتجه بعلمه وخبرته نحو دراسة التراث العلمي العربي، فأظهر إبداعات العلماء والفلاسفة العرب من النواحي العلمية، وبرهن على إسهاماتهم في اغناء الحضارة الإنسانية. ولعل نظرية العلم واحدة من أبرز مشاريعه العلمية التي حظيت بالتقويم الإيجابي والاعتراف الأكاديمي في الوطن العربي، فضلاً عن الدوائر الأكاديمية المختصة في العالم [2]. وهذا الموقف للفيلسوف ياسين خليل قد وضع الفلسفة أما خيارين لا ثالث لهما كما يرى عبد الستار الراوي، الأول: أن تصبح الفلسفة علماً، أي تسير مع العلم جنباً إلى جنب في كشف حقائق العالم المادي، والثاني: أن تجد الفلسفة لنفسها حقلاً حديثاً وطريقة جديدة لكي تثبت جدارتها

---

(1) يوجد ثمة فرق أساسي بين فلسفة العلم والفلسفة العلمية، ففلسفة العلم Philosophy of Science، هي مبحث نقدي في مبادئ العلوم وفي الأصول المنطقية لهذه المبادئ، أي أن فلسفة العلم لا تستهدف فرض المناهج على العلماء، بل تنصب دراستها على فحص المناهج التي يستخدمها العلماء بالفعل، كذلك تعني فلسفة العلم بالبحث عن أهداف العلوم وحدودها وعلاقتها بعضها بالبعض وبالقوانين التي تحكم تطورها، وهي (أي فلسفة العلم) ليست سوى شكل من أشكال المنطق قوامه منهج تحليلي نقدي ينصب على العلم منذ نشأته، أما الفلسفة العلمية Scientific Philosophy، فهي مذهب فلسفي يقرر الاكتفاء بالعلم من حيث قدرته على الذهاب إلى المسائل القصوى الدائرة على المعرفة البشرية، وتمثل الفلسفة العلمية جملة اتجاهات فلسفية معاصرة ترفض الميتافيزيقا، ومنها الفلسفة الوضعية المنطقية والفلسفة البراغماتية والماركسية وغيرها. يراجع، د. حسن مجيد العبيدي، فلسفة العلم ومناهج البحث، مخطوط.

(2) يراجع، د. عبد الستار الراوي، خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 34 ـ 35.

في تقديم معرفة موثوقة. إذ اختار الفيلسوف ياسين خليل الطريق الثاني على وفق قراءة عبد الستار الراوي، بعد أن أيقن أن أمام الفلسفة حقولاً جديدة وطريقة تبدأ بها كشف الحقائق الأساسية في هذه الحقول، وبعد أن استطاعت الفلسفة فعلاً في القرن العشرين أن تجد لنفسها طرقاً وحقولاً جديدة [1]. إذ لم يعد ممكناً الحديث لدى الفيلسوف ياسين خليل عن فلسفة تأملية أو ضرباً من الأحلام الذاتية، ذلك أن الفلسفة ليست علماً في مستوى العلوم الطبيعية والرياضية.. وأنها لا تعر اهتماماً للحقائق الجزئية التي يدرسها عالم الطبيعة[2].

(ج). الباحث العراقي الدكتور علي حسين الجابري: في بحثه الموسوم المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين، دراسة أولية، والذي ألقاه في أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة للجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، في عام 2000، وظهرت فيما بعد كتاباً عن ذات المركز في بيروت عام 2002، يقول فيه عن الفيلسوف ياسين خليل، ما نصه: باحث فلسفي مدقق،...، اتجه إلى دراسة المنطق والرياضيات والفيزياء عند فلاسفة الوضعية المنطقية، واتجه درسه الفلسفي نحو وجهتين: الأولى غربية منطقية معاصرة، والثانية تراثية علمية متأصلة، ذلك أن فلسفة الفيلسوف ياسين خليل إنما نشأت خلال تتلمذه على الاتجاه العلمي في المدة 1957 ـ 1961 في ألمانيا، المتأثرة باتجاهات الوضعية المنطقية العلمية، وهو ما تجسد لا في أطروحته عن فريجة أو في كتابه منطق اللغة بل في حديثه عن نظرية التعريف، والدراسة العلمية لموضوعات مختلفة، فضلاً عن أطروحته للدكتوراه وعنوانها مبادئ تحليل اللغة تركيباً، وكان في الوقت نفسه حريصاً على فحص التراث العلمي العربي بما يعكس تطور وعيه المعرفي والروحي، في سياق بحثه عن القيم العلمية والعقلانية فيه.

---

(1) المرجع السابق، ص35.

(2) المرجع نفسه، ص35.

فضلاً عن ذلك، أن هذا التوجه نحو الوضعية المنطقية للفيلسوف ياسين خليل أزاح كما يرى علي حسين الجابري الطريق نحو ممارسة نقد الميتافيزيقا وتأكيد أهمية الاستقراء والطريقة التجريبية والرياضية البديهية وفلسفة العلوم، ومكنه من توجيه النقد إلى فلسفة هيجل لكونها فلسفة مثالية ميتافيزيقية. وهنا نجد الدكتور الجابري ينصف الفيلسوف ياسين خليل إنصافاً علمياً وفلسفيا، إذ يبعد عنه التبعية المطلقة للفلسفة الوضعية المنطقية الغربية، مؤكداً أنه قد اتجه إلى المنطق الرياضي والفلسفة العلمية في إطارها التراثي العربي والإنساني المعاصر، وإن كان قد هاجم الميتافيزيقا قاصداً القضايا التي يصعب البرهنة عليها، ما دام هدف الفلسفة عند الفيلسوف ياسين خليل هو توضيح الأفكار منطقياً.

فضلاً عن ذلك، نجد أن العمل الفلسفي عند الفيلسوف ياسين خليل كما يرى علي حسين الجابري إنما ينطوي جوهرياً على توضيحات وتفسيرات تشهد على ذلك أفكاره في نظرية العلم والقائل بوحدة العلم التي توجب الابتعاد عن الفرضيات الميتافيزيقة والمقولات الفلسفية، وإن كان يرفض الفيلسوف ياسين خليل مبدأ التحقق التجريبي الوضعي ويقبل بمبدأ التكذيب عند كارل بوبر،

ويرى الدكتور الجابري توجهات دينية إسلامية عند الفيلسوف ياسين خليل تحرره من تهمة تقليد الوضعية المنطقية، وهو أمر قد لا يعرفه الكثيرون ممن درس فلسفة الفيلسوف ياسين خليل[1].

المطلب الثاني ـ الرسائل والأطاريح الجامعية:

بدءاً نقول أن ما كُتب عن الفيلسوف ياسين خليل من رسائل وأطاريح جامعية، إنما انحصر في العراق، سواء لباحثين عراقيين أم عرباً، ولا نملك معلومات أخرى

---

(1) يراجع، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية للجمعية الفلسفية المصرية، ط1، بيروت 2002، ص586 ـ 587. ونحن نتفق مع ما ذهب إليه الدكتور علي حسين الجابري في استنتاجه الأخير حول توجهات الفيلسوف ياسين خليل الإسلامية غير المؤدلجة بأي أيدلوجية إسلامية معروفة في الوسط الفكري والسياسي العربي المعاصر، بل توجهات إسلامية ذات طابع تراثي علمي يحاول من خلالها إثبات أصالة العلم والفكر العلمي العربي الإسلامي بأزاء العلم الإنساني بعامة ولاسيما اليوناني القديم والأوربي الغربي الحديث. وهو ما سنلمسه منه خلال هذا المجلد الذي نحن بصدد تحقيقه والخاص بالتراث العلمي العربي بكل أنواعه.

عما كتب عنه من رسائل وأطاريح خارج هذا البلد. ولهذا سنحصر اهتمامنا بهذه الرسائل والأطاريح الجامعية في العراق تحديداً، وهي:

(أولا): رسالة الماجستير للدكتور جواد كاظم سماري والموسومة الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر، مخطوطة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1990، بإشراف الأستاذ الدكتور قيس هادي أحمد. إذ تعدّ هذه الرسالة أول رسالة جامعية عراقية تتخصص بدراسة الفلسفة الوضعية المنطقية في الفكر العربي، وقد خصص الباحث أحد فصولها وهو الفصل الثالث، لدراسة فلسفة الفيلسوف ياسين خليل، وعلى مبحثين رئيسيين هما، الأول: في سيرته ونظرة عامة في فكره، وقد درس فيه الباحث حياة الفيلسوف ياسين خليل ومؤلفاته وموقفه من الفلسفة الوضعية المنطقية، ودراساته في التراث العلمي العربي، أما المبحث الثاني فقد خصه لدراسة جوانب من تأثيرات الوضعية المنطقية في فكر الفيلسوف ياسين خليل. ولاسيما في موضوعات المنطق والتحليل المنطقي وصلة المنطق بالعلوم والتحليل المنطقي للعلوم ومنطق اللغة ونظرية التعريف. وقد توصل الباحث إلى جملة من النتائج بصدد فلسفة الفيلسوف ياسين خليل ويمكن إجمالها بالآتي:

(1). يرى الفيلسوف ياسين خليل إن هدف الفلسفة هي التوضيح المنطقي للأفكار وأن العمل الفلسفي يحتوي جوهرياً على توضيحات، وذلك يتم من خلال التعريفات وتحديد المعاني.

(2). إن الفلسفة عند الفيلسوف ياسين خليل تتحدد من حيث الطريقة والغاية، فأما الطريقة فهي التحليل المنطقي وأما الحقول فهي لغات العلوم المختلفة، وأما الغاية فهي توحيد هذه العلوم في معرفة علمية متجانسة. وهذا ما جاءت به الوضعية المنطقية[1].

(3). يتبلور اتجاه الفيلسوف ياسين خليل في فلسفة صورية اصطلاحية، وهي فلسفة تؤكد الربط بين الاتجاه الصوري في المعرفة العلمية من جهة وبين الاتجاه الاصطلاحي في تحليل المفاهيم والصيغ العلمية من جهة أخرى[2].

---

(1) يراجع، الوضعية المنطقية، رسالة ماجستير، ص114.

(2) المرجع السابق، ص114.

(4). إن من الأمور المسلم بها في الفلسفة عند الفيلسوف ياسين خليل هي أنها لا تقتصر على الميتافيزيقا وعلم الأخلاق[1].

(5). يؤمن الفيلسوف ياسين خليل بالابتعاد كلياً عن الفرضيات والمقولات الميتافيزيقية.

(6). إن الفلسفة كما يرى الفيلسوف ياسين خليل ما هي إلا نتاج فكري لفرد أو لأفراد في مجتمع وفي زمان ومكان معينين. وبالتالي فإن المذاهب الفلسفية الاجتماعية لا يمكن أن تكون عالمية في مفهومها وتطبيقها [2].

(7). والمحصلة من هذا كله، بقي الفيلسوف ياسين خليل مخلصاً للوضعية المنطقية حتى في المراحل التالية على حقبة الستينيات التي كان يدافع فيها عن هذه الفلسفة، على الرغم من أنه يأبى التصريح بجدوى هذه الفلسفة[3].

(8). إن اهتمام الفيلسوف ياسين خليل بالتراث العلمي العربي، إنما انحصر بكشف المضامين والمساهمات العلمية التي أبدعها العلماء العرب، وقد أصدر في هذا الميدان عدة كتب وأبحاث، وتهدف دراسته للتراث العلمي العربي عنده إلى الكشف عن الإنجازات والإبداعات التي حقق بها الأسلاف تقدماً كبيراً في المعرفة العلمية، وكشف الإضافات العلمية التي أسهموا فيها، فكانت الأساس المتين للتقدم العلمي، وجدوى دراسة التراث العلمي عنده تتحقق في الكشف عن الإنجازات العربية في مجال العلوم، وكشف الأساليب العلمية التي أبتدعها العلماء العرب في الرياضيات والعلوم الطبيعية وغيرها، وطرائق معالجة الموضوعات العلمية والنتائج التي

---

(1) المرجع نفسه، ص115. وهذا الرأي صحيح بالنسبة لما تركه لنا الدكتور ياسين خليل من مؤلفات في الفلسفة أنها جاءت خلواً من أي مبحث في الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال وفلسفة الفن وغير من الموضوعات ذات الطابع الميتافيزيقي الذي يرى في مقولاته أنها جوفاء فارغة لا يمكن التحقق من صدق أقوالها وفروضها.

(2) المرجع السابق، ص113.

(3) المرجع نفسه، ص117، وص 182.

توصلوا إليها، كما أن بعث التراث العلمي العربي يزودنا بتجربة عربية في تعريب العلوم وما تنطوي عليه من ألفاظ ومصطلحات فنية. وهنا يختار الفيلسوف ياسين خليل السبيل الأفضل عنده في دراسة التراث العربي، بأن يتناول بالبحث العناصر الذاتية الأصيلة للفكر العربي من لإيمان بالعقلانية والعلمية والتجريبية الباحثة عن الحقيقة لإدراك ما للعلم من أهمية لمعرفة أسرار الكون والنفس الإنسانية. وبهذا يعني التراث عنده: مجموعة تجارب الأمة العربي في العطاء والمساهمة والقدرة على الإفادة والانطلاق نحو المستقبل، أي يجعل للتراث بعداً مستقبلياً تتحقق قيمته في المعاصرة[1].

(ثالثا). أطروحة الدكتور صباح حمودي نصيف نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر (مصر والعراق)، مخطوط، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد 2007. بإشراف الأستاذ الدكتور حسام محي الدين الآلوسي. خصص هذا الباحث الفصل الخامس من أطروحته للدكتوراه للحديث عن نظرية المعرفة عند الفيلسوف ياسين خليل، وقد توصل إلى جملة نتائج منها:

(1). إن الاتجاه العلمي للفيلسوف ياسين خليل إنما نشأ من خلال تلمذته طالبا جامعيا في المدة 1953 ـ 1961، أي منذ دخوله الجامعة حتى حصوله على شهادة الدكتوراه[2].

(2). إن حياته العلمية كانت حافلة بالانجازات الفكرية التي تناولت المفاهيم والمقولات الرئيسية للوضعية المنطقية، على الرغم من أنه انتقد هذه الوضعية في وقت لاحق من مسيرته الفكرية إلا انه لا يخفي إعجابه بها ولم يستطع التخلص من آثارها تماماً[3].

(3). أعطى الفيلسوف ياسين خليل للفهم الوضعي المنطقي إمكانية ممارسة نقد الميتافيزيقا، وتأكيد أهمية الاستقراء والطريقة التجريبية والرياضية البديهية

---

(1) المرجع نفسه، ص ص 117 ـ 119.

(2) يراجع،، صباح حمودي نصيف، نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه، منشورات بيت الحكمة، بغداد 2009، ص188.

(3) المرجع السابق، ص189.

فضلاً عن فلسفة العلوم، كما أن فلسفة العلم عنده يقتصر بحثها على الجوانب النظرية، لأن الفلسفة ذات صلة بالأفكار والنظريات العلمية[1].

(4). أعطى الفيلسوف ياسين خليل للمعرفة العلمية أهمية كبيرة لما تشكله من طريقة جديرة في معرفة العالم الخارجي، ووصفه انه مادة خصبة للدراسة والبحث الفلسفي. فالعلم وحده كفيل بإعطائنا صورة علمية واضحة للعالم الخارجي وصلته بالفكر البشري[2].

(5). إن وظيفة الفلسفة عند الفيلسوف ياسين خليل لا تنحصر في التأمل، بل تتحدد في مجال العمل، وأنها فعالية، وأن هذه الفعالية هي طريقة منطقية بحيث تستخدم المنطق في مجال التعريف، لأن التعريف بمثابة توضيح للمفاهيم والأفكار والحدود[3]. وفي هذا المجال يمكن الإشادة هنا بتأثير ثلاثة فلاسفة هم: فتنجشتين (ت1951م)، الذي يرى أن الفلسفة فاعلية، وان مهمتها هي التوضيح المنطقي للأفكار، ورامزي (ت1967م) الذي يرى أن الفلسفة في جوهرها نظام تعريفات، فضلاً عن كارناب (ت1970م)، الذي يرى أن الفلسفة هي منطق العلم، لأنها تقوم بالتحليل المنطقي للعلوم.

(6). يرى الفيلسوف ياسين خليل أن الفلسفة ليست علماً في مستوى العلوم الطبيعية، لأنها لا تهتم بحقائق العلوم الجزئية ذاتها، بل بطريقة توزيع الحقائق الجزئية في صورة، وليس من واجب الفلسفة إضافة حقائق جديدة في العلوم، بل تتجلى غايتها في الطريقة العلمية التي استخدمها العالم وإمكانية تطويرها وإزالة معوقاتها[4].

(7). لقد حاول الفيلسوف ياسين خليل أن يبرز الاتجاه الصوري في المعرفة، والنظريات العلمية والجوانب الاستدلالية في المعرفة العلمية، ويؤكد من جهة أخرى الاتجاه الاصطلاحي في مجال تحليل المفاهيم والصيغ والنظريات العلمية[5].

---

(1) المرجع نفسه، ص189.

(2) المرجع نفسه، ص191.

(3) المرجع نفسه، ص194.

(4) المرجع نفسه، ص194.

(5) المرجع نفسه، ص196.

(8). إن بناء المعرفة العلمية في نظر الفيلسوف ياسين خليل يستوجب التمييز بين المعرفة الاعتيادية والمعرفة العلمية، فالأولى مجموعة من المفاهيم والأفكار والتصورات والقضايا التي يكونها الإنسان في حياته اليومية في العالم الخارجي بما يحتويه من موجودات وظواهر وحركات، أما الثانية فيعني بها مجموعة المفاهيم والمبادئ والقضايا والنظريات التي يتوصل إليها العلماء لتعليل أو شرح الحوادث في الطبيعة والتنبؤ في حالات تقع في المستقبل [1].

(9). إن المعرفة الإنسانية تمثل التجربة الإنسانية في مراحلها المختلفة واتجاهها وحركتها لتعرف العالم المحيط بالإنسان وما يتحكم فيه وفي مصيره.

(ثالثا). أطروحة الدكتور أحمد خضير المنطق في الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، بإشرافنا 2008، وطبعت فيما بعد كتابا صدر عن المركز العلمي العراقي، بغداد 2011.

تناول الباحث في أحد فصول أطروحته المنطق عند الفيلسوف ياسين خليل، إذ قسمه على ثلاثة مباحث رئيسية، تخللتها مقاصد فرعية. تناول في التمهيد لهذا الفصل حياة الفيلسوف ياسين خليل ومؤلفاته، ثم عرض عام لمذهبه الفلسفي، في حين اختص المبحث الأول بدراسة أنواع المنطق كما ذكرها الفيلسوف ياسين خليل، من خلال تناوله للمنطق البحت والمنطق التطبيقي، ثم الاستدلال والاستقراء، وختم هذا المبحث في منطق الحل، وهو أحد أهم البحوث الفلسفية المنطقية في المنطق العراقي المعاصر، وأختص الباحث بدراسة الطرائق المنطقية عند الفيلسوف ياسين خليل وهو ما تناوله في المبحث الثاني، إذ قسمه على طريقة التحليل والتركيب، والطريقة الاستدلالية الافتراضية وطريقة الترتيب والتصنيف، والطريقة البديهية وطريقة التحليل المنطقي، ويشكل هذا المبحث العامود الرئيس في فلسفة ياسين خليل المنطقية، في حين قام المبحث الثالث بدراسة دور المنطق في العلوم، وهو ما يسمى بتطبيق أدوات المنطق ومنهجه

(1) المرجع نفسه، ص204.

على العلوم الإنسانية، سواء ما كان منها في العلوم الطبيعية التي تعتمد المنهج الاستقرائي أو العلوم الرياضية التي تعتمد المنهج الاستدلالي أو غيرها من العلوم الإنسانية،، فقسم هذا المبحث على دراسة دور المنطق في العلوم التجريبية، ودوره كذلك في العلوم البرهانية والعلوم الإنسانية، مع تطبيقات لدور المنطق في العلوم. وقد توصل الباحث أحمد خضير إلى جملة من النتائج الرئيسية في فلسفة ياسين خليل المنطقية يمكن إجمالها بالآتي:

(1). إن الفيلسوف ياسين خليل، بنا مذهبه الفلسفي على أساس علمي ومنهج منطقي، فالمعرفة العلمية تشكل مادة للدراسة والبحث العلمي لأن الموقف الفلسفي من الكون لابد من الركون إلى معطيات العلم لكي يتم رسم فلسفية للعالم، فهو يضع للفلسفة طريقاً متفرداً وموضوعاً جديداً لكي تثبت نفسها في تقديم معرفة موثوقة، إذ يرى الفيلسوف ياسين خليل في التحليل المنطقي طريقاً، وفي العلم موضوعاً وفي وحدة العلم غاية، وصولاً إلى التفاعل المتبادل بين الفلسفة والعلم[1].

(2). إن المذهب الفلسفي لياسين خليل نجده متضمناً في كتابيه منطق المعرفة والعلمية ومنطق البحث العلمي، مستفيداً من جميع الدراسات المنطقية والفيزيائية التي تناولت بالبحث تحليل المفاهيم والقضايا والنظريات العلمية، وهذا المذهب يجمع بين الاتجاه الاصطلاحي والاتجاه الصوري، مما يطلق عليه بالمذهب الاصطلاحي الصوري[2]. إذ يؤكد ا ياسين خليل إن الاتجاه الصوري يخدم النظرية العلمية في حين يخدم الاتجاه الاصطلاحي تحليل المفاهيم والصيغ والنظريات العلمية.

(3). إن كتابات الفيلسوف ياسين خليل تعبر عن دراية تامة في المنطق وتاريخه وتطوراته، كما تعتبر في الوقت عينه مرجعاً علمياً لا غنى عنه لكل من

---

(1) يراجع، الدكتور أحمد خضير، المنطق في الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، أطروحة دكتوراه، مخطوط، قسم الفلسفة، الجامعة المستنصرية، بغداد 2008، ص92.

(2) المرجع السابق، ص92.

يبحث في المنطق والفلسفة واللغة، إذ كتب هذا الفيلسوف فضلاً عن نظرية القياس المنطقية، ونظرية أرسطو المنطقية، في المنطق الرياضي ولاسيما فيما يتعلق بإسهامات فريجة ورسل ووايتهد، وكتب في منطق اللغة وفي أساسها السيموطيقي ومبادئ تحليل اللغة بنيويا[1].

(4). إن الفيلسوف ياسين خليل كما يلاحظ أحمد خضير كان متابعاً في بدايات كتاباته المنطقية للمدرسة الوضعية المنطقية المعاصرة في الفلسفة، إذ يعدّه استمراراً لفكر ثلاثة من الفلاسفة التحليليين المعاصرين وهم فتجنشتين ورامـزي وكارناب، فضلاً عن المتابع الثاني لهؤلاء الفلاسفة الغربيين في الفلسفة العربية المعاصرة الفيلسوف زكي نجيب محمود[2].

(5). إن الفيلسوف ياسين خليل كما يستنتج أحمد خضير كان يتهم من يقول باستقلالية المنطق التجريبي عن المنطق الاستدلالي، على أن أساس أن طبيعة الأول ذات صلة بالعلوم التجريبية في حين تكون طبيعة الثاني ذات طبيعة برهانية، بل يعدّ ياسين خليل هذا الفصل فيه تعسف ونظرة ضيقة، لأن النظرية العلمية ليست مشتقة من التجربة بواسطة الاستقراء وأن الاستدلال التجريبي يفتقر إلى أساليب المنطق في عملية الانتقال من النظرية العلمية أو الفرضية إلى القضايا المشتقة منها[3].

(6). إن الفيلسوف ياسين خليل يوجه نقداً للاستقراء ويقدم اعتراضاً عليه، معتبراً أن الذين يؤكدون على صياغة النظريات والقوانين من خلال الاستقراء ما هم إلا أصحاب تفكير ميتافيزيقي لاهوتي، لاعتقاد المدافعين عن الاستقراء بوجود قوانين طبيعية عامة في الكون تتحكم في حدوث الظواهر، بحيث لا يمكن أن يحدث أي شيء في الطبيعة اعتباطياً أو عشوائياً[4].

(7). يعتقد الفيلسوف ياسين خليل أنه من الخطأ الاعتقاد أن العلم قد توصل إلى

---

(1) المرجع نفسه، ص93.

(2) المرجع نفسه، ص93.

(3) المرجع نفسه، ص98.

(4) المرجع نفسه، ص101.

صياغات نهائية للطرق الجديدة في البحث العلمي، لأن مثل هذا الاعتقاد من شأنه ن يعرقل تطور الطريقة ويشل البحث العلمي[1].

(8). يستنتج الباحث أحمد خضير أن الفيلسوف ياسين خليل في مجال التحليل والتركيب يؤكد أن أي فيلسوف حينما يريد أن يتخذ أي موضوع بحث معين في مجال اختصاصه التعرف على مكونات وخصائص وعلاقات أجزائه، فإن الطريقة في ذلك هي طريقة التحليل بمعنى التقسيم، أي تقسيم مادة البحث تبعاً لمبدأ معين في القسمة والتجزئة، وإذا ارتبط التحليل والتركيب فإن على المرء اختيار مبدأ القسمة بصورة تخدم أغراضه في إعادة بناء أو تركيب الأجزاء التي أدى إليها التحليل[2].

(9). يؤكد الفيلسوف ياسين خليل أننا لو ربطنا بين التحليل المنطقي وبين الطريقتين التحليلية والتركيبية، فإنه يكون على عالِم المنطق واجب العمل باتجاهين متكاملين هما: تحليل المعرفة العلمية وتحديد المفاهيم بدقة، والبحث في مستويات التجريد للمفاهيم والنظريات، وإعادة بناء المعرفة العلمية من جديد، بعد أن يكون قد تخلص من الآثار غير العلمية والميتافيزيقية، وبذلك تصبح المعرفة العلمية متينة من حيث الأساس، ويكون بنائها الداخلي مترابط الأجزاء بعلاقات واضحة وضرورية، تتوفر فيه البساطة والدقة وعدم التناقض، وهذه الطريقة على وفق ياسين خليل هي إضافة علمية تعود إلى التراث العلمي العربي الإسلامي، وبالتحديد تعود إلى إبراهيم بن سنان الحراني في كتابه أو رسالته في التحليل والتركيب. وهي الرسالة التي حللها الفيلسوف ياسين خليل ببحث مطول نشره في مجلة المجمع العلمي العراقي، عام [3]1982.

(10). إن نظرة الفيلسوف ياسين خليل لدور المنطق في العلوم فيها مقاربة واضحة مع أرسطو، من جهة الطريقة التحليلية للعلوم المعروفة في عصره،

---

(1) المرجع نفسه، ص109 ـ 110.

(2) المرجع نفسه، ص120.

(3) المرجع نفسه، ص127.

إلا انه يعود فيؤكد أن نظرته هذه تختلف عن أرسطو في ناحية التركيب وإعادة البناء، إذ ينظر ياسين خليل نظرة خاصة إلى أهمية المنطق ودوره في العلم، لأنه لا يقصر أهمية المنطق في مجال الطريقة فحسب، بل يرى فيه فضلاً عن ذلك علماً يزود العلوم بأدوات وأفكار ضرورية[1].

(11). يشير الفيلسوف ياسين خليل إلى أنه ليس للمنطق علاقة بمادة بحث العلوم التجريبية، وان على العالِم مهمة استحداث الأفكار والمبادئ والنظريات الضرورية لبحث الموضوع أو المجال الخاص بدراسته، ولكن للمنطق علاقة في فحص الأفكار والمبادئ والنظريات، فيقوم عالِم المنطق بفحص التعريفات للتأكد من كونها خاضعة لاعتبارات أو شروط التعريف، وفي فحص وظائف الأفكار العلمية عن طريق تثبيت أدوار الفكرة وصلاتها بالأفكار الأخرى[2].

(12). يطبق الفيلسوف ياسين خليل ما توصل إليه من دراسات في فلسفة المنطق ومناهجه على العلوم الإنسانية الأخرى، ولاسيما العلوم الإنسانية من تاريخ وفيزياء ورياضيات، وهذه قدرة فلسفية عالية من قبله، فمثلاً يدخل المنطق في التاريخ، لأن طبيعة الظواهر التاريخية هي التي تجعل الباحث في مجال التاريخ معتمداً على هاتين العمليتين (التحليل والتركيب) اعتماداً كاملاً، أما في الفيزياء فإنه يؤكد أهمية القواعد العامة والخاصة في الوصول إلى نتائج علمية دقيقة في هذا العلم، أما في الرياضيات فإنه يستعمل منهج التحليل والتركيب في الرياضة، وقضاياها كلها تحصيل حاصل، وهي لا تنبئ بشيء جديد عن العالَم، لذا كانت قضاياها تحليلية[3].

(ثالث عشر). إن الجوانب المنطقية التي عالجها هذا الفيلسوف تعتبر إضافة نوعية جديدة في الكتابات المنطقية العربية المعاصرة، ولاسيما ما يتعلق منها

---

(1) المرجع نفسه، ص152.

(2) المرجع نفسه، ص160.

(3) المرجع نفسه، ص164 ـ 168.

بالطريقة البديهية ومنطق الحل، وغيرها، وهو بذلك قد أسهم مع الدكتور زكي نجيب محمود في توسيع دائرة المنطق والدراسات فيه ضمن الفلسفة العربية المعاصرة. بعدِّ أن مشروع الفيلسوف ياسين خليل لم يقف عند حد عرض منطق أرسطو رمزياً، بل واسهم في الكتابة عن نظرية القياس المنطقية والمنطق الرياضي ولاسيما ما يتعلق بإسهامات فريجة ورسل ووايتهد. فحول ياسين خليل مباحث أرسطو المنطقية إلى منطق رمزي رياضي من خلال تأثره بالمدرسة التحليلية المنطقية، مما جعله في عمله هذا أحد أهم المناطقة ليس العراقيين فحسب بل والعرب[1].

المطلب الثالث ـ الببلوغرافيا:

اهتمت الفهارس العامة (الببلوغرافيا) بالإشارة إلى مؤلفات وأبحاث الفيلسوف ياسين خليل، وأحصتها، ومنها:

(أ). كوريكس عواد، معجم المؤلفين العراقيين، المجمع العلمي العراقي.

(ب). عبد الجبار عبد الرحمن، فهرس المطبوعات العراقية، ج1، بغداد 1978،

(ت). الدكتور صباح نوري المرزوك، معجم المؤلفين والكتاب العراقيين، ج8، بغداد 2002، ص 372ـ373.

المطلب الرابع ـ الكتب:

تعتبر دراسة الدكتور مشهد سعدي العلاف، أوسع دراسة ظهرت في كتاب يتحدث عن سيرة وفلسفة وأعمال الفيلسوف ياسين خليل، وقد سدت هذه الدراسة في حينها حاجة علمية وأكاديمية عن هذا الفيلسوف، وعرفت به في الأوساط الفكرية والأكاديمية العراقية والعربية، وما زالت هذه الدراسة تعد مرجعاً علمياً لمن يريد أن يدرس هذا الفيلسوف[2]، ويحتوي الكتاب على مقدمة وأربعة أقسام رئيسية، مع خلوه من البحث في الجانب الأيدلوجي والسياسي والاجتماعي الذي كتب فيه وألف الفيلسوف ياسين خليل. فضلاً عن الخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع.

---

(1) المرجع نفسه، ص257 ـ 258.

(2) تمت الإشارة من قبل إلى كتاب الدكتور مشهد سعدي، عن الفيلسوف الدكتور ياسين خليل، سيرته وفلسفته وأعماله.

تحدث المؤلف في القسم الأول عن السيرة العلمية والفلسفية للفيلسوف ياسين خليل بشكل تفصيلي. وعرض لصور ونماذج من أطروحته للدكتوراه وشهادات بعض الأساتذة الذين تتلمذ على أيديهم الطالب ياسين خليل في العراق أم خارجه، وأحصى كل ما كتبه هذا الفيلسوف. سواء من أبحاث أم كتب أم مقالات. وذكر له بعض الحِكم والوصايا الأخلاقية التي كان يرددها هذا الفيلسوف، ومنها: لا حياة لمجتمع لا يحترم علماءه، ولا خير في جامعة تبني أحكامها على أُسس عاطفية.

أما القسم الثاني من الكتاب فقد خصصه لدراسة فلسفته بشكل تفصيلي، وقسمه على أربعة مباحث، هي: مذهبه الفلسفي، ودور المنطق في المعرفة العلمية، والبناء المنطقي للمعرفة التجريبية، والشكل المنطقي للعلم. وسنؤجل الحديث هنا عن فلسفته بشكل تفصيلي، وسنعرض لها في المؤلفات الفلسفية التي نقوم بتحقيقها. أما القسم الثالث، فقد درس فيه الكاتب فلسفة المنطق عند الفيلسوف ياسين خليل، وقد جاء هذا القسم على أربعة مباحث رئيسية، هي: الطريقة البديهية، ونظرية التعريف، ومنطق اللغة، ومنطق الحل، والقسم الرابع وهو الأخير في هذا الكتاب، جاء تحت عنوان التراث العلمي العربي، وقد قسمه على أربعة مباحث رئيسية هي: مفهوم التراث العربي من زاوية حضارية وعلمية، والجوانب الرياضية والمنطقية، والمعرفة العلمية والعلوم الطبيعية، والموضوعية ووحدة الحقيقة.

يحدد مشهد سعدي موقف الفيلسوف ياسين خليل من التراث العلمي العربي، وعلى وفق الآتي:

(1). إن الفيلسوف ياسين خليل لم يهدف إلى تطبيق منهج فلسفي على التراث العربي، ولم يحاول سحب مقولات مذهب فلسفي على موضوعات التراث العلمي العربي. بل حاول دراسة التراث العلمي العربي لغرض الكشف عن العناصر المهمة فيه والتي أسهمت في تطوير الفكر العلمي عموماً وتوضيح جدواها من خلال نتائجها العلمية[1].

---

(1) يراجع، د. مشهد سعدي، ياسين خليل، سيرته وفلسفته، ص287.

(2). قام الفيلسوف ياسين خليل بدراسة التراث العلمي العربي مستعيناً بمعرفة واسعة بالمنطق والعلوم وفلسفة العلم، لذلك تناول الجوانب الحضارية للتراث العلمي العربي مع تحديد بعض المفاهيم الأساسية، ودرس الجوانب المنطقية والرياضية فضلاً عن النواحي الطبيعية والتجريبية وما يتعلق بهذه العلوم من طريقة علمية ومناهج بحث[1].

(3). استخدم الفيلسوف ياسين خليل في أبحاثه للتراث العلمي العربي منهجاً واحداً مركباً من ثلاثة أركان هي: الجانب التحليلي والجانب التاريخي والجانب النقدي، ولم يقتصر على أحدهما دون الآخر لما تقتضيه طبيعة الموضوع المبحوث من جهة ولتحقيق الموضوعية التي يتوخاها من جهة أخرى في إبراز قيمة التراث العلمي العربي والرد على المستشرقين بخاصة[2].

(4). أراد الفيلسوف ياسين خليل من خلال دراسته للتراث العلمي العربي إلى إبراز الجوانب الإبداعية التي أسهم فيها العرب في مجال حضارتهم ومجال المعرفة الإنسانية عموماً وكان عمله هذا يتضمن وبطريق غير مباشر الرد على المستشرقين الذين أرادوا النيل من قيمة التراث العلمي العربي والأمة العربية [3].

(5). أطلق الفيلسوف ياسين خليل مصطلح الموضوعية العربية، والتي تجلت في أبحاث العلماء العرب وفي مقولات مثل الحق والعدل واليقين ووحدة الحقيقة بحيث تصبح الموضوعية في الفكر الأوربي جزءاً من الموضوعية العربية مع بيان تأثير العقيدة الإسلامية في هذا المجال [4].

(1) المرجع السابق، ص287.

(2) المرجع نفسه، ص287.

(3) المرجع نفسه، ص288.

(4) المرجع نفسه، ص289.

المطلب الخامس ـ حضوره في الفكر الغربي:

كان الفيلسوف ياسين خليل حاضراً في الفكر الغربي بشكل ملموس، إذ قد اهتمت به دوائر المعارف الإنسانية الغربية، وأشارت إلى أبحاثه ومؤلفاته، وهي[1]:

1. Who's Who in the Word.
2. International Scholars Directory، 1973.
3. Men of Acheviements، 1977.
4. The International Who's Who of Intellectual، 1978.

المبحث الرابع ـ التراث العلمي عند ياسين خليل:

يتكون مشروع ياسين خليل في التراث العلمي العربي من أربعة كتب، ثلاثة منها هي: الأول: في مصادر التراث العلمي العربي، والعلوم الإنسانية والعلم الرياضي، وقد طبع هذا الكتاب طبعة وحيدة على الآلة الكاتبة بجامعة بغداد، وبقي متداولاً على هذا الشكل إلى يومنا هذا، ولم تظهر له أية طبعة جديدة محققة بعد رحيل هذا الفيلسوف، على الرغم من أن الكتاب كان يدرس على طلبة الجامعات العراقية في حينها، وما زال يحمل قيمة علمية ومنهجية كبيرة إلى يومنا هذا، إذ قسم هذا الفيلسوف الكتاب على ثلاثة أقسام رئيسية، هي: الأول في مصادر التراث العلمي العربي ويتضمن خمسة فصول رئيسية هي: في معنى التراث العلمي، والمصدرين البابلي والمصري، ثم المصدر اليوناني، فالمصدر الهلنستي، وأخيراً المصدر الذاتي للأمة العربية، والقسم الثاني: في الدراسات الإنسانية، ويقوم على أربعة فصول هي: الاتجاهات العلمية، والدراسات اللغوية، والدراسات التاريخية، والدراسات الفلسفية والمنطقية [2]، وأما القسم الثالث: ففي العلم الرياضي. ويتضمن هو الآخر على أربعة فصول هي: الطريقة في العلم الرياضي، وعلم الحساب، وعلم الجبر، وعلم الهندسة. وقد طرح الفيلسوف ياسين خليل في هذا الكتاب تصوراته

(1) اعتمدنا بالإشارة إلى هذه الفقرة، على كتاب الدكتور مشهد سعدي، مرجع سبق ذكره، ص43 وما بعدها.

(2) تم تسميته من قبلنا بالفلسفة العلمية، إذ أنه لم يدرس فيه التفلسف العربي المعهود لدى الدارسين، بل درس الجوانب المنطقية والعلمية فقد دون الجوانب الميتافيزيقية التأملية. إنها مطابقة لتفلسفه في الوضعية المنطقية التي يؤمن بها.

لمعنى التراث والتراث العلمي العربي، ولماذا اهتم بهذا الجانب من التراث العربي دون غيره مما تركه العرب في مجال الـأليف في شتى المعارف والعلوم الإنسانية. وسنفصل القول في ذلك مع بيان الأسباب.

أما الكتاب الثاني: فحمل عنوان العلوم الطبيعية عند العرب، وهو الآخر لم تظهر له سوى طبعة وحيدة عن مطابع جامعة بغداد عام 1980، إذ قسم الفيلسوف ياسين خليل هذا الكتاب على فصول عشرة، وليست أقسام كما فعل مع الكتاب الأول، هذه الفصول اهتمت بكل ما يتصل بالعلوم الطبيعية وهي: تطور المعرفة الطبيعية، والطريقة العلمية في العلوم الطبيعية، وعلم الهيئة (الفلك)، وعلم المناظر (البصريات)، وعلم الموازين (الأثقال)، وعلم الحركة (الديناميكا)، وعلم الكيمياء، وعلم المعادن والأحجار، وعلم النبات، وأخيراً علم الحيوان.

وجاء الكتاب الثالث: ليحمل عنوان الطب والصيدلة عند العرب، وهو الآخر لا توجد له سوى طبعة وحيدة على الآلة الكاتبة، ظهرت بجامعة بغداد عام 1979، وقد قسمه على فصول سبعة هي: في تطور المعرفة الطبية، ومناهج البحث الطبي، وعلم التشريح، وعلم الأمراض، وعلم الجراحة، وعلم الكحالة (طب العيون)، وعلم الصيدلة (الأدوية والعقاقير).

أما الكتاب الرابع: فهو مجموعة أبحاثه ودراساته في التراث العلمي العربي، التي نشرها في المجلات والدوريات العراقية، قمنا بجمعها وتصنيفها وتحقيقها في كتاب، ووسمناه بدراسات في التراث العلمي العربي. وهذه الأبحاث هي: المفهوم الحضاري للتراث العربي، ومنطق الخوارزمي في الجبر والمقابلة، والعلوم على مذهب العرب. والموضوعية ووحدة الحقيقة، ومنطق الحراني في التحليل والتركيب، والتجربة المختبرية في التراث العلمي العربي، والعلوم الصرفة، ومفهوم التراث العلمي العربي، وهل كان للعرب فلسفة علمية؟. وغير ذلك من أبحاث ودراسات في التراث العلمي العربي. وهذه الكتب والدراسات بأجمعها تشكل المجلد الأول والخاص بالتراث العلمي العربي. على أن يلي ذلك بقية المجلدات الخاصة بنتاج هذا الفيلسوف.

أما لماذا أهتم الفيلسوف ياسين خليل بهذا اللون من التراث العربي دون غيره؟،

وللإجابة على هذا التساؤل الذي اعتقده هو محور كل ما أنتجه في هذا المجال، إنما يعود للنسق الفلسفي والمنطقي العلمي الذي يؤمن به ويتفلسف بصدده، ألا وهو محور الفلسفة العلمية التي ينتمي إلى منظومتها ولاسيما الفلسفة الوضعية المنطقية التي يعد أحد أبرز فلاسفتها في الوطن العربي. تلك الفلسفة التي تحذف من نسقها الفلسفي ونظامها المنطقي كل ما يتصل بالفلسفة التأملية الميتافيزيقية. ولأن التراث الفلسفي العربي الإسلامي فيه من النتاج الفلسفي التأملي الكثير، بل أن سمة هذا التراث هي كونه تراثاً فلسفياً تأملياً ميتافيزيقياً، ولهذا نجد الفيلسوف ياسين خليل قد أهمل البحث في هذا التراث الفلسفي التأملي الميتافيزيقي ولجأ إلى البحث في التراث العلمي التجريبي المختبري وعدّه الممثل الشرعي عن النزوع العقلي العربي الإسلامي لكل المشكلات التي تواجهه مقيداً ذلك بنظرة الدين الإسلامي التي تؤكد البحث في الكون والطبيعة باستعمال العقل العملي التجريبي المختبري، هذا من جهة، ومن أخرى ياسين خليل وجد أن البحث في التراث العلمي العربي الإسلامي يسد حاجة علمية أكاديمية ضد كل منتقص لهذا التراث وقيمته المعرفية والعلمية، ولاسيما من قبل المستشرقين بخاصة، وأعداء العروبة والإسلام بعامة.

إنّ البحث في هذا اللون من التراث عند الفيلسوف ياسين خليل له دواعي وأسباب أخرى، وجدت لها أصولها عند رائد الوضعية المنطقية في الوطن العربي، ألا وهو الفيلسوف الدكتور زكي نجيب محمود، الذي أعترف في أحد كتبه أنه لم يكن على دراية تامة بقيمة المنجز التراثي العلمي العربي إلا بعد أن توجه له سؤال من قبل أحد طلبته في الجامعة، يقول زكي نجيب محمود عن ذلك: كنت أُحاضر طلابي في الجامعة ذات يوم، وكان موضوع المحاضرة متصلاً بمناهج البحث العلمي، وكانت المادة التي أعرضها في المحاضرة مستمدة من علماء الغرب وفلاسفته، وذلك لأن العلوم الطبيعية حديثة النشأة، لم تكد تولد قبل عصر النهضة الأوربية في القرن السادس عشر، ولم نذكر العلوم الرياضية لأنها أقدم نشأة وأسبق تطوراً من العلوم الطبيعية، وأما قبل ذلك فقد كانت مختلطة بأصول فلسفية، معتمدة في أغلب الأحيان على تأمل نظري أكثر مما تعتمده على مشاهدة متعقبة وتجريب دقيق صارم، ولما كانت الحضارة الإنسانية منذ النهضة الأوربية قد اتخذت

الغرب وحدها أولاً، ثم أوربا وأمريكا معاً بعد ذلك، مقراً لها في طريقها الطويل الذي أخذت تنتقل خلاله من موطن إلى موطن، فقد بات الغرب إبان القرون الثلاثة الأخيرة هو مركز العلم، فلا مندوحة لمن يريد التحدث عن أصول العلم وفلسفته ومنهجه عن الرجوع إليه ليستقي منه مادة حديثه، غير أنني ما كدت أفرغ من محاضرتي تلك عن فلسفة العلوم الطبيعية ومناهجها حتى سألني أحد الطلبة، وكان في سؤاله رنة العاتب، لماذا لم تجعل من أمثلتك المعروضة مثلاً من علماء العرب؟!. ألم يكن للعرب علم يرجع إليه ويستفاد من مناهجه،؟..... فأحسست بشيء من الحق في اعتراض الطالب، لأنه مهما بعدت مسافة الخَلف بين اليوم والأمس، فما كان علم اليوم لتقوم له قائمة لولا علم الأمس، وإذن، فلا شك أن واجبنا العلمي يقتضينا أن ننظر فيما كان، لنقدره قدره أولاً، ولنزداد به فهماً لما هو كائن ثانياً، وإذا كان هذا هو ما يقتضيه الواجب العلمي على إطلاقه فإن هذا الواجب تجاه علمائنا العرب الأولين ليزداد إلحاحاً علينا أن ينهض منا من يؤديه. وصحت[1] مني العزيمة منذ ذلك الحين أن ألبي رغبة الطالب لأنها في الحقيقة رغبة وطن ناهض أراد أن يجمع في نهضته النظرة إلى أمام واللفتة إلى وراء....وبدأت بإمام العلوم الطبيعية عند العرب ألا وهو جابر بن حيان[2].

وبما أن كتاب الفيلسوف الدكتور زكي نجيب محمود عن جابر بن حيان قد ظهرت طبعته الأولى عام 1961، وما زال ياسين خليل لم يلتحق بعد تدريسيا بالجامعة، فلا بد أنه قد سمع به أو اطلع عليه وعرف ما كان يخالج فكر وضمير وعقل الفيلسوف الدكتور زكي نجيب محمود، ولكن ياسين خليل أضمر ذلك في نفسه وعقله، إلى حين إكمال مشروعه الفلسفي وهو التأسيس للفلسفة العلمية ومنطق العلم والفلسفة الوضعية المنطقية المعاصرة دون غيرها من الفلسفات

(1) لقد جاءت هذه الصحوة متأخرة شيئاً ما بالنسبة للفيلسوف زكي نجيب محمود، بعد أن ملأ دنيا الفكر الفلسفي العربي المعاصر بمؤلفاته الرصينة والتي ابتدأها بمؤلفاته عن الوضعية المنطقية ونقد الميتافيزيقا والمنطق الوضعي ونحو فلسفة علمية، إذ ظهرت الطبعة الأولى لكتابه عن جابر بن حيان عام 1961، وهذا الكتاب هو أول كتاب هو باكورة كتبه التي ألفها في التراث العلمي العربي، ثم تلاه بمجموعة كتب أخرى في التراث العربي منها: تجديد الفكر العربي، 1971، والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، 1972، وقيم من التراث، 1984. وغيرها.

(2) يراجع، زكي نجيب محمود، جابر بن حيان، مرجع سبق ذكره، ص5 ـ 7.

المعاصرة من أمثال البراغماتية أو الماركسية [1] أو الوجودية، فبعد أن قدم ياسين خليل الفسلفة العلمية والوضعية المنطقية إلى القارئ العربي بأبهى صورة وببيان علمي شديد الوضوح، كما فعل من قبل صنوه الفيلسوف الدكتور زكي نجيب محمود، توجه أخيراً إلى الكتابة والتأليف في التراث العلمي العربي حصراً، فأكمل بذلك مشروعه الفلسفي كله، أن جمع أطراف الفلسفة والمنطق والتراث العلمي العربي، في مكون واحد، يتبعه في ذلك منهج علمي تحليلي عقلي نقدي.

(1) لقد وجه الفيلسوف ياسين خليل نقده الفلسفي إلى فلسفتي هيجل وماركس على الرغم من اختلاف هاتين الفلسفتين عن بعضهما البعض، وكان هذا النقد منطلقاً من واقع أيدلوجي أكثرمما هو فلسفي، لأسباب تتعلق بطبيعة الوضع التاريخي الذي عاصره هذا الفيلسوف في العراق إبان حقبة الستينيات وانتشار المد الشيوعي في العراق. ولكونه لم يكن من أنصار هذا المد بل من معارضيه نجده قد ركز نقده للفلسفة الماركسية بصدد القول بصيروة المادة وارتقائها قول فلسفي لا نستطيع التحقق من صحته أو خطأه، وأنا أذكر له أحدى محاضراته علينا عندما كنا طلبته، فكان عندما يحضر اسم الفلسفة الماركسية، كان يقول عنها: تزعم هذه الفلسفة كذا وكذا، وكأنه ينظر إليها نظرة نفسية سايكلوجية أكثر مما هي فلسفية، يراجع نقوده لهاتين الفلسفتين، كتابه، الشباب والتيارات الفكرية، بغداد 1963، ص4 ـ 34.

طيب تيزيني: قراءة ماركسية للفكر العربي الإسلامي

د.علي.ر.ح. الربيعي[1]

تأتي هذه الدراسة في سياق مراجعتنا لقضايا الفكر العربي المعاصر فنركز، هنا، على ماتـفتح طروحات طيب تيزيني، الذي يكاد ان يكون عمله الأهم والبارز يتعلق بقراءته المنهجية للتراث العربي الاسلامي من خلال مقولات الأستلهام التراثي، والتبني التاريخي، والعزل التاريخي بوصفها ذات فاعلية أجرائية وتحليلية. فالأمر يتعلق،أذا، بمدى توفر امكانية الأستفادة من توظيف أجراءاته المنهجية متمثلة في تلك المقولات لمعالجة قضية تجديد التراث الاسلامي أوطرائق استلهامه.

المنظور الجدلي التاريخي للتراث

نتناول هنا الأسس المنهجية للمادية الجدلية التاريخية في تنظيرها للتراث العربي الإسلامي، أى المنهج فى حالته التطبيقية على حقل التراث، فلا نبحث إذا عن الأصول النظرية لهذا المنهج في الفلسفة الماركسية ايَ فى ثقافته الأم ولا مقارنته مع عبوره إلى الثقافة العربية المعاصرة وتوظيفه داخلها، ولكن بتناول هذه المنهجية كما يمارسها أحد المفكرين العرب هو الطبيب تيزينى بوصفه يقدم أسلوباً محدداً فى افتتاح جسد التراث العربي الإسلامي، حيث يرى «أن التراث ينبغى أن يبحث فى ضوء منهجية تراثية ناجحة علمياً... تأخذ بعين الاعتبار الحركة العميقة الذاتية (الداخلية) للتراث العربي بعيداً عن مواقف القصر والاعتمال».[2]

وأن يتم ذلك وفقا لخطوات بنائية ذات طابع إيجابى تركيبى لتقديم نظرية منهجية

(1) جامعة ابيردين ــــ بريطانيا.

(2) تيزيني، طيب: من التراث إلى الثورة، دار بن خلدون، ط1 بيروت 1987، ص12.

للتراث العربى الإسلامى من منطلقه الداخلى حتى تنكشف خصوصيته،[1]حيث لا تظهر طبيعة العلاقة بين الفكر التاريخى والتنظير التراثى إلا بشكل معقد وحلزونى ذى توسطات عديدة تتطلب الربط الجدلي العميق والإحاطة بخصائص منطقه الداخلى المتسم باستقلاله النسبي.[2]

فيكون المطلوب من البحث التراثى، وفق ما يرى تيزينى، إنجاز خطوتين مهمتين: الأولى عملية (التوثيق التراثى) والثانية عملية (الاختيار التاريخى للتراث)، يؤكد فى الأولى الجانب الموضوعى، أما فى الثانية فيأتى دور التحزب من خلال تحديد عناصر (الاختيار التاريخى التراثى) وهى (التبنى التاريخى) و(الاستلهام التراثى) و(العزل التاريخى) التى سنورد توضيحها لاحقاً.[3]

الجانب الموضوعى هو مطلب وشرط أساس للبحث العلمى حيث يضع (المادة التاريخية) فى سياق القانون الفعلى لحركة التاريخ قبل تسليط مبضع التشريح عليها[4]، بينما يمثل (الاختيار التاريخى التراثى) جانب التحزب الذى يشكل أحد أهم المبادئ التى تنطق منها الماركسية فى تحليلاتها[5]، وأول الأبعاد السوسيولوجية لدراسة وتصنيف الأفكار واتجاهاتها.[6]

ومن منطلق هذا المجال الطامح علميا وبدلالة الجدلية التاريخية التراثية وأدواتها المعرفية المتاحة والعلاقات الأيديولوجية المكونة لأحد أوجه النسيج الاجتماعى[7]، يصبح ممكنا فى هذه الحدود التاريخية والتراثية للبحث أن نحدد وضع ايدينا علىالجوانب المتعددة والمتداخلة فى تشابكها حول قضيتنا التراثية

---

(1) كذلك: ص 19.

(2) كذلك: ص 54.

(3) كذلك: ص 54.

(4) كذلك: ص 502.

(5) سلوم، توفيق: المادية وتجليها فى العصر الوسيط، في: بوعلي ياسين وآخرون: الماركسية والتراث العربى الإسلامى، دار الحداثة، ط2، بيروت، 1982، ص 274.

(6) سلوم، توفيق: أفكار منهجية حول المسألة التراثية، في: الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص2.

(7) تيزينى: فيما بين الفلسفة والتراث، في: الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 1985، ص 409.

بما يتيح تحقيق التحليل التاريخى والتراثى والمنطقى وكشف الأبعاد (التقنية) والاجتماعية فى سياقها التاريخى والتراثى ايضا.[1]

وهنا يقدم يتزينى عملاً نظرياً منهجيا عن العلاقة المنهجية بين العام والخاص، اذ بهذه المنهجية يمكن يكون الأتجاه من العام الى الخاص ممكنا وكذلك بالعكس الأتجاه من الخاص نحو العام، وهذا هو التعبير عن العلاقة الجدلية بين العام والخاص.[2]

لا يكتسب المنهج عند تيزنى أهميته من جانب الأدوات المعرفية والإجرائية فقط، ولكن من الجانب الأيديولوجى ايضا، باعتبار أن الاختيار المنهجى لا يعبر عن رغبة ذاتية بقدر ما هو يتعلق بضرورات مرحلية تاريخية واجتماعية، وماطالما كان الأمر كذلك فيكون من المسوغ اذن، طبقا لرأيه، أن نستعمل الأداة المعرفية العلمية وهى المادية الجدلية باعتبارها فكراً إنسانياً وأن ظهرت فى أوربا إلا أنها ترجع فى جذورها إلى تراثنا الفكرى، وقدأتاحت هذه المنهجية رؤية التاريخ الإنسانى وعملية نموه الذاتى، وأمدتنا بالقدرة على تمثل التاريخ واستيعاب حركته برؤية دقيقة وعميقة، وبالتالى تعطى الباحث فى تاريخ الفكر العربى الإسلامى،ـوهو الموضوع محل النظر الإمكانية فى تلمس ومعرفة القضايا التى كان لها دور مؤثر وفعال فى تشكيل ونمو وتطور هذه المنهجية.[3]

يعتبر تيزينى ان هذه المنهجية هى العلمية الرائدة فى تقديم الإمكانات الواسعة حول قضية التراث لأنها تمكننا من استيعاب الموقع الذاتى للتراث العربى الإسلامى داخل التراث البشرى مما يفسح المجال أمام ظهور العيد من الإمكانات ولو فى حدود مساراتها الأولية وهذه المسألة تشكل واحدة من النقاط الأكثر أهمية وحساسية فى النشاط العلمى المبذول لطرح واستكمال هذه النظرية المنهجية فى طرحها على الواقع العربى القائم حالياً وامتدادات جذوره التاريخية ليكشف بنيته الداخلية وآفاقه وإمكانات تجاوزه.[4]

(1) تيزينى: من التراث إلى الثورة، ص 503.
(2) كذلك: ص 625.
(3) تيزينى: مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط، دار دمشق، 1981، ص 5.
(4) تيزينى: من التراث إلى الثورة، ص 606.

وفى نظرته إلى التاريخ يرى فيه الامتداد التراثى للماضى، الامتداد الذى يشكل مع الماضى ساقين مختلفين ومتكاملين (تاريخى وتراثى) للحدث الاجتماعى، ترسى دعائم التواصل التراثى بين الماضى والحاضر من خلال العلاقات الموحدة بينهما فى دعائم وأسس موضوعية واجتماعية وكذلك فى تحديد جدلية العلاقة بين الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى؛ وهذه الناحية المسألة لها دورها وأهميتها الاستثنائية فيما يخص القضية التراثية، وللتاريخ بمعناه المحدد بمرحلة ماضية من الحياة الاجتماعية فى بعدها التطويرى داخل رؤية المادية التاريخية الجدلية للتاريخ،[1] حيث تؤكد هذه الرؤية على الطابع الجدلى للمعرفة أولًا وعلى التلاريخ بصفته علماً يتمتع بمقومات وأسس.[2]

يستمر يزينى فى تقديم خطوات رؤيته المنهجية التى تستند إلى الفكر المادى الحديث الذى يتحدد على أساس أنه: 1 ـ وحد بين الجدل والمادية توحيداً جدلياً. 2 ـ بحث فى المجتمع الإنسانى فى الضوء المنهجى لتلك الوحدة، واصلاً بذلك إلى اكتشاف قوانين حركته الداخلية، ومحدد إياه بجملة من المفاهيم الاقتصاديةوالاجتماعية والسياسية كما طرح فى ضوء ذلك تصوراً عاماً حول قضية التراث عبر عنه خصوصاً بقانون التجاوز الجدلى.[3]

هذا المنظور حسب تيزينى يعطى الباحث فى مجال التاريخ العربى الإسلامى القدرة على استيعاب الوحدة والتباين، الاستمرارية واللاستمرارية، التاريخ والتراث البشرى أو استقراء الفكر العربى فى سياقه التاريخى والتراثى لاكتشاف حلقاته المضيئة، وكذلك تسليط الأضواء على هذا التراث حتى يكون (الاختيار التاريخى التراثى) منضبطاً بالعوامل الذاتية والموضوعية لـ(المرحلة التاريخية القومية المهيمنة)، وعلى هذا المنظور نكون قد حققنا نزوعاً تراثياً ذاتياً كامناً فى العناصر التقدمية والمحرضة على التفكير التقدمى فى ذلك التراث نفسه.[4]

لأن الفكر العربى فى أشكال الصيغ التراثية والتاريخية المكون لا يشكل نسيجا

(1) كذلك: ص 666 ـ 670.

(2) كذلك: ص 657.

(3) كذلك: ص 966.

(4) كذلك: ص 167.

متجانساً موحداً، بل ككل فكر إنسانى يعبر عن موقف قائم فى مجتمع طبقى، وبذلك يحتوي هذا الفكر بداخله على اتجاهى التقدم والمحافظة، لأنه أساساً يحمل التناقض والتصارع والوحدة والتماسك بين عناصره المكونة.[1]

ومن المهام المنهجية التي يطرحها تيزينى في تناوله التراث العربي الاسلامي هى جدلية الداخل والخارج وتأكيده على الخصائص المميزة هذا التراث، وذلك من خلال خصوصيته وآليَّة تطوره وارتباطه بالفكر الدينى واستيعابه للفكر الفلسفى اليونانى الأمر الذى أدى لأن يكون لهذا التراث فى جانبه الفكرى رؤية فلسفية في سياق إسلامي، وطول البحث فى التراث لعربى الإسلامى ولاسيما حقله الفلسفى يحاول أن يظهر تيزينى مشروع رؤيته من الداخل بين أن يكشف عن ابداعية النص التراثى من خلال البحث عن الإرهاصات والعناصر المادية التى يتضمنها بشكل أو بآخر وبين البحث عن عوامل السباق اللامتماثل التى تبدد النص الأصلى وتستبعد مادته، ونلمس هذا بشكل واضح عند تيزينى فى طريقة تناوله نصوص الفلاسفة المسلمين وتفسيرها: فسينطلق النص بكل الإرجاعات الواقعة خارج حدوده الأصلية ويفرض عليه أن يتكلم بغير لسانه، فى منهجية كلمانية تستوعب التاريخ كله ضمن منظومة مفاهيم صارمة، وتفرض التطابق بين الوقائع ومعانيها الكلية،[2]حيث يظل فى مجال العمومية واللجوء إلى تفسيرات يمكن تسميتها (بالغيبية) كلمات أعوزه التعليل والتفسير.[3]

كذلكعندما يستدعى تيزينى مفاهيم المادية التاريخية لقراءة التراث العربى الإسلامى، لا يلتفت إلى مسألة استعارة ونقل المفاهيم والأدوات المنهجية من مجال معرفى إلى آخر، ومن حقبة تاريخية إلى أخرى من أجل تعميمها والاستفادة منها بتوسيعها او تضيقها، إنه لم يتساءل عن كيفية الاستفادة من الجهاز النظرى المفاهيمى الذى بلورته المادية التاريخية فى سياق نظرى تاريخى معين، وكيفية البحث فى امكانية الاستفادة منه خارج الحقل التاريخى الذى تم ابتكاره فى أفقه.[4]

---

(1) كذلك: ص 416.

(2) صفدى، مطاع: خطاب التناهى، الفكر العربى المعاصر، العدد 60 ـ 61، 1989م، ص 8.

(3) الألوسى، حسام: الفلاسفة العرب ونظرية التطور الطبيعية، القسم الثانى، آفاق عربية، العدد 2، السنة العاشرة، شباط، 1985م، ص 54.

(4) فرنار، بيير: الصراع الطبقى والصراع السياسى، ترجمة كمال عبد اللطيف، الفكر العربى المعاصر، العدد 39، 1986. ص 66.

نيتناول تيزينى مسألة المنهج المادي الجدلي التاريخي من منظورها التاريخى العام، حيث يعتقد أن هذا الموقف المنهجى الذى يتبناه نشأ وتبلور فى سياقه التاريخى والتراثى لا يمثل فقط حصيلة تحولات معرفية وعلمية فى القرن التاسع عشر الأوربى الرأسمالى ولكن لمجموع الإنجاز التراثى التقدمى للبشرية بما فى ذلك الإنجاز التراثى العربى.[1]

إن ممارسة الاستعمال المنهجي للمفاهيم في قراءة التراث لا تعنى النقل القسرى للمفاهيم بوصفها تمتلك صحة مطلقة، بل لابد أن تكون الممارسة الفيصل فى شكل وطريقة استخدام المفاهيم وملاحظة حدود الاستفادة منها، فربما تقتضى الحاجة إحداث زحزحات فى المفهوم ذاته أو إبداله بمفاهيم اخرى حتى يمكن أن يكون المنتهج منتجاً وفعالاً فى هذا المجال، وأن القيام بعملية الاستعارة المفاهيمية تستوجب المساءلة المستمرة للطريقة والكيفية التى يتم فيها هذا النقل، من أجل إبراز نمط فيها المعرفية وفعاليتها الإجرائية.[2]

وهنا ممكن انزلاق تيزينى إلى إصدار أحكام تقيميَّة ولا تمتلك أدلة متينة على مطابقتها وبالتالي هيً غير مقبولة عن تراثنا ولاسيما الفلسفى من حيث يظهر معظم فلاسفة الإسلام ماديين بل وجدليين، بالإضافة الى نظرته الخطية للتاريخ وموقفه من ضرورة تفسير اللاحق بالسابق ميكانيكياً، إنه يحشر الجديد فى قوالب القديم بطريقة أسلوب السلفيين نفسه، فيبدو كأنه يبحث عن أصالة موهومة، وأن تعامله هذا مع الجديد والمنجز لاحقاً فى مسيرة تطور الفكر البشرى يوقعه فى التناقض مع مرجعية التحليل التى يتبناها، والسبب كل السبب فى هذا التلبك والاضطراب المنهجى يعود الى الالتزام الأيديولوجى وانشغاله بمفهوم سياسية الحاضر، ثم استخدامه للمنهج التاريخى الجدلى كمنهج جاهز للتطبيق تنحصر مهمته فى تعين الأطراف وتحديد المواقع.[3]

ان تيزينى فى تحليله للتراث يستحضر النصوص الماركسية برسومها مع غياب

(1) تيزينى: من التراث إلى الثورة، ص 616.

(2) عبد اللطيف: صعوبات الاستعمال المنهجى، ص 25.

(3) راجع الانتقادات القوية والصارمة التى يوجهها الجابرى لمنهجية تيزينى ف مقدمة كتابه: نحن والتراث، ص 15 ـ 16، وكذلك الخطاب العربى المعاصر، ص 150، 152.

محاور محتواها اذ والحالة هذه يفتقد تحليه الى ولا يوجد أى جهد تأسيسى لإخصاب وموقعه المفاهيم الماركسية لتوليد رؤية جديدة للتراث العربى الإسلامى، ولم ينتج أى توسيع أو تضيق إيجابى للمفاهيم، لقد ظلت مرجعية التحليل جملة استشهادات ولم تحدث أى تحول نوعى فى بنيته الظاهرة المدروسة؛ أن الأسس المنهجية لاختياره الفلسفى لم تولد أى تطوير فى أساليب تحليل قارة التراث الفكرى العربى الإسلامى والتاريخى الذى واكبه حدود شروط إنتاجه الواقعية والمعرفية.[1]

إن جل اهتمام تيزينى اذن يقتصر في الأساس على محاولة تحويل الوعى الماركسى إلى وعى مطابق ايديولوجياً، ومنشط للفكر العربى وتجديد حضور التراث ومكانته فى فكرنا المعاصر من خلال الكشف عن جذور مادية تقدمية عن هذا التراث حتى يمكن أن يكون الخطاب الماركسى مطابقا.[2]

ان طريقة تيزيني هذه وما ينتج عنها تعود الى اعتقاده بوحدة متدرجة للتاريخ،[3] ورسم مسار معين للأحداث، ورؤية توحد بين المضمون والمنهج جاعلة للتاريخ إيقاعاً ثابتاً (الجدلية المادية) واتجاها تقدمياً دائماً، أذ إن ثمة تشكيلاً محدداً سلفا يعطى للتاريخ ذى الصياغة الجدلية أفضلية بل سلطة علىالتاريخ بحيث تضيق مساحته من خصم لا متناهى إلى مجرى ضيق. أنه وفق تقسيمه أما يكون مادياً تقدمياً أومثالياً رجعيا.[4]يستدعي تيزينى مجموعة كبيرة من مفاهيم المادية الجدلية لكنه لا يحترس أبداً من إطلاقها على الحقبة الإسلامية القروسطية، ولا يشكك فى نسبية هذه المفاهيم من أجل المساهمة فى توسيعها وإعادة صياغتها مما أدى إلى استعادة خطاطه تاريخية وتعميمها بدون مراعاة أصول البحث والكتابة التاريخية.[5]

فهو مضطرب فى فهم جدل العام والخاص، وفى تعين التوسطات بين مستوى

---

(1) عبد اللطيف: صعوبات الاستعمال المنهجى، الفكر العربي المعاصر العدد 47، 1987، ص 25.

(2) فرح، سهيل: الخطاب الفلسفى المعاصر فى لبنان في: الفلسفة العربية المعاصرة، ص 27.

(3) بونوا، جان مارى: أوجه الهوية، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، 986، ص 27.

(4) صفدى: التاريخ المختلف، الفكر العربي المعاصر، العدد 43، 1987، ص 5.

(5) عبد اللطيف: صعوبات الاستعمال المنهجى للمفاهيم، ص 29.

الظواهر المدروسة، فليس العام فى تعامله مع الخاص نظاماً من الجمل التأصلية ولا هو انطلوجيا قبلية تقدم مساطر عامة جاهزة يجرى قص الخاص على مقاسها، إن هذا الموقف يوقعنا فى التخطيطية المجردة.[1]

لايقيم تيزيني وزنا للفوارق التاريخية ولا يعير أى اهتمام إلى مسألة انه من غير الممكن استعمال الجهاز المفهومى المادي الجدلي المتبلور فى دراسة المجتمع المعاصر وتطبيقه كما هو بدون حذر على العالم القديم، لقد أكد ماركس على الطابع التاريخى للمقولات التى استخلصها عند تحليله للمجتمع المعاصر، وبين أن هذه المقولات هى مجرد مفاتيح لفهم التطور الاجتماعى فى كليته فهى ليست خالدة ولم تكن موجودة دائماً، فيجب الاحتراس إذا من إسقاطها ببساطة على المجتمعات غير الرأسمالية.[2]

ثم إن تيزينى لم ينتبه إلى أن صيغة انتظام المفاهيم بالنسبة لبعضها داخل النسق الواحد، وتقديم البعض وتأخير البعض الآخر تنطوى على أكثر من خيار فكري، وتفضيل أيديولوجى، هذه الصيغة لابد أن تخضع لتساؤل دقيق، فإن من حق الأيستيمولوجى أن يتساءل عن مدى العلاقة بين نظام معرفى خلقى يقود عقل الباحث وبين نظام معرفى متضمن فى الصيغة ذاتها التى هى موضوع الدرس، ما هى علاقة التفاعل بين هذين النظامين وكيف يمكن لإحداهما ان يتغلب أو يمتص الاخر، وأين فى النهاية معايير الموضوعية فيما بينهما. إن الشكل الذى يأخذه انتظام المفاهيم بالنسبة لبعضها داخل النسق المعرفى إنما يقدم هذه المفاهيم من خلال بنية تفرض تفسيرها فى اتجاه معين مقدماً. [3]

الموقع البنائى البديل للنظرية التراثية

يرى تيزينى فى محاولة تحديد الموقع البنائى البديل للنظرية التراثية، بأنها محاولة تطرح نفسها باسم الفكر العلمى عموماً، وتحت اسم (الجدلية التاريخية

---

(1) بلوز، نايف: وقفه مع كتاب النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، في: بوعلى ياسين (وآخرون)، الماركسية والتراث الإسلامي، ص 73.

(2) فرنار: الصراع الطبقى والصراع السياسى، ص 66.

(3) صفدى: النمذجة بين التأويل والتغيير، الفكر العربى المعاصر، العد 40، 1986، ص 11.

للتراث) على نحو خاص، ومهمتها استكشاف وتوطيد الشرعية الأيديولوجية والنظرية المعرفية لذلك البديل من حث هو نظرية تنهيجية تراثية أولاً، وحلقة تراثية ثانياً.[1]

وتشكل الجدلية التاريخية التراثية الركيزة المنهجية الأساس لمشروع تيزينى لدراسة التاريخ العربي الإسلامي فى امتداده التراثى لاستخلاص نتائج نظرية متماسكة تبرز البحث التراثى والفكرى على أنه يمثل قضية اللحظة المعاصرة التى تضبط وتوجه خطوات الاختيار التاريخى التراثى، ويظهر هذا الموقف عبر طريقين: الأول، يتمثل بالأدوات المنهجية المعرفية المتاحة، والثانى، يتضح بصيغة التوجه والهم الأيديولوجى.[2]

وعلى الباحث فى هذا الوضع أن يتقصى آفاق الوحدة الجدلية التاريخية بين الماضى والحاضر فى بوتقة الحاضر حتى يكون قد أرسى حجر الأساس للمشروعية النظرية المعرفية والأيديولوجية التى يتمتع بها التراث العربى الإسلامي.[3]

ويكون فى هذه الحالة مستعيداً للتراث وناظراً فيه من موقع اختيار تاريخى تراثى وبواسطة تنهيج تاريخى تراثى يفرز منه العناصر الإيجابية لاستلهامها[4]؛فهذا الاتجاه هو الذى يضبط ويحدد فى كل الأحوال ما ينبغى فى كل الأحوال ما ينبغى تبنيه واستلهامه وما ينبغى رفضه من التراث.[5]

يمثل التراث وفق منهجية تيزينى، وجهاً أول من آلية الفعل البشرى المحدد بمقولة (التقدم البشرى)، فالتراث هو الحدث المنصرم فى بعده التطورى المتصل بالحاضر اتصالاً يقوم على التداخل والتشابك بنويا ووظيفياً ويتولد نسيج التراث وآفاقه من السياق التاريخى الذى هو الحدث الاجتماعى فى حالة انخراطه فى مجرى الزمن التالى عليه والممتد حتى اللحظة الراهنة.[6]

---

(1) تيزينى: من التراث إلى الثورة، ص 583 ـ 584.

(2) تيزينى: فيما بين الفلسفة والتراث، ص 106.

(3) تيزينى: من التراث إلى الثورة، ص 490 ـ 491.

(4) كذلك: ص 522.

(5) كذلك: ص 368.

(6) تيزينى: فيما بين الفلسفة والتراث، ص 401 ـ 420.

إذاً التراث متعاصر مع الحدث التاريخى لكن هذا الحدث لا يبقى فى صيغته هذه فى حدود الماضى لأنه يمتلك بعداً تطورياً، فيكون التاريخ من منظور الجدلية التاريخية التراثية هو الماضى فى بعده التطورى، والتراث هو الماضى فى بعده التطورى موصلاً بالحاضر ومتداخلاً فيه، ثم إذا كان الماضى (التاريخى) مستمراً حتى حدود الحاضر وغير مستمر بعد ذلك، فإن (التراث) يجسد الاستمرارية من الماضى إلى الحاضر، وبذلك تكتشف العلاقة الجدلية بين خطى الاستمرارية واللاستمرارية بصفتها علاقة بين (التاريخ) و(التراث) ويقوم خط تداخل وتشابك بين الماضى والحاضر، ويكون التاريخ هو حوار الماضى مع الحاضر عبر التراث، حوار تكون فيه زمام المبادرة للحاضر،[1]لأن مسألة التراث ترتبط بالحاضر وما تكتسب من أهمية ودلالة إلا بالنسبة لهذا الحاضر وبهذا يكون وعى الماضى وعياً بالحاضر وفهما للتراث وتحديداً للهوية.[2]

وننتقل الآن إلى خطوات تأويل التراث، وهى تتحدد أولاً ما بيننا وبين التراث والتاريخ فى الاستلهام التراثى. ينطلق التوجه الى التاريخ والتراث، طبقا لتيزيني، من اختيار تاريخي تراثي؛ أيّ يتوجه الى التاريخ والتراث من موقع الجدلية التاريخية في نظرتها للتراث، حتى يستعيد استعادة اختيارية متبصرة بمقتضيات وآفاق المرحلة التاريخية التي يطلق عليها في ذلك الحين (المرحلة القومية الناهضة). إن (هذا الاختيار يتمثل بشكلين إيجابيين هما: (الاستلهام التراثى) و(التبنى التاريخى)، وان ذلك التوجيه ينصب على العنصر النسبى فيه، أى العنصر الذى قيمته الذاتية مقترنة فقط بالمقتضيات والموجبات والآفاق الأيديولوجية لـ(المرحلة القومية الناهضة).[3]ونحن نطرح هنا سؤال على تيزينى كيف يتم استلهام التراث أيديولوجيا مع الاختلاف المعرفى بين الماضى والحاضر، خصوصا، إذا عرفنا أن الفكر الإسلامى تنحصر مرحلته الإبداعي فى الأطر الفكرية الخاصة بالقرون الوسطى، أى المنظومة المعرفية الخاصة بهذه الفترة[4].

---

(1) تيزينى طبيب: من التراث إلى الثورة، ص 670.

(2) بن سعيد، سعيد: التيارات الفلسفية فى الفكر العربى المعاصر والموقف من التراث في: الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 1985، ص 98.

(3) تيزينى: من التراث إلى الثورة، ص 732 ـ 734.

(4) انظر: أركون، محمد: تاريخه الفكر العربى الإسلامى، ترجمة هاشم صالح، مركز الاتحاد القومى، ط 1،

إن (استعادة) الماضى تعنى أن نستلهم الموقف الأيديولوجى من خلال ربطه بموجبات المرحلة التاريخية، وفى هذا الوضع تكمن نسبية (الماضى) فى سياقه (التراثى)، لكن استعادة الماضى تسير إلى حدود أبعد، حينما تقرر بأن هناك عنصرا مطلقاً فى ذلك (الماضى) ينبغى أن يؤخذ ليوضع فى مكانه من المرحلة التاريخية الحاضرة وهذا يعنى أن ما تقوم به يدخل فى إعداد (التبنى التاريخى).
إن التوجه إلى التراث ماضيا وحاضراً (موروثا) يعنى ان نستلهم ذينك الموقفين من خلال الصلات والروابط بينها وبني المرحلة التاريخية الحاضرة، كى يتم استكشاف واستقصاء جسور التواصل التراثى بين الحاضر والماضى.[1]

والغاية من فعل ذلك بلوغ أمرين: ملاحظة واستجلاء المصائر التراثية والأيديولوجية لذلك التراث باوجهه وعناصره وإشكالاته المختلفة والمتعددة أولاً، وتوظيف عناصر ومواقف معينة فى سياق تعميق وإغناء المرحلة التاريخية الحاضرة ثانياً، وبتعبير آخر، أن ذلك يشتمل على مهمتين، الأولى ذات طبيعة معرفية استقصائية، والثانية ذات طبية ذرائعية (نفعية).[2]

وعندما يتوجه (الاستلهام التراثى) إلى التراث يبحث عن عناصره ومكوناته فإنه يقوم على الأوجه النسبية منه ماضيا وحاضراً، ويتضح الاستلهام التراثى فى إطار العلاقة الجدلية بين (الداخل والخارج) التى تظهر عبر بروز (الداخل) بصفته الحائز على الأولوية فى تحديد صعوبات وأشكالات هذه العلاقة. أما (الخارج) متمثلا بالماضى القومى والعالمى فيبرز هنا حائزاً على الثانوية، ولكن ذلك (الخارج) لا يفتأ أن يتحول بعناصره المستلم إلى (الداخل) وذلك حين تنصهر تلك الأخيرة فى إطار هذا الأخير حالتئذ تبرز المحرضات الأيديولوجية النظرية عنصرا عضويا فى (بنية) الداخل بسهم فى إغنائها وتعميقها.[3]

وهناك ملاحظات جديرة بالاهتمام والتتبع:

الأولى: تقوم على أن نسبية العناصر المستلهمة ليست مطلقة، وهى بصفتها

بيروت، 1986، ص 8، وللمزيد عن مفهوم الأبستمى: نظام الفكر، انظر دراسات مشيل فوكو: الكلمات والأشياء، وحفريات المعرفة الصادران عن مركز الإنماء القومى، بيروت.

(1) تيزينى: من التراث إلى الثورة، ص 734.

(2) كذلك: ص 735.

(3) كذلك: ص 735، 738.

تقدمية او محرضة على التقدم أيديولوجيا تنطوى على وجه الحقيقة التاريخية التراثية، وهذا يعنى بدوره أن تلك النسبية تنطوى على أفق مطلقى، وأن النسبى، من ثم، يطرح نفسه عبر المطلق، وإذا كان الأمر كذلك فإن العناصر القومية المستهلمة تقدميا، تتضمن دلالات وآفاق حقيقية نستطيع وضعها فى سياقها من (مرحلتنا القومية) الناهضة.

الثانية: تتصل بإيضاح العناصر المستلهمة المرجعية أو المحرضة على الرجعية إن مثل هذه العناصر تستلهم من منطلقات (المرحلة القومية) المستنفدة من قبل من أصبح وضعها فى حالة من التأزم العميق والشامل بحيث إن استمراره يصبح غير ممكن إلا فى اتجاه منأوى للتقدم التاريخى والتراثى، وذلك يشير إلى أن (الاستلهام التراثى) هنا يتجه إلى مثل تلك العناصر التراثية التى تدخل من موقع المرحلة التاريخية الحاضرة فى نطاق ما يطلق عليه(العزل التاريخى).

الثالثة: تنطلق من العناصر التراثية المستلهمة من موقع (المرحلة القومية الناهضة تجد قيمتها القصوى الممكنة من خلال هذه المرحلة بمقتضياتها واحتياجاتها وآفاقها التقدمية، أو أن الاستلهام التراثى يمثل مقولة تراثية لا يمكن استجلاؤها وتقصى أبعادها ودلالاتها المتعددة بعيداً عن (المرحلة القومية المهيمنة).[1]

إن مقولة الاستلهام التراثى التى يتحدث عنها تيزينى، تعنى استلهام الجوانب المشرقة الوضاءة من تراثنا العربى الإسلامى، وهذه الجوانب تتمثل فى كل ما يكشف عن وجود فكر مادى فى مقابل الفكر المثالى الذى يقود دائماً وأبداً الى جوانب الظلام والرجعية، ومن ثم حتى يصل إلى تسويغ آخر وهو أن كل التراث العربى الإسلامى يكون على غرار كل النتاج الفكرى الإنسانى مندرجا فى التيارين الكبيرين المتصارعين: المادية والمثالية تماما كما نقرأ هذا التقسيم فى كل التصنيفات الماركسية التقليدية،[2] والتسليم بهذا الطرح فى (مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط) يجعل تيزينى يضع تأويلاته الطريفة عن

(1) كذلك: ص 740.

(2) بنسعيد: التيارات الفلسفية فى الفكر العربى المعاصر، ص 18.

مادية الفلاسفة المسلمين،[1] غير منتبة نتيجة لوقوعه تحت تثير جاذبية المنهج الى ان هؤلاء الفلاسفة وحتى أولئك الذين كانوا فى قمة العقلانية ظلوا يتحركون فى إطار ميتافيزيقا ذات ماهية دينية.

وليس هناك فى تاريخ الفكر الإسلامى من نستطيع أن نطلق عليهم حقيقة نعت (الفلاسفة المحض) [2] لأن الفلسفة فى الإسلام تتحدث لغة تميل إلى أخذها بالمستوى العقلانى وحده حيث تدعى أنها تتخذ مكاناً لها فى حين أنها تظل فى الواقع متضامنة مع الفكر الدينى أو فى الأقل مع الحساسية الدينية.[3]

هناك خطوة ثانية تتعلق بالاختيار التاريخى التراثى، وهى فيما بيننا وبين التاريخ والتراث، أى مسألة (التبنى التاريخى) الذى يمثل موقفا منهجيا يهدف إلى سبر واستقصاء العناصر المحتفظة بصفتها العلمية المعرفية والتى استبانت بعد حدوثها التاريخى صحيحة علميا ومعرفيا مما يعطيها صفة أخرى وهى أنها مطلقة.[4]

أن تبينا تاريخيا لعناصر تاريخية يقوم على أنها مهيأة للاستمرار ضمن سياق علمى معرف، وأن قيمتها ذات مصدرذاتى، هو المرحلة التاريخية التى نشأت وتبلورت فيها كما أن تبنينا لها من موقع مرحلتنا التاريخية الراهنة يعنى أن نجعل منها رديفاً فى عملية كفاحنا من أجل التقدم الذى نهدف إليه.[5]

إن التبنى التاريخى أداة منهجية معرفية لاكتشاف الحقيقى،[6] وهو يقوم على ثلاث ملاحظات ذات أهمية مبدئية إليه:

الأولى: تتحدد فى أن العناصر المتبناة فى مطلقيتها تحتوى على وجه نسبى، يتمثل فى ان هذه الأخيرة إذا جرى صهرها فى سياق المرحلة الحاضرة فإنها

---

(1) كذلك، ص 99.

(2) المصطلح لبدوى، عبد الرحمن، وله كتاب بالعنوان ذاته.

(3) بنسعيد: التيارات الفلسقية، ص 99.

(4) تيزينى: من التراث إلى الثورة، ص 745.

(5) كذلك: ص 741، بالطبع واضحة هموم تيزينى بوضع أسس تأويل للتراث وفق التخطيطية للفكر إلى: مادى ومثالى حتى يجعل جزء منه مقبولاً ومعاونا فى كفاحه لتثبيت الأفكار والقيم الأيديولوجية المادية.

(6) تيزينى: فيما بين الفلسفة والتراث، ص 406.

تجد نفسها فى سياق جديد يمنحها سمات جديدة أو يفقدها سمات قديمة وفقا للقانون الجدلى (نفى النفى)، ويتضح هذا الأمر بمزيد من عمق الدلالة إذا وضعناه فى سياقه من القانون الجدلى الآخر المتصل بالعلاقة بين (الداخل والخارج)، إذا فليس نسبية الاستلهام التراثى وحدها تحمل نقيضها الجدلى وهو مطلقية هذا الاستلهام بل كذلك مطلقية التبنى التاريخى تنطوى على نقيضها الجدلى الذى هو نسبية هذا التبني.[1] من الملاحظ على امثلة تيزينى بخصوص العناصر المتبناة بالصيغتين الإيجابيتين تاريخا وتراثيا،وضعفها وانتقائيتها بشكل قسرى خدمة لصحة منهجيته، غاضا النظر عن موضوعات لا تزال وفق تسميته تمثل استلهام تراثى وتمنى تاريخى، خصوصاً قضيا الفكر الإسلامى الشغالة إلى الحين.[2]

الثانية: تتعلق بالصلات التى تجمع بين (التبنى التاريخى) و(الاستلهام التراثى). إن مثل هذه الصلات قائمة ولائك بين صيغتى (الاختبار التاريخى التراثى) والإيجابيتين فهى موجودة ضمن علاقة جدلية متبادلة بين الطرفين. أن (العناصر المستلهمة) تكتسب شخصية (عناصر متبناة) حين نفهمها ضمن قوانين التطور على صعيد الطبيعة والمجتمع والإنسان، أما أن تكتسب (العناصر المتبناة) طابعا وقدرة استلهام فهذا واضح من طبيعة تلك العناصر إذ إن هذه الأخيرة بحكم كونها صحيحة علميا ومعرفيا تجسد ضمنا موضوع استلهام لـ(المرحلة الحاضرة).

بوصف إن العلاقة الجدلية بين (الاستلهام التراثى) و(التبنى التاريخى) تدعونا لى تعميق هاتين المقولتين،[3] يحاول تيزيني تطبيقا لتنظيراته المنهجية أن يورد الأمثلة من الفلسفة الإسلامية، غير ملتفت وبدون أى تحسب إلى أن (ظاهرة الفلسفة) بحكم ارتباطها بأنظمة المعرفة القديمة والوسيطة، لم تعد لها إلا قيمة أثرية ووثيقية صرفة فلا يمكن تشغيلها حاضرا والحال أن العمل الفلسفى قد استقل عن الثيولوجيا وأن الميتافيزيقيا التقليدية انهارت أسسها وغاياتها.[4]

---

(1) تيزينى طبيب: من التراث إلى الثورة، ص 746، ـ 74.

(2) انظر على سبيل المثال: أركون، محمد: الإسلام أمس والغد: ترجمة محمد على مقلد، دار التنوير، بيروت، 1983.

(3) تيزينى: من التراث إلى الثورة، ص 748.

(4) حميش، بن سالم: عودة إلى الفلسفة فى الإسلام على سبيل النقد، مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد 47، 1987، ص75.

الثالثة: تشير إلى أن (الاستلهام التراثى) ينطلق من (الحدث التاريخى) فى سياقه (امتداده) التراثى النسبى، وأن (التبنى التاريخى) ينحدر من (الحدث الاجتماعى) فى تموضعه ونهائيته المحدودة بحدود خط المتاخمة بين الماضى والحاضر، فيكون (الاستلهام التراث) و(التبنى التاريخى) الحصيلة الإيجابية لـ(الاختبار التاريخى التراثى) ومن ثم فهما وجهه النقدى الإيجابى.[1]

ونصل إلى الخطوة الثالثة المتعلقة بـ(العزل التاريخى) باعتباره أداة منهجية معرفية لتبين العناصر الأيديولوجية (الوهمى) فى سياق العملية المعرفية والتى تحاول تعطيلها وظيفيا، وأن اكتشاف ما يدخل فى (العزل التاريخى) من شأنه إغناء ذينك الخطوتين بنيويا ووظيفياً.[2]

إن (العزل التاريخى) يمثل نظرة تقدم لكل ما لا يسهم فى إغناء (المرحلة التاريخية الحاضرة ومقتضياتها، وهنا تبرز ثلاث نقاط:

الأولى: تنهض على ان تلك النظرة التى يجسدها (العزل التاريخى) تجد مصادرها النظرية المنهجية فى (الجدلية التاريخية التراثية)ـ التى تقوم بضبط ـ التوجه المنهجى لتلك النظرة، حيث إن إنجاز صيغة (العزل التاريخى) لعناصر تاريخية وتراثية ليس أمراً عائما بل إنه مسألة على غاية من الدقة والانضباط المنهجى لتكوين صورة موضوعية حقيقية عن التاريخ والتراث تخلق موقفً واقعياً لممارسة ذلك (العزل).[3]

الثانية: تنطلق من التوجهات والمقتضيات الأساسية لـ(المرحلة القومية) المهيمنة فى أفقها الناهضة ومفهومه فى سياق ما أشرنا إليه فوق، فهى تمثل قاعدة الانطلاق المباشر لممارسة (العزل التاريخى) وهذا يتضمن التنويه بأن (العزل التاريخى) ينظر إليه من حيث هو مسألة ذات أفق مسيس فى اتجاهين، نظرى معرفي يلح على تقصى واكتشاف الحقيقة الموضوعية ـ ونظرى نفعى يعلن عن هدفه فى عدم امتلاك العناصر المعزولة تاريخياً.[4]

---

(1) تيزينى: من التراث إلى الثورة، ص 748، ـ750.

(2) تيزينى: فيما بين الفلسفية والتراث، ص 406.

(3) تيزينى: من التراث إلى الثورة، ص 753.

(4) كذلك: ص 754.

الثالثة: تتصل بتجديد العلاقة القائمة سلبيا وإيجابيا بين (العزل التاريخى) و(المرحلة القومية المهيمنة) المستنفدة التى تمثل حالة من انسداد الآفاق، وأن السبب الأكثر حسما فى مشكلة (العزل التاريخى) و(لاختيار التاريخى التراثى) هو طبيعة توجه (المرحلة التاريخية الحاضرة) المنفذة.[1]

يمكننا ان نخلص الى أن النقطة المحورية التي يدور حولها جل عمل تيزيني هي تعبير عن همٍّ ايديولوجي ربما حتى يتضخم على حساب المعرفي. أنه يوظف المنهج المادي الجدلي التاريخي من اجل ان يبرر مقدمته الكبرى وهي ان هناك أصول او جذور مادية في التراث العربي الإسلامي وايراد الشواهد عن ذلك، ويؤول الفلسفة في السياق الإسلامي تأويلا ماديا جدليا لتكون هذا التأويل في ما يحمل من رؤية افقا لرؤية «تقدمية» للحاضر. لقد عبرت طروحات تيزيني عن مرحلة تاريخية معينة لها ظرفياتها السياسية وهمومها وتطلعاتها. لقد حصلت تحولات اجتماعية وسياسية كبرى في العالم العربي الإسلامي بعد طروحات تيزيني مما يستدعي مراجعة جدية جذرية لها، واتصور ان تيزيني يعي ذلك جيدا ومدركا لحقيقة ما جرى وما يجري راهنا.

المصادر

1. أركون، محمد: الإسلام أمس والغد: ترجمة محمد على مقلد، دار التنوير، بيروت، 1983.
2. أركون، محمد: تاريخه الفكر العربى الإسلامى، ترجمة هاشم صالح، مركز الاتحاد القومى، ط 1،بيروت 1986.
3. الألوسى، حسام: الفلاسفة العرب ونظرية التطور الطبيعية، القسم الثانى، آفاق عربية، العدد 2، السنة العاشرة، شباط، 1985.
4. بلوز، نايف: وقفه مع كتاب النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، في: بوعلى ياسين (وآخرون): الماركسية والتراث والتراث العربى الإسلامى، دار الحداثة، ط2، بيروت، 1982.

---

(1) كذلك: ص 753 ـ 755.

5. بنسعيد، سعيد: التيارات الفلسفة في الفكرة العربي المعاصر والموقف من التراث، في: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1985.
6. بو علي ياسين وآخرون: الماركسية والتراث العربى الإسلامى، دار الحداثة، ط2، بيروت، 1982.
7. حميش، بن سالم: عودة إلى الفلسفة فى الإسلام على سبيل النقد، مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد 47، 1987.
8. تبزينى، طيب: من التراث إلى الثورة، دار بن خلدون، ط1، بيروت، 1987.
9. تيزينى، طيب: مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط، دار دمشق، دمشق، 1979.
10. سلوم، توفيق: أفكار منهجية حول المسألة التراثية، في: الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 1988.
11. صفدى، مطاع: خطاب التناهى، مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد 60 ـ 61، 1989.
12. صفدى، مطاع: التاريخ المختلف، الفكر العربى المعاصر، العدد 43، 1987.
13. صفدى، مطاع: النمذجة بين التأويل والتغيير، الفكر العربى المعاصر، العد 40، 1986.
14. عبد اللطيف، كمال: صعوبات الاستعمال المنهجى، الفكر العربى المعاصر العدد 47، 1987.
15. فرح، سهيل: الخطاب الفلسفى المعاصر فى لبنان، في: الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت 1988.
16. فرنار، بيير: الصراع الطبقى والصراع السياسى، ترجمة كمال عبد اللطيف، مجلة الفكر العربى المعاصر العدد 39، 1986.

نقدُ محمد عابد الجابري للتراث
قارئًا ومقروءًا أو في تأويل المتون الرشدية

بقلم: يوسف بن عدي
باحث ومؤلف في شؤون
الفلسفة العربية الاسلامية وقضايا
الفكر العربي المعاصر ـ المغرب

«ابن رشد(...) سيبقى نموذجاً للمثقف العربي المطلوب اليوم وغداً، المثقف الذي يجمع بين استيعاب التراث وتمثل الفكر المعاصر والتشبع بالروح النقدية وبالفضيلة العلمية والخلقية»

محمد عابد الجابري ـ

أولا: سؤال المنهج: في التراث والحداثة

هلْ من المعقولِ أن ينكرَ المتفلسف والمثقف العربي اليوم ما أحدثهُ مشروع نقد العقل العربي للمفكر العربي محمد عابد الجابري من مراجعات قوية وهزات ايبستيمولوجية هائلة في حقل التراث وأنظمته المعرفية الثلاثة: البيان والعرفان والبرهان.بل أكثر من ذلك لا أحد يعترض بالقول أن النظر في التراث الفلسفي العربي القديم هو الملهمُ الأساس والدافع الرئيس لنقد العقل العربي وآلياته للانخراط في مسار الحداثة و التنوير. يقول الجابري: «الحداثة، في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدرما تعني الارتفاعُ بطريقة التعامل مع التراث الى مستوى ما نسميه بـ«المعاصرة»،أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي»[1].

(1) ـ الجابري(محمد عابد)، التراث والحداثة.دراسات..ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الثالثة،بيروت،أيار/مايو 2006،ص:15 ـ 16.

يستفاد من هذا،أنَّ قراءة التراث لم يكن إلا بعقل حداثي، إنها قراءة عصرية للتراثيروم الجابري من وراءها تشكيل» رؤية جديدة تخلصنا من الاشكالات التي وضعتنا فيها الرؤية التي كانت سائدة لتراثنا من جهة،ولمشاكلنا التربوية والنظرية من جهة أخرى»[1].

لعل القول بتحديث التراث من داخل التراث بأدوات منهجية حديثة تتوسل مرجعيات فلسفية ونظرية معتبرة وهو ما ترجمه محمد المصباحي في قول دالٍ: «تحديث» العقل العربي» وتعريب العقل الحديث عند الجابري»[2].وهذا معناه رهان المفكر المغربي الجابري بـ«جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الاشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي أي قراءته في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة وفي ذات الوقت جعله معاصراً لنا من جهة أخرى على صعيد الفهم والمعقولية»[3].إذاً، استطاع هذا التصور كشف ابنية

- يقول الجابري الحداثة «ظاهرة تاريخية وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف إذنْ من مكان لآخر من تجربة تاريخية لأخرى»،ص16.
- يقول بلقزيز عن الحداثة: «نظام فكري ونمط من إدراك العالم وتصوره هي ـ في الوقت عينه ـ فضاء للأفكار والاشكاليات وطرائق التفكير فسيح ولا يقبل الاختزال في مدرسة أو خطاب»،ص30: من النهضة إلى الحداثة، العرب والحداثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.
- ويقول أيضا: «لا نجد غضاضة في الانفتاح والمثاقفة من دون عقد أو مركبات نقص مثلما تجد المجتمعات العربية وتيارات الأصالة فيها ـ نفسها!»،ص31: العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2007.
- تاريخ الحداثة في «الفكر العربي المعاصر تاريخ خاص، هو تاريخ هذا الفكر نفسه، وأنه ليس يقبل القراءة إلا في شروط تطوره الثقافي أو قل بعيدا عن أي شكل من القراءة يخضعه لمعايير التطور التاريخي لفكرة الحداثة في مجتمعات وثقافات أخرى»،ص26: المرجع اعلاه.

لمزيد من التفصيل راجع الفصل الرابع: «التأسيس النقدي في الفكر العربي المعاصر(نموذج د. عبد اله بلقزيز) ضمن كتاب قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة رهانات وآفاق»، المؤلف يوسف بن عدي، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت،2011.

(1) ـ الجابري(محمد عابد)، مواقف، اضاءات وشهادات، العدد 19،الطبعة الأولى سبتمبر 2003،ص15.

(2) ـ حرر محمد المصباحي مقالا تحت عنوان: «تحديث» العقل العربي» وتعريب العقل الحداثي عند الجابري» ضمن جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة» منشورات منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت،2013.

(3) ـ الجابري(محمد عابد)، التراث والحداثة، سبق ذكره،ص60

العقل العربي العميقة المستحكمة في الانتاج النظري والفقهي والكلامي والأصولي والسياسي...ثم بعد ذلك قام الجابري بتكسير بنياتها من أجلِ» التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتها عليها»[1]. وبالتالي، تحصيل وتحقيق التطور والتقدم في الثقافة العربية بعدما كانت في مدار زمان راكد. إذ لم» يعد الزمان يتحرك، فالمستقبل هو امتداد للحاضر والماضي»[2] بل والأكثر من ذلك ذوبان الذات في الموضوع وواستغراق الموضوع وامتلاكه للذات.

وحتى يحقق الجابري مشروعه النقدي للتراث كقارئٍ ومفكر انتبه إلى أنّ الخطاب العربي والثقافة العربية والعقل العربي ينتجُ المنتوج دون نقد أداة الانتاج!،أعني «الملكة والأداة التي بها» يقرأ» العربي و«يرى» و«يحلم» و«يفكر» و«يحاكم» إنه» العقل العربي «ذاته»[3]. فغياب نقد العقل

أسهم من دون شك في تفشي خطابات ومذاهب وثقافات ونظم معرفية مليئة بالتناقضات والمفارقات... وإنْ ظهر للقارئ والباحث أنها منسجمة ومتماسكة. بيد أنه بمجرد تحليل أفكار النهضة والوحدة ووشعارات القومية والاشتراكية... إلخ تحليلاً ابستيمولوجياً حتى نعجبُ مما تحتويه الخطاب العربي المعاصر من تناقضات[4]! لذلك ذهب رواد النهضة «يتصورون النهضة ويخططون لها ويناضلون من أجلها،إما بعقول «اعدت للماضي» حسب تعبير غرامشي وإما بمفاهيم أنتجها «حاضر غير حاضرهم»[5]

---

(1) ـ المرجع ذاته،ص47.

(2) ـ نايلة(ابي نادر)، «التراث والمنهج بين أركون والجابري»، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى بيروت، حزيران، ـ يونيو، 2008،ص244.

(3) ـ الجابري(محمد عابد)،الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 1982،ص11 ـ 12.

ومن نوافل القول أن الرؤية النقدية للتراث عند الجابري لم تكن مدار نحن والتراث بل إنها تنحدر الى نصه» رؤية تقدمية». يقول الجابري: «نحن في حاجة الى مراجعة مواقفنا، في حاجة الى رؤية جديدة شمولية واعية تتخطى الحواجز المصطنعة وتتجاوز الدوائر الوهمية، وتنظر الى الأجزاء في اطار الكل وتربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل، رؤية تتحدد بها كل من الموقف والمنهج»، مقدمة الكتاب: رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، الطبعة الأولى، دار النشر المغربية، الدار بيضاء، 1977.

(4) ـ رصد محمد عابد الجابري تناقضات في الخطاب والمقول الأيديولوجي العربي في نصه: «الخطاب العربي المعاصر»، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 1982.

(5) ـ الجابري(محمد عابد)، الخطاب العربي المعاصر، سبق ذكره،ص7

من هنا لابد أنْ نأخذ في الحسبان مسألة المنهج[1] كطريق نجو نقد العقل أو قلْ لما اكتشف الجابري بوعي تامٍ أن مشكلة التراث الفلسفي العربي القديم والعقل العربي عامة يكمنُ في مشكلة الموضوعية والاستمرارية سارع بقوة نظرية ومنهجية مذهلة لرسم خريطة القراءة والتأويل وآلياتهما.فالهدف من فحص التراث ودراسته ونقده هو التحرر منه عن طريق امتلاكه وتجاوزه .وهذا مشروطٌ بقراءة الأجزاء ضمن الكل وقراءة الكلمات قبل المعاني والانتظام في التراث[2].

ثانيا: الفصل من أجل الوصل: نحو الفهم والمعقولية

من دون شك أن مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري قد عرف تطوراً فائقاً من حيثُ استثماره للمفاهيم والأدوات أو من حيثُ بناءه للتصورات والنظم المعرفية.لذلك كانت وحدة اشكاليات واشكالات التي تظهر في تكامل مراحل تطور مشروعه و«احتوتْ اللاحقة منها السابقة بالقدر ذاته الذي افادتْ به المراحل السابقة في التمهيد لما لحقها»[3].

وهكذا تمكنتْ رؤية ومنهج الجابري ليست فحسب في تجديد قراءة الفلسفات الاسلامية العربية الوسيطية بل تجاوزتْ ذلك إلى الوقوف عند بنيات ثابتة وراسخة في فكرنا وعقلنا وثقافتنا حتى ظننا أنها لم تكن في يومٍ من الأيام متحولة!. هنا يصير «المعلوم يمكن أن يصبح «مشكلاً عندما نتجاوز مرحلة تحديد الأثرإلى مرحلة قراءته وتحليله»[4].

---

(1) ـ المنهج عند الجابري هو المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها. ص11 ـ12: الخطاب العربي المعاصر، سبق ذكره.

(2) ـ «اللحظة الراهنة مازلنا نحلم بالنهضة...و النهضة لا تنطلق من فراغ، بل لابد فيها من الانتظام في التراث، والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي»، ص 33: التراث والحداثة، سبق ذكره.

ـ نعتقد أن للجابري تصورا رفيعا للتراث. فهناك تصور سلبي ينبغي التخلص منه وهناك تراث ايجابي ينبغي استثماره ووصله بنا على مستوى الفهم والمعقولية. اما بالنسبة للتصور الأول يقول الجابري: «الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية ايديولوجية»،ص23: التراث والحداثة.

وأما التصور الثاني فهو «فصل الذات عن الموضوع» ص31: المرجع ذاته أعلاه.

(3) ـ الجابري(محمد عابد)، مواقف اضاءات وشهادات،ص23.

(4) ـ الحداد(محمد)، حفريات تأويلية في الخطاب الاصلاحي العربي، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 2002،ص194.

من المؤكد أن الجابري قد راهن على رؤيته المنهجية في اعادة بناء الثقافة العربية والعقل العربي نحو تحقيق الاستمرارية التاريخية والاستقلال التاريخي للذات. ويبدو هذا الأمر جلياً حينما نراه يدعو الى نوع من التأويل يعطي» للمقروء «معنى» يجعله في آن واحد ذا معنى بالنسبة لمحيطه الفكري الاجتماعي ـ السياسي وأيضاً بالنسبة لنا نحن القارئين»[1].وينجم عن هذا القول، القولَ بأنّ المقروء له معنيان عند صاحب «تكوين العقل العربي»، فهو من جهة معنى يحمل في ذاته وسياقه الاجتماعي والسياسي وافقه التاريخي ومعنى ثان يرنو إلى ابراز الفعالية والمردودية بالنسبة لنا المعاصرين.هذا الاخير الذي هو مكمن الوظيفة الأيديولوجية التي تضطلع بها الفلسفات والمعارف والتصورات. وهذا من شأن أن يتضح لنا قوة رؤية الجابري في تعاطيه «مع النص التراثي كإشكالية قائمة بذاتها لها مضمونان معرفي وايديولوجي لذلك كان عليه أن يموضع» المقروء» في اطاره ويجعله معاصراً لمحيطه الفكري والاجتماعي والسياسي كخطوة أولى.لكنه لم يكتف بذلك إنما حاول أن يجعل هذا «المقروء» معاصراً لنا أيضاً مع حرصه على أنْ تكون هذه المعاصرة محصورة فقط بالفهم والمعقولية»[2].

إننا لا نبالغ في الحكم ووالمزايدة في القول والعبارة إذا ما قلنا أن الجابري كان مقصوده من دلالة الفهم والمعقولية هو أن يكون الفهم والتأويل والمعقولية مؤسسٌ على السببية والعلية والبرهان وفقاً لقول ابن رشد إذا رفعتْ الاسباب رفع العقل. وهو تصور يعلن منذ مبتدأ مشروع الجابري النقدي مناهضة العرفان ولواحقه من الجواز والامكان وخرق العادة

إن مقتضى هذا التصور قد أدى الى القول إلى أن كل القراءات السائدة في الفكر العربي هي قراءاتٌ سلفية! والمراد من هذا أنّ السلفي كان نظام العلاقات عند تتجلى في ما بين «الماضي» و«المستقبل» دون الحاضر لأن الماضي يحضر فيه بقوة[3].

---

(1) ـ الجابري(محمد عابد)،نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب، طبعة ثانية، مزيدة ومنقحة، ص16.

(2) ـ نايلة (ابي نادر)، «التراث والمنهج بين أركون والجابري»، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى بيروت، حزيران، ـ يونيو، 2008،ص242.

(3) ـ الجابري(محمد عابد)،نحن والتراث، سبق ذكره،ص17

أما الليبرالي فنظام العلاقات لديه هي بين» الحاضر» و«الماضي»، فحاضره ليس هو حاضرنا بل حاضر الثقافة الغربية التي تفرض نفسها ك»ذات» للعصر عليه وللإنسانية جمعاء»[1]. وضدا على ذلك نجد القراءة الثورية الماركسية تنظر الى «المستقبل» و«الماضي» كنظام من العلاقات بوصفهما معا مجرد مشروعين: مشروع الثورة الذي يستعاد بناؤه[2].فضلا عن ذلك، كلّهِ قدرة الجابري على اكتشاف التمييز بين المادة المعرفية والمضمون الايديولوجي في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية باعتباره مدخلا منهجيا في تعقل التراث وبيان لحظتي الوصل والفصل[3].

لقد نبه الجابري وهو يقرأ التراث وينتقد النزعات الفيلولوجية والاستشراقية على أن الخلط بين المادة المعرفية والوظيفة الأيديولوجية إنما يؤدي،لامحالة، إلى ترسيخ الاعتقاد بأنَّ الفلسفة الاسلامية ليست إلا قراءات للفلسفة اليونانية، أو قلْ إنها فلسفة يونانية كتبتْ بحروف عربية!غير أن قراءة الفلسفات الاسلامية العربية من منظور وظائفها الايديولوجية تبرز مدى خصوبة دلالاتها وثراء مقولاتها وغنى مضمونها النظري والفلسفي والمنهجي أيضا. ومن ذلك يكون الجابري قد كشف «ما تضمنته الفلسفة الاسلامية من تنوع وحركة ويصار الى ربطها في ما بعد بالمجتمع والتاريخ»[4].

هكذا، تمكن الجابري برؤيته ومنهجه من رفع آفة اللاتاريخية وآفة ذوبان الذات في الموضوع نحو بناء الرؤية التاريخية والنقدية للتراث والعقل والفكر. يقول الرجل: «ومن ناحية الرؤية تعاني

---

(1) ـ المرجع ذاته،ص19.

ـ اعتبر الفقيد محمد عابد الجابري، في كتابه: «الخطاب العربي المعاصر»، بأن الخطاب السلفي والليبرالوي يسكت «عن واقع «العقل العربي» عن مكوناته وثوابته عن نقائضه وتناقضاته..» ص40

(2) ـ المرجع ذاته،ص21. يمكن للقارئ الاطلاع على نقد الجابري للخطاب الماركسي التاريخاني لعبد الله العروي في كتابه «الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 1982.

(3) ـ بن عدي (يوسف) قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة»، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى،2011،بيروت: ـ راجع الفصل الرابع: «التأسيس النقدي في الفكر العربي المعاصر».

ويمكن الاطلاع ايضاً في كتاب: «مساءلة النص الفلسفي المغربي المعاصر»، للمؤلف يوسف بن عدي، منشورات جذور للنشر، طبع بدعم من وزارة الثقافة، الطبعة الأولى 2007.

(4) ـ نايلة(ابي نادر)، «التراث والمنهج بين أركون والجابري»، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى بيروت، حزيران، ـ يونيو، 2008،ص253.

كلها من غياب النظرة التاريخية، للاتاريخية والافتقاد الى الموضوعية ظاهرتان متداخلتان تلازمان كل فكر يئن تحت ثقل أحد المعادلة التي يحاول تركيبها...»[1] ويردف بقول مبيّناً معضلة العقل العربي وتاريخه: «لقد ترتبت على هذه الآلية الذهنية التي أصبحتْ تشكل ـ وماتزال ـ الفعل المنتج في نشاط العقل العربي نتائج خطيرة منها: الغاء الزمان والتطور...»[2]. ويتحصلُ من هذا، أن نقد العقل عن طريق ربط الفكر وبمجاله الاشكالي والتاريخي وفصل الذات عن الموضوع يسفرُ عنه تحقيق الاستمرارية ضدا على اللاتاريخية من جهة أولى. وتحقيق الموضوعية[3] المناهضة لاستغراق الموضوع(التراث) في الذات من جهة ثانية. كلّ ذلك يجعل القارئ في مهمة واحدة وهي» استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه، أيْ من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه»[4].وهو الأمرُ الذي لا يتحقق إلا عندما نتحرر من مسبقات فكرية أو مذهبية ونضعها بين قوسين!

لا أخال أن التحرر من الفهم التراثي للترات لا يتحصل إلا عن طريق قراءة جديدة تتأسس على وحدة الفكر من حيث هو وحدة اشكالية جامعة لتحقيقه في الكل لا الأجزاء وثانيا تاريخية الفكر: الحقل المعرفي والمضمون الايديولوجي،وهذا يعني أن الفكر لا يتحرك الا عبر كشف الوظيفة الأيديولوجية التي تقوم بها المادة المعرفية[5].ومعنى هذا أنّ انخراط الفلاسفة في نفس الحقل المعرفي لا يدلُ بالضرورة على الانخراط في نفس الأيديولوجيا[6].

ولا أحسب الباحث التونسي محمد الحداد إلا مقراً بما جاء به الجابري في

---

(1) ـ الجابري(محمد عابد) نحن والتراث، سبق ذكره،ص23

(2) ـ المرجع ذاته، ص253.

(3) ـ «مشكلة الموضوعية في هذه الحالة هي أولًا وقبل كل شيء مشكلة الموضوعية»،ص32 ـ 33: نحن والتراث.

ـ يقول محمد الحداد: الموضوعية: «تحويل هذه المعرفة ذاتها الى موضوع للتحليل وموضعتها»،ص12: حفريات تأويلية في الخطاب الاصلاحي العربي، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 2002

(4) ـ المرجع ذاته، ص33 ـ 32.

(5) ـ المرجع ذاته، ص42.

(6) ـ المرجع ذاته،ص42. لمزيد من التفاصيل: القسم الثاني: «خصوصية الجابري في نقد الفكر العربي» ضمن التراث والمنهج بين اركون والجابري» للمؤلف نايلة ابي نادر، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى/بيروت،حزيران ـ يونيو،2008

قراءته الجديدة للتراث.إذ أن «قراءة أيّ خطاب تكون أكثر ثراء بقدرما تباعد المسافة الزمنية الفاضلة بين الخطاب.المقروء والخطاب القارئ.فغياب تلك المسافة تجعل قراءة الخطاب خوضاً في قضاياه بنفس مفاهيمه وآلياته ما يمنع وجود حسب نقدي ضروري لقراءة موضوعية»[1]

ويقول أيضا «ترك المضامين الايديولوجية على اختلافها الى مرحلة ثانية ريثما تحلل الآليات العميقة التي تميز الخطاب الجامع للأيديولوجيات المتصارعة أي الشكل العام الذي «يقولب» التفكير، وإن اختلفتْ بعد ذلك الآراء والمواقف»[2].

من نافل القول، والغني عن البيان، أنَّ طموح الجابري المعرفي والأيديولوجي في نقد التراث والعقل إنما بعلةِ وجود اسباب موضوعية معتبرة منها: الركود السائد في الفكر العربي مما أسفر عنه، كما قلنا آنفاً، الغاء الزمان والتطور. وغياب نقد الاداة المنتجة للخطاب. هذا الاخير الذي ينتقد منتوجاته النظرية والفقهية والأصولية والكلامية والفلسفية والسياسية دون الانتباه الى نقد الملكة والاداة. وثالثا قدرة الجابري الفائقة والفريدة في تحول افق النظر من دراسة موضوعات الفلسفة الاسلامية العربية: العقل والماهيات والجواهر والصور والعلل والطبيعة... إلخ، إلى بيان وظائف الجهاز المعرفي: التصورات، المعارف، والمفاهيم. وهذا كله من أجل تجاوز تلك الرؤية الزائفة والمدخولة المتمثلة في اعتبار النظر الفلسفي العربي القديم هو تكرار لمنجزات المتن الفلسفي الإغريقي.

وينتج عن هذا، أن قراءة الجابري للتراث والعقل العربي ادتْ به إلى ضرورة بناء

---

(1) ـ الحداد(محمد)، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي»، منشورات دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى،2002، ص6

ينتقل محمد الحداد الى نقد التحليل الايديولوجي كأداة منهجية في قراءة النصوص. يقول الباحث: «الخروج من السيطرة السجال الايديولوجي وعلى ممارسة البحث الدقيق المتأني المستند الى مفاهيم العلوم الحديثة القائم على منهجيات النصوص، لا التعامل معها على شكل مستندات للإثبات أو النفي في القضايا الايديولوجية»،ص9

(2) ـ المرجع ذاته،ص6

ـ راجع دراستنا عن الجابري في الفصل الثاني: «التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري: من اشكالية المنهج إلى نقد العقل» ضمن «قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة رهانات وآفاق»، المؤلف يوسف بن عدي، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت،2011

الاطار المرجعي لعصر تدوين جديد الذي من معالمه ووسمه العقلانية والواقعية والنظرة الاكسيومية للعالم والذات فمعقولية الذات هي عين معقولية العالم.

رابعا: رشدية الجابري: من البرهان(أنالوطيقي الثاني) الى النظام المعرفي

هل أتاك قول الجابري بأننا حينما نتحرر من التراث الذي يملكنا كشيء، ويتحولُ بعد ذاك إلى شيء نتملكه «تبدأ لحظة الوصل»[1]. ويستفاد من هذا أن الوصل قد ابتدأ بالفعل في مؤلفات الجابري الرشدية تحقيقا ونشرا وتعليقاً.يقول الجابري في هذا المعرض: «ففي هذه المؤلفات التي بقيتْ مهجورة أو ثانوية في الفكر الأوروبي نكتشف ابن رشد الحقيقي العربي الاسلامي الذي هو المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة العربية الاسلامية من داخلها. وأما «ابن رشد الفيلسوف» شارح أرسطو الذي تجاوز مجرد الشرح إلى الاجتهاد الفلسفي الأصيل تماماً مثلما تجاوز «ابن رشد الفقيه» الطريقة السائدة قبله في طرح مسائل الشريعة والعقيدة والعلم والفلسفة»[2].إنها رشدية تسند،وفق تصور الجابري، إلى النزعة البرهانية في الأندلس والمغرب والتي تمثلُ «نزعة تصدر عن روح نقدية علمية وتنتمى إلى النظرة الأكسيومية التي ترى الأشياء من خلال الكل الذي ينتمي إليه والوظيفة التي تؤديها داخله»[3] وهو المبرر الأمثل والدليل الجليُّ على تميز فلسفة ابن رشد عن فلسفة المشرق الغارقة في اللاعقلانية واللاواقعية...فالجابري «حريص على الفصل بين المدرستين المشرقية المغربية مقيماً فصلاً بينهما على أساس أن العقلانية الرشدية عقلانية واقعية منفتحة.في حين أن العقلانية الفارابية السينوية عقلانية صوفية..»[4].

وهكذا، ربما، تصير مع رشدية الجابري دون غيرها من الرؤى والفلسفات، لحظة

---

(1) ـ الجابري(محمد عابد)،مواقف، اضاءات وشهادات، العدد 19، الطبة الأولى، سبتمبر 2003،ص69.

(2) ـ الجابري(محمد عابد)،ابن رشد. سيرة وفكر: دراسة ونصوص، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة،آذار ـ مارس،2015،ص11

(3) ـ الجابري(محمد عابد)،التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات»، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية،،الطبعة الثالثة، بيروت،آيار ـ مايو،2006،ص202.

(4) ـ بورشاشن (ابراهيم)،مقال: «محمد عابد الجابري وفيلسوف قرطبة» ضمن كتاب الجابري دراسات متباينة، دار جداول، الطبعة الأولى، فبراير 2010،ص20.

الفصل من حيث هي لحظة الوصل، بل الادهى من ذلك أن تحقق الوصل مع ابن رشد الحفيد لم يتحصل لنا بقدر ما تحصل لنا الوصل المعكوس!!والشاهد على هذا قوله: «فكل من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد وإنما قضى أو يقضى حياته(الفكرية) خارج التاريخ.وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ(=في جمود وانحطاط)لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا..»[1]. فكون الرشدية شرط لازم ومقوم ذاتي للدخول الى التاريخ هو قدرتها على القطيعة مع السينوية[2]. إذاً، تمكن الجابري في مشروعه النقدي على التوسل بالشارح الأكبر لـ«فتح آفاق رحبة»[3] في اتجاه الحداثة والتحديث[4].

إنَّ رشدية الجابري رشدية برهانية تتأسس على الوحدة والتطابق والمعقولية والسببية...، وهي نزعة دفعت به الى تأويل المتن الرشدي في هذا الاتجاه الفكري معللاً ذلك بأن ابن رشد نظر الى الدين والفلسفة «كبنائين اكسوميين فرضيين استنتاجيين يجب أن نبحث عن الهدف فيها داخل كلّ منهما لا خارجه»[5]. لكن السؤال الاشكالي هو كيف يفهم الجابري البرهان؟ ما معناه ودلالاته؟ وماهي شروط ومقتضيات تأويل الجابري للبرهان الرشدي؟ لماذا تحولت دلالة البرهان الى نظام معرفي؟

لننعطف ونقول إن صاحب نحن والتراث قد حرر صفحات مهمة ودقيقة في

---

(1) ـ الجابري(محمد عابد)،نحن والتراث، سبق ذكره، ص70.

(2) ـ «إن ما جعل الرشدية تدخل التاريخ في نظرنا هو قطيعتها مع السينوية»،ص81. المرجع ذاته اعلاه.
ـ يقول السيد ولد اباه: «جعل من الطرح الايديولوجي عنصرا من عناصر منهجه وهو الطرح الذي يبحث في الفلسفات الاسلامية على الجانب الايديولوجي الذي يمكن استثماره في الوقت الراهن في مقابل المادة المعرفية المنتهية صلاحيتها انتهى في النهاية إلى اختيار فلسفة ابن رشد منطلقا لتأسيس فلسفة جديدة في هذا العصر»،ص220 ـ 202: مقال: «البيان من ثقوب فلسفية الجابري قارئا لعلم الكلام» ضمن الجابري دراسات متباينة، سبق ذكره.

(3) ـ نايلة(ابي نادر)، «التراث والمنهج بين أركون والجابري»، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى بيروت، حزيران، ـ يونيو، 2008،ص364.

(4) ـ يقول سالم يفوت: «إن هيمنة سمة النقد على أعمال المرحوم الجابري في مجال النظر الفلسفي تندرج ضمن هيمنة التفكير في الحداثة والتحديث على الفكر العربي المعاصر، وفي النهضة والاصلاح قصد تجاوز مظاهر التخلف والتأخر التاريخي»،ص74: السمة النقدية في فكر الجابري «ضمن الجابري دراسات متباينة، سبق ذكره.

(5) ـ الجابري(محمد عابد)، بنية العقل العربي، الجزء الثاني، ص383

«البرهان» ضمن القسم الثالث من بنية العقل العربي(الجزء الثاني،1991). فالبرهان هو نظام معرفي له منهج خاص وطريقة في التفكير وتقرير رؤية للعالم[1] تتميز بالتماسك والانسجام اللذان يضفيان على طابع الوحدة والنظام على ظواهر الكون عن طريق العقل،و«يرضي نزوعه الملحُ والدائمُ الى طلبِ اليقين»[2].ويستفاد من هذا كله، أن الجابري كانتْ له ارادة عارمة ونظر موسع لرد كل سائر الموجودات والاشياء الى مبدأ العقل ما عدا تيارات الغنوصية ـ الهرمسية التي مدار تفكيرها الذوق والخيال والعرفان.

لم يكن يتردد الجابري في مشروعه نقد العقل العربي من ترسيخ الرؤية التقابلية الاشكالية[3]التي تنجلي في العقل واللاعقل، العقل المستقيل وتنصيب العقل، والاشكالية المشرقية والاشكالية المغربيةالنزعة البرهانية والنزعة العرفانية المشرقية...، ويتحققُ أمرهذا التقابل بقوة حينما استطاع الجابري استثمارها في اعادة بناء قضايا الفكر العربي.ومن ثمة، يمكن القول إن البرهان عند الجابري انما يدلُ على العقل او قلْ تنصيب العقل[4] في الثقافة العربية عن طريق ترجمة وشرح كتاب البرهان الذي كانت من الممنوعات في الدرس المنطقي القديم[5].

من الواضح أن محمد عابد الجابري لم يكن يبتغي النظر في متون الأورغانون الأرسطية القديمة في سياقها الإغريقي الهلينسي والهيلني بقدر ما كان يتطلعُ الى بيان كيفية تلقي المنطق عامة والبرهان أو أنالوطيقا على وجه التحديد في الثقافة العربية الاسلامية الكلاسيكية. ولعل في هذه المسألة يعود الى أن الرجل قد رسم مسار قراءة التراث منهجا ورؤية على نواقص القراءات السلفية السائدة

---

(1) ـ المرجع ذاته،ص383.

(2) ـ المرجع ذاته،ص384

ـ«البرهان كنظام معرفي يعني(...) يعتمد منهج أرسطو ويوصف جهازه المفاهيمي والهيكل العام للرؤية التي يشيدها عن العالم..»،ص384

(3) ـ المصباحي(محمد)،«جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة»، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت،ص2013،ص137 ـ 138

(4) ـ لمزيد من التفاصيل: راجع الفصل العاشر: «تنصيب العقل في الاسلام» ضمن تكوين العقل العربي، الجزء الأول، منشورات المركز الثقافي العربي، الطبعة الثامنة، طبعة خاصة بالمغرب، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2000.

(5) ـ المرجع ذاته،ص230

في فكرنا وتراثنا العربي القديم. ومعنى هذا أن صاحب نحن والتراث لم يكن يرغب في النظر في البرهان من جهة نظر منطقية وفلسفية خالصة.فحسبه النظر الايديولوجي وتوظيفه للمادة المعرفية بلواحقها: المفاهيم والتصورات والأدوات... وعلى هذا كان نظره للعقل العربي هو نظر سياسي وايديولوجي انه عقل الأمة،عقل يتجه نحو السياسة والثقافة بدلا من العلم والفلسفة[1].

من هنا نلحظ أن الجابري في حديثه عن البرهان لم يكن من أجل البرهان بل من اجل الايديولوجيا. فالبرهان عنده هو العقل الكوني الذي دشنه الكندي في الثقافة الإسلامية والذي سيعمل على «استعادة نظرية أرسطو في العقل مع الابتعاد لها عن التأويلات الأفلاطونية المحدثة»[2]..بل والأبعد من هذا، هو منافحته القوية في رسم معالم النزعة البرهانية من حيث هي نظر عقلاني ومعقول للعالم مؤسس على السببية[3] والنسقية. وحسبنا أن نقول مع الجابري إن البرهان هو العلم كأداة لوحدة الفكر وتماسكه وانسجامه.يقول الجابري في هذا السياق: «بما أنّ «البرهان يعتبر اقوم منهج بل المنهج الوحيد الموصل الى «العلم» ويعتبر الرؤية التي تقدمها أمتن وأكمل من أية رؤية أخرى لأنها «العلم ذاته»»[4].

(1) ـ المصباحي(محمد)،»جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة»، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت،ص2013،ص151 ـ 152

ـ يقول المصباحي: «في أن أمر جاذبيته هي السياسة والأيديولوجية لا العلم والفلسفة»،ص152.

(2) ـ الجابري(محمد عابد)،تكوين العقل العربي، الجزء الأول، الجزء الأول، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثامنة، طبع خاص بالمغرب دار النشر المغربية،الدارالبيضاء،2000،ص233

ـ «إن الكندي صريح إذن في نفي التراتب الهرمي الذي تقيمه الهرمسية والأفلاطونية المحدثة وكل الاتجاهات الغنوصية في عالم الألوهية»،ص233.

ـ «انه يبرهن (الكندي) على أن جرم العالم متناه وأن الزمان متناه وأن الحركة متناهية، كذلك ويستنتج من ذلك تناهي العالم وحدوثه»،ص234.

(3) ـ لمزيد من التفاصيل يمكن العودة الى مفهوم السبب ضمن بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الجزء الثاني، الطبعة الثانية،آب،1991،المركز الثقافي العربي، ـ ص398.

ـ «المقصود الأعظم من صناعة المنطق الذي هو الوقوف على البراهين»،ص239: تكوين العقل العربي.الجزء الأول، الجزء الأول، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثامنة، طبع خاص بالمغرب دار النشر المغربية،الدارالبيضاء،2000

(4) ـ الجابري(محمد عابد)،بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الجزء الثاني، الطبعة الثانية،آب،1991،المركز الثقافي العربي، ـ ص416

ولا أخال النزعة البرهانية الرشدية في الاندلس والمغرب ليست إلا رد جميع الامور الى النظر العقلي والعقلاني ضدًا على لاعقلانية ابن سينا الذي «لم يحترم الطريقة البرهانية في عرضها»، وانشأها ابن رشد انشاءً وحفظها ايضاً، بالمعنى الكلامي للفظ، حينما قرأ ارسطو بواسطة ارسطو «أي بالرجوع الى لآرائه وفحصها وردها الى أصولها، أي المبادئ والمسلمات التي تؤسسها والتماس الحجج لها داخل المنظومة الأرسطية نفسها»[1]. فهذا النفس الايديولوجي الواضح من قبل تأويل الجابري لابن رشد جعله في مدار صراعات بين النظم المعرفية بين البرهان والعرفان،وبين البيان والعرفان، والبرهان والبيان...وهو صراع على السلطة السياسية والثقافية ومحاولة الاستحواذ على قدر كبير من قوة الواقع المادي.

والحقُّ، أن الجابري لم يكتف ببيان معالم النزعة البرهانية في الغرب الاسلامي بل صار الأمر بمثابة مواجهة ضد النزعات المشرقية الغارقة في الغنوصية والافلاطونية المحدثة العرفانية والهرمسية.لذلك كانت العقلانية البرهانية في الاندلس محكومة بشروط سياسية وثقافية واجتماعية ومذهبية وفلسفية مبتدأها خطاب ابن باجة الذي اتخذ من أرسطو «العنصر الاساسي في اطاره المرجعي ولكن لا ارسطو اوثولوجيا والنصوص المنحولة الأخرى بل ارسطو الحقيقي ارسطو العالم والفيلسوف المعلم الأول»[2]،ومن ثم صار ابن حزم ووالشاطبي وابن خلدون وابن رشد من رواد البرهانية القائلة «بالسببية والمعقولية والضرورة وانكار خرق العادة والجواز والامكان التي هي من مياسم الرؤية الكلامية والعرفانية. يقول الجابري في هذا المعرض: «...مع التفكير المنطقي واليقين العلمي يقوم تيار التجديد في الأندلس والمغرب على منطلقات منهجية وتصورية أخرى مستمدة من الحقل المعرفي العلمي لذلك العصر،ولكل عصر،أعني الاستنتاج او القياس الجامع والاستقراء ومفهوم الكلي والكيفيات الاستقرائية والعموم والاطراد والسببية والمقاصد..»[3].

---

(1) ـ الجابري(محمد عابد)،تكوين العقل العربي، الجزء الأول، الجزء الأول، المركز الثقافي العربي،الطبعة الثامنة، طبع خاص بالمغرب دار النشر المغربية،الدارالبيضاء،2000،،ص318.

(2) ـ المرجع ذاته،ص310 ـ «بالعقل سنّ ابن باجة في الثقافة العربية الاسلامية خطاباً فلسفياً جديداً متحرراً من علم الكلام واشكالياته ومن هاجس التوفيق والتلفيق الذي استولى على فلاسفة المشرق فخص العلم الطبيعي الأرسطي بشروحات يظهر فيها..»ص529.

(3) ـ الجابري(محمد عابد)،بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الجزء الثاني، الطبعة الثانية،آب،1991،المركز الثقافي العربي، ـ ص552

ويتحصل من هذا أن البرهانية الرشدية لم تكن إلا عن طريق العودة الى أرسطو ما قبل توظيفه الايديولوجي لأغراض غير علمية. إذ بهذه العودة وقراءة أرسطو بأرسطو استطعنا أن نحرز تقدما في ترسيخ الصرامة المنطقية والروح العلمية والبناء المنظومي الاكسيومي[1].بهذه الروح الرشدية النقدية تمكن ابن رشد من «تصحيح»[2] ما تغير من الشريعة الأولى بفعل تأويلات المتكلمين واستدلالاتهم الواهية والفاسدة، والدعوة الى النظر الفلسفي المعتبر الساعي الى النظر في الموجودات كدلالة على الصانع وتلك لعمري اشرف الصناعات.إنها الشريعة الخاصة بالحكماء[3].

لقد اعتبر الجابري أنه اليوم يقوم بالمهمة ذاتها التي قام بها ابن رشد الحفيد والتي تتمثلُ في «تصحيح» صورة ابن رشد في الفكر العربي.تصحيح التصور السائد والضبابي حول سيرته وعلاقته ببلاط الدولة الموحدية التي عاش في أزهى عهودها من جهة،وتصحيح الصورة المضببة الغامضة التي في أذهان الناس عن عمله العلمي»[4] أن مهمة ابن رشد مازالت قائمة وآية ذلك قيام الجابري بالمهمة ذاتها

(1) ـ الجابري(محمد عابد)،ابن رشد. سيرة وفكر: دراسة ونصوص، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة،آذار ـ مارس،2015،ص174.

(2) ـ يقول الجابري في سياق دلالة «التصحيح»: «وإذا نحن استعرنا عبارة ابن رشد التي وصف بها عمله في ميدان العقيدة، فإنه يمكننا القول إننا سننتقل الآن الى نوع آخر من «التصحيح» يقوم به فيلسوف قرطبة هذه المرة في حقل معرفي آخر يتعلق الأمر بمختصراته وتلاخيصه وشروحه التي عمل فيها على «تصحيح» مذهب أرسطو في الفلسفة والعلوم» ص153: ابن رشد. سيرة وفكر: دراسة ونصوص، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة،آذار ـ مارس،2015.

ـ أثار بعض الباحثين المغاربة منهم: الاستاذ الباحث المغربي ابراهيم بورشاشن مسألة «التصحيح» الواردة، في كتاب ابن رشد سيرة وفكر لمحمد عابد الجابري من قبيل: هل هي محوٌ لمفهوم القطيعة الابستيمولوجية والتراجع عنه أم لها تداعيات اخرى؟

(3) ـ يقول الباحث المغربي ابراهيم بورشاشن: «لقد كانت نظرة ابن رشد الى أرسطو نفسه لا تخلو من هذا البعد الايماني الذي عرف به. فقد كان ابن رشد منبهراً بهذا العمل الذي قام به أرسطو»،ص44: راجع مقال: «الوحي والفلسفة عند ابن رشد» ضمن ملف بحثي (3) ضمن بحوث في الفلسفة الاسلامية في العقلانية الرشدية،2015 ـ 05 ـ 22 منشور في موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

يقول الباحث ايضا «ويجد ابن رشد في الوحي ما ينبّه على أنّ طرق المعرفة بالله وبمخلوقاته هي طرق مختلفة وليست طريقاً واحدة لأن طباع الناس متفاضله في التصديق»،ص35 المرجع ذاته.

(4) ـ الجابري(محمد عابد)،ابن رشد. سيرة وفكر: دراسة ونصوص، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة،آذار ـ مارس،2015،ص259.

في زمننا المعاصر، إنها مهمة متعددة الجبهات مجابهة كلّ النزعات اللاعقلانية والعرفانية والذوقية في الثقافة العربية الراهنة، ومناهضة كلّ أصناف التطرق في العقيدة والشريعة واقحامهما في السياسة والأيديولوجيات. فانظر كيف أن ابن رشد في رأي الجابري «اقرب منّا من أيّ وقت مضى ليس فقط سبب حاجتنا إليه وتزايد عمق وعينا

اليوم بهذه الحاجة وأبعادها،بل أيضا لأن وسائل العمل أصبحتْ الآن متوفرة»[1]...فابن رشد الحفيد اقرب الينا وسيبقى حياً ومعاصراً بفضل «قواعد الحوار واخلاقياته»[2].تلك كانت رشدية الجابري رشدية عقلانية واقعية اكسيومية روحها النقد.

خامسا: صورة الجابري في التأليف الفلسفي العربي المعاصر

لابد من القول إن مشروع الجابري تعرض لإنتقادات كثيرة وهائلة، في مناسبات مختلفة ومن وجهة نظر متباينة منطقية[3] وأيديولوجية[4] تاريخية ـ معرفية[5].. بل اثيرتْ حول مشروع الرجل تساؤلات واشكالات لا تعد ولا تحصى في قضايا القطيعة الايبستيمولوجية وتاريخ الافكار وعلاقته بالنظم المعرفية(البيان والبرهان والعرفان)..ثم علاقة السياسة بالدين،والديمقراطية بالعلمنة والعقلانية...وما أشبه ذلك من الأمور التي من الصعب حصرها والتفصيل فيها في هذا المعرض.وبناء

---

(1) ـ الجابري(محمد عابد)،ابن رشد. سيرة وفكر: دراسة ونصوص، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة،آذار ـ مارس،2015،ص265.

(2) ـ كتاب: «تهافت التهافت ك انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار.».سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد (3) بيروت ـ مركز دراسات الوحدة العربية 1998،ص65.

(3) ـ يمكن الاطلاع على كتاب مشروع الابداع الفلسفي العربي قراءة في اعمال د. طه عبد الرحمن»، للمؤلف يوسف بن عدي، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى بيروت،2012.

(4) ـ طرابشي(جورج)،»نظرية العقل: نقد نقد العقل العربي»(1)،الطبعة الثانية، دار الساقي،بيروت،1999

ـ «اشكاليات العقل العربي: نقد نقد العقل العربي(2)،دار الساقي،بيروت،1998.

ـ «نقد نقد العقل العربي. وحدة العقل العربي الاسلامي»، دار الساقي بيروت، الطبعة الأولى،2002.

(5) ـ الصغير(عبد المجيد):مقال: «مواقف»رشدية» لتقي الدين ابن تيمية»،ضمن دراسات مغربية مهداة الى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، منشورات المركز الثقافي العربي،الدارالبيضاء،الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة،1987.ص164 ـ 182

عليه ارتأيتُ انتخاب نموذجين أو قارئين ممتازين لمشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري وهما: الدكتور محمد المصباحي والدكتور عبد الإله بلقزيز. إنهما يتسمان بروح النقد والموضوعية والمصداقية في بيان ايجابيات الرجل وهناته وهفواته.

1 ـ في نقد توظيف المفاهيم(د.عبد الإله بلقزيز)

لم يكن الجابري على الاطلاق يؤمن بفكرة القطع مع التراث والاشتغال عنه على حساب الارتماء في مسار الحداثة والتحديث بل كان من الاوائل الذين سارعوا الى نقد دعاة القطيعة

وطي الصفحة مع هو الحال عند عبد اللّه العروي[1]،ودعاة الماضوية[2] الذين غيّبوا الواقع/الحاضر من اجل الماضي وتصوروا انهم سوف يحققون النهضة والتقدم دون ممارسة نقد العقل.

ومن ذلك، نكونُ إذاً، «امام تطلع آخر من تطلعات الحداثة الثقافية لا يشبه المألوف من السائد في الفكر العربي المعاصر، بلْ يختلف عنه في المقدمات والفرضيات وإن تقاطعا واشتركا في الأهداف والغايات»[3].من ثمةَ كانت الحداثة، بالحاصل، هي من داخل التراث «لأنّ استعارتها من خارج هو أمرٌ غير ممكن في رأي الجابري»[4]

بيد أن شرط فهم الحداثة عند الجابري هو شرط فهم التراث من يحث هو

(1) ـ يقول الجابري منتقداً العروي: «إنّ التاريخاني العربي يدعونا الى البحث عن حل لمشكلتنا المطروحة علينا «هنا» في التجارب التي عرفها التاريخ: هناك»،ص50

ـ «وهكذا لا تخلو اطروحات التاريخاني العربي بدورها من التوفيق والتناقض إلا في الظاهر...تأخذ من الماركسية الشكل ومن الليبرالية المضمون»،ص53: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 1982.

(2) ـ «الخطاب العربي الحديث والمعاصر هو خطاب الذاكرة لا خطاب العقل خطاب لا باسم ذات واعية تملك استقلالها وتتمتع بكامل شخصيتها بل باسم سلطة مرجعية توظف الذاكرة وليس العقل»،ص182: المرجع ذاته.

(3) ـ بلقزيز(عبد الإله)،»نقد التراث»، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، العرب والحداثة(3)،الطبعة الأولى، تشرين الثاني ـ نوفمبر 2014،ص310 ـ 311.

(4) ـ المرجع ذاته،ص315.

سؤال ايديولوجي بامتياز.، فمعنى هذا أن محمد عابد الجابري يقر ايما اقرار بأن قراءته للتراث لا تخلو من الايديولوجيا، لكنها «قراءة ايديولوجية تريد أن تكون واعية»[1]. بل يقول الجابري في هذا المعرض» إن نقد الأطروحات عندما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه هو نقد ايديولوجي للأيديولوجيا وبالتالي فهو لايمكن أن ينتج سوى ايديولوجيا..»[2].فالقطيعة التي يراهن عليها صاحب نحن والتراث هي قطيعة مع «نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من «كائنات تراثية» إلى «كائنات لها تراث»[3].

كلّ هذا من شأنه،أن يميز الجابري بنقده للتراث والعقل باعتباره من «الرواد المؤسسين للبحث العلمي في حقل التراث والمقارعة الكبار للإسهال الايديولوجي الذي طفا سيله»[4].وهو راجع الى قدرة الجابري على تخطى النظرة الانتقائية الى التراث بحيث تعامل معه في اطار كلية واحدة غير قابلة للتجزئة[5] وثانيا قدرته كذلك على ممارسة التحليل المعرفي، لا الايديولوجي، إذ هو وحده» الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية ويمهد الطريق بالتالي لقيام قراءة علمية واعية»[6].

---

(1) ـ المرجع ذاته،ص331.

ـ يقول الجابري في كتابه نحن والتراث: «هل يمكن الادعاء بأن قراءة ما تصدر عنا نحن العرب المعاصرين يمكن أن تون متحررة من الهاجس الايديولوجي؟ ألسنا نصدر في تصورنا للماضي عن حاجات في الحاضر؟ وهل يمكن الادعاء بأنّ هذه «الحاجات» ليستْ ايديولوجية؟»،ص12: نحن والتراث، سبق ذكره.

يقول في موضع آخر: «ان قدرتنا على التحرر من الهاجس الايديولوجي كامنة في مدى وعينا بحضوره الحتمي في عملنا في اسئلتنا واجوبتنا وأيضاً في مدى وعينا بضرورة التحرر منه، أعني التحرر من حضور الأيديولوجيا وعدم الاستسلام لها استسلاماً كلياً»،ص35: مواقف. إضاءات وشهادات، الكتاب التاسع عشر،الطبعة الأولى:سبتمبر 2003.

(2) ـ الجابري(محمد عابد)،نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب، طبعة ثانية، مزيدة ومنقحة،ص22.

(3) ـ المرجع ذاته،ص29.

(4) ـ بلقزيز(عبد الإله)،»نقد التراث»، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، العرب والحداثة(3)،الطبعة الأولى، تشرين الثاني ـ نوفمبر 2014،ص331.

(5) ـ المرجع ذاته،ص332.

(6) ـ الجابري(محمد عابد)،نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب، طبعة ثانية، مزيدة ومنقحة،ص22.

ـ يقول الجابري: «فعلا، قد يحدث ان تكون الهيمنة تارة للجانب الأيديولوجي وتارة للجانب الايبستيمولوجي وتارة للتحليل التاريخي وذلك حسب ما يقتضيه المقام ويفرضه الموضوع»نص57: مواقف. إضاءات وشهادات، الكتاب التاسع عشر، الطبعة الأولى: سبتمبر 2003.

وبهذا الاعتبار، لم يتردد عبد الإله بلقزيز من بيان حدود وقصور رؤية الجابري ومنهجه.إذ أقر بأنّ الجابري وإنْ حالفه النجاح في تجريب بعض المفاهيم في كتب فهو «لم ينجح،بالقدر نفسه في كتب أخر بدتْ قفراء من المفاهيم،فيما صرف النظر عنها ـ تماماً في قرآنياته التي كتبها في اواخر حياته»[1] ثم يضيف بلقزيز مبرزا ومبيّنا دواعي خلافه مع الجابري بقوله: «قد لا نتفق مع الاستاذ في رؤيته للمفاهيم كماهي مجرّد ادواتٍ قابلة للاستعمال. وقد نرى فيها شكلاً من التعبير عن تصور وسائلي أو أداتي instrumentale للمفاهيم يفترض إمكان ابطال أو ـ على الأقل ـ تحييد حمولتها الدلالية المستقاة من التاريخ الاستعمالي والاجرائي لها(...)واعادة تصنيع فضاء دلالي جديد او مستجد من داخل مجال استعمالها الجديد»[2].

وعلى هذا، قام د. عبد الاله بلقزيز برصد جملة من الملاحظات النقدية على صاحب مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري نذكر منها:

أ ـ لقد احدث مفهوم القطيعة الايبستيمولوجية في قراءة التراث الفلسفي العربي القديم نوعا من الحيف والإجحاف ضد الفلسفات المشرقية ـ الاشراقية مما انعكس على تنمية نوعاً من التعصب غير المبرر للمغرب[3].

ب ـ غياب تحليل العقل بالمعنى الايبستمولوجي في مؤلفي: «العقل السياسي» و«العقل الاخلاقي العربي»،فضلا عن تغيب الموضوعية التي وعد بها الجابري في معرض تحليله للنظم المعرفية في الثقافة العربية[4]

ج ـ اعتبر بلقزيز في ملاحظته العاشرة والأخيرة على مشروع الجابري أنّ هذا

---

(1) ـ بلقزيز(عبد الإله)،»نقد التراث»، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، العرب والحداثة(3)،الطبعة الأولى، تشرين الثاني ـ نوفمبر 2014،ص351 ـ 352

ـ يقدم بلقزيز فارقا بين نقد التراث ونقد العقل. يقول بذلك: «لكن الفارق وسيع بين نقد التراث كمعطى ثقافي أو كحصيلة فكرة ناجزة وبين نقد العقل بما هو الأداة المعرفية التي تُتيح ذلك المعطى وتلط الحصيلة»،ص335: المرجع ذاته.

(2) ـ المرجع ذاته، الهامش 80 ص 342.

(3) ـ المرجع ذاته، ص353

(4) ـ المرجع ذاته، ص 357 ـ 358

الاخير قد حمل العرفان أو النظام العرفاني مسؤولية افساد «كلٍّ من البيان ونظام البرهان»[1]

وبكلمة، نقول إنّ قراءة عبد الاله بلقزيز لمشروع نقد العقل العربي للجابري إنما اتسمتْ بقراءة هادئة تقترب أكثر ما يمكن الى تحصيل قيم النزاهة والموضوعية والحياد...، والشاهد على ذلك نقوده التي كانت بالفعل من الملاحظات المشهورة والذائعة على قراءة الجابري للتراث والعقل العربيين.

2 ـ ضداً على رشدية الجابري (د.محمد المصباحي)

من البيّن أن المشترك بين الجابري والمصباحي هو قراءتهما لنصوص ابن رشد الحفيد السياسية والاخلاقية والمنطقية والطبية والكلامية والميتافزيقية. والحقُ، أن موجهات قراءتهما النظرية والمنهجية في تمثيل رشدية ابن رشد الحفيد تختلف من الواحد منهما الى الآخر.

يبدو أن من أهم محركات الاختلاف في قراءة المتن الرشدي هو أن الجابري يدافع عن دور الأيديولوجيا أو التوظيف الأيديولوجي ولواحقه من القطيعة والوصل والفصل والموضوعية والاستمرارية... في فهم واستيعاب مسار الفلسفة العربية الاسلامية. في الوقت الذي يتطلع فيه المصباحي الى الرفع من شأن النظر الفلسفي وتحولاته الدلالية واعتبار التباس الدلالة والاسماء هي المفتاح الاساس في وجود تحولات هائلة وفائقة في الفلسفة العربية الوسيطة.و ينجم عن هذا الخصام الجميل وجود نوعين من الرشديات: رشدية الجابري العقلانية والاكسيومية والواقعية ورشدية المصباحي الفلسفية.

لقد أرجع المصباحي تفكير الجابري وقراءاته للتراث والفكر العربي إلى بنية اشكالية ـ الأم، والتي تتفرع الى أربع اشكاليات معتبرة وهي: بيانية،عرفانية برهانية مشرقية اندماجية وبرهانية مغربية انفصالية[2].وهذا نتيجةَ اعتبارين اثنين هما: سؤال الحاضر وسؤال التراث.يقول المصباحي في هذا المضمار: «فكانت

(1) ـ المرجع ذاته، ص361.

(2) ـ المصباحي(محمد)،»جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة» منشورات منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت،2013،ص 122 ـ 123.

الأيديولوجيا هي مفتاح السؤال الأول، بينما كان ابن رشد هو مفتاح السؤال الثاني»[1].فمسألة التراث عند الجابري مسألة مركزية وهي منطلق نقد التراث ونقد العقل.إذ أن قراءته الجديدة لمنتوج التراث العربي الاسلامي اسفرتْ عن وجود مآزق منهجية وخرومات فكرية أسهمت بصورة رهيبة في تكلس العقل العربي وسقوطه في دائرة الميكانيكية والآلية!. فعندما» تنظر الذات الى التراث الفلسفي نظرة منفصلة، أي ككل قائم بذاته»[2] فإنه يصبحُ موضوعاً منفصلًا عن الذات.أما عندما تنظر الذات الى الموضوع في سياق الوصل والاتصال فإنها «تصبح جزءاً منه،كما يصبح هو جزءاً منها. ذلك أنه عندما تعتقد الذات القارئة كما هو الحال بالنسبة إلى الجابري، بأن الموضوع (التراث الفلسفي) لا يوجد إلا لأنها تدركه يصبح جزءاً منه»[3].

يتضح لنا أن ثمةَ جدل الفصل والوصل في مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري جدلٌ يروم جدل لحظة الوصل لم تبدأ بعد إلاّ بعد تحصيل بالجملة لحظة الفصل. من هنا سوف تتحول علاقة الموضوع بالذات والذات بالموضوع عند صاحب نحن والتراث إلى «علاقة ذات بذات،ذات قارئة بذات مقروءة»[4]. ويتحصل عن هذا، ضرورة قراءة التراث قراءة شاملة كلية لإضفاء الطابع التاريخي على فكرنا وتحويله الى عقل برهاني يستند إلى عقل الأمة والثقافة العالمة لا العامية، وهو عقل بؤرته السياسة والأيديولوجيا لا الفلسفة والعلم[5].

من ثمة، كان الجابري كمثقف يراهنُ على الثقافة كمدخل أساس للتغير والتحديث لا كفيلسوف ينظر إلى الإنسان من حيث هو إنسان. يقول المصباحي

(1) ـ المرجع ذاته،ص119.

(2) ـ المرجع ذاته،ص128

(3) ـ المرجع ذاته،ص128

ـ «كان الجابري يريد من نقده أن يكون ذاتياً محايثاً وموضوعياً(متعالياً)،في الوقت نفسه الأمر الذي أفضى بقراءته أن تكون مركبة من عناصر تنتمي إلى مناهج وفلسفات متباينة»،ص133

(4) ـ المرجع ذاته، ص129 ـ 130

(5) ـ المرجع ذاته،ص151 ـ 152

لمزيد من التفاصيل: الفصل الثامن: «قراءة الذات التراثية من أجل الذات المعاصرة» ضمن جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة» منشورات منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت،2013.

في هذا المعرض: «وما يعزز القول إن موضوع الفلسفة عند الجابري يدخل في العقل العملي. أنه كان يرى أن الثقافة لا تنفصل عن السياسة»[1].

ويتحقق من ذلك القول أن الجابري هو «أقرب الى ماركس من ابن رشد»[2]،لأنه «فضل أن يوجه خطابه(الجابري) إلى الجمهور سعياً وراء إعادة تثقيفه بثقافة جديدة تحرر عقله وإرادته وطاقته بخوض معركة التغيير»[3]. هذا جليّ عندما نتصفح مؤلفاته في اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر من مجهود جبار في تأصيل الديمقراطية والعقلانية والوحدة وفق شروط ومقتضيات العقل العملي العربي وتلخيصها من «اكراهات الروح التراثية»[4].

فمن العُجب والغرابة أن يكون الجابري في خط الفارابي دون خط ابن رشد وهو الذي كرس حياتهُ للمدافعة عن الروح الرشدية ومعالم المدرسة البرهانية في الأندلس والغرب الإسلامي!!فانظر كيف أن صاحب نحن والتراث يناضل من أجل جعل السياسة هي غاية الفلسفة على عكس الرشدية التي جعلتْ السياسة في خدمة الفلسفة. إذاً، وبالحاصل، صار اصلاح العقل والفلسفة» مجرد توطئة لإصلاح السياسة»[5]

وبعد كلّ الاعتبارات المتقدمة لا يتردد محمد المصباحي من عرض جملة من الانتقادات والتصويبات لمشروع نقد العقل العربي منازعة الجابري في رشدية. ويمكن حصر بعضٌ منها:

(1) ـ المصباحي (محمد)،جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة» منشورات منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت،2013،ص172 ـ 171. راجع ايضا: الفصل العاشر: «تحديث العقل العربي وتعريب العقل الحداثي» ضمن المرجع المشار أعلاه.

(2) ـ المرجع ذاته،ص180

(3) ـ المرجع ذاته،ص180 ـ 181

(4) ـ المرجع ذاته،ص203.

«التحليل التاريخي والأيديولوجي لا يكتفي بجعلنا نتعرف على أصالة الفلسفة العربية الإسلامية ومعناها، بلْ أيضاً التخلص من التبعية سواء إزاء الماضي أو الحاضر»،ص198.

(5) ـ المرجع ذاته،ص213.

«..فالاعتقاد أن إعادة بناء العقلانية الأيديولوجية وليست العقلانية الفلسفية، هي غاية كل تحاليله وترتيباته هو اعتراف بتلازم ذاتي بين التحرر من رواسب لاعقلانية الفكر ولا ديمقراطية ولا معقولية الواقع الاجتماعي والسياسي»،ص165: المرجع ذاته.

أ ـ انتقد المصباحي الجابري في مسألة فك الارتباط بين الفلسفة الاسلامية العربية والعقل اليوناني اعتقاداً منه أن هذا الأخير هو علة عقم الفعل الفلسفي العربي[1].

ب ـ لم يعاند المصباحي صاحب نحن والتراث في مسألة أن التوفيق بين الشريعة والفلسفة هي جوهر الفلسفة العربية وأصالتها في حين أن اتصال الثقافة العربية الاسلامية بالإغريق قد كان مكسبا في تواصل» فكرنا مع فكرهم»[2]

ج ـ ان ادعاء الجابري الموضوعية هو امر لا معنى له في سياق التأريخ، كما يقول المصباحي. فضلا عن ذلك عن وجود نزعة وتوطئة تفيد قول كل شيء كقول كلي شامل[3].

د ـ لقد وقع الجابري في مفارقة مضمونها أن الخلاصات التي توصل إليها في دراسته للتراث والعقل العربي هي خلاصات لاتاريخية وميتافيزيقية عن طريق تحليل تكويني ـ تاريخي[4] ثم أنّ الجابري لم يكن رشديا حقيقياً.إذ لم يقم» بما قام به ابن رشد في القطع بوجود «اتصال» في العلاقة بين الشريعة والحكمة،أي أنه لم يقيم بربط التراث بالحداثة في الجوهر أو في الغاية بل أصر على «اثبات الفصل بينهما فصلا جوهريا وغائيا..»[5]

---

(1) ـ يقول المصباحي منتقدا الجابري: «...أن استمرار العقل اليوناني في العقل العربي هو علّة العقم الفلسفي والعلمي لهذا الاخير. واستمرارية العقل اليوناني في العقل الأوروبي الحديث سبب خصبه وحداثته»،ص179.

ـ «والأمر المقلق الثاني في تشخيص الجابري وهو فصله عن العقل اليوناني..»،ص154.

(2) ـ المرجع ذاته،ص126.

(3) ـ «ولكن ما يخشاه المرء من مثل هذا النقد الشامل ضد الجميع هو أن يكون توطئة لقول كلي شامل، قول يعتقد في نفسه أنه القول الحق، القول القادر على تحريك التاريخ وبعث الحياة فيه وحل تناقضاته»،ص131.

(4) ـ «غير أن المفارقة التي لا تفارق فكر الجابري، هي أنه في الوقت الذي كان يسعى إلى شحن العقل العربي بالتاريخية أي بالتعدد والاختلاف والحركة من أجل فهمه وتطويره تراه يلجأ إلى عقل مضاد للتاريخية والتكوينية لإصلاح العقل المذكور وهو العقل البرهاني الذي يتميز بالوحدة والثبات»،ص196.

ـ «..كما أنه وظف التحليل التاريخي لإقرار خلاصة لاتاريخية تجزم أن «العقل العربي» غير قابل للتفاعل مع الزمن الذي يعيش فيه»،ص180.

(5) ـ المرجع ذاته،ص215.

يتحصل لنا جميع ما تقدم أن مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري هو من أكثر المشاريع الفكرية العربية المعاصرة التي تعرضتْ للنقد والقراءة والتأويل بسبب مواقف الرجل السياسية والأيديولوجية والفكرية إزاء قضايا الحاضر العربي ومشكلاته والتي تجعله في كثير من الأحيان متقلبة مما يجعل القارئ يصعب عليه الامساك بموقف واضح.

ومن نوافل القول إن المفكر المغربي الجابري قد استطاع أن يضع العقل العربي على مسار نقد الملكة والأداة التي لطالما غفل عنها رواد النهضة والقدامى من المتفلسفة والمتكلمة والأصوليين...فنقد العقل هو الطريق نحو الاستقلال الفلسفي والتحرر من الآليات الذهنية القياسية التي كانت تشرع للماضي والعقل والتاريخ. زد عن ذلك، فرادةُ الجابري تتمثل في بناء رؤية ومنهج جديدين في قراءة التراث الفلسفي العربي القديم،وتمييزه بين المضمون المعرفي والتوظيف الأيديولوجي قد أسهم بقوة في تحصيل أصالة الفلسفة الإسلامية العربية وتحقيق الموضوعية والاستمرارية. كلُّ ذلك من أجل لحظة الوصل بالتراث على مستوى الفهم والمعقولية.

بيد أن قراءة الجابري للتراث ونقده للعقل العربي وأنظمته المعرفية: البيانية والعرفانية والبرهانية قد حظيتْ بتقويمات ومطالعات نقدية من أهمها تحول مفهوم القطيعة الايبستيمولوجية إلى أداة أيديولوجية أكثر منها معرفية وذلك تنمية التعصب والقطع بالكلية بين العقلانية البرهانية المغربية واللاعقلانية الإشراقية المشرقية. كما أن الجابري يصرُ على سلبية اتصال العقل العربي بالموروث الإغريقي. والحال أنّ ابداعية الفلسفة العربية الوسيطة لم تتحقق إلا من جهة التفاعل مع فلسفات أرسطو وافلاطون...

وبهذا، يمكن القول إن مهما تكن تلك الانتقادات والتصويبات التي هي من مقومات الفعل الفلسفي النقدي، فإن محمد عابد الجابري يبقى لحظة متجذرة في جوف الفكر العربي المعاصر وتاريخه بحيث من المستحيل محو أثره ومنجزه الفكري والسياسي والايديولوجي.

ببليوغرافيا

- الحداد(محمد)، حفريات تأويلية في الخطاب الاصلاحي العربي، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 2002.
- المصباحي(محمد)، «جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة» منشورات منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت،2013.
- بورشاشن (ابراهيم)،مقال: «محمد عابد الجابري وفيلسوف قرطبة» ضمن كتاب الجابري دراسات متباينة، دار جداول، الطبعة الأولى، فبراير 2010.
- نايلة(ابي نادر)، «التراث والمنهج بين أركون والجابري»، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى بيروت، حزيران، - يونيو، 2008.
- ابن رشد(أبو الوليد)، «تهافت التهافت ك انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار.». سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد (3) بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية 1998،ص65.
- الجابري(محمد عابد)،نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب، طبعة ثانية، مزيدة ومنقحة.
- الجابري(محمد عابد)، «الخطاب العربي المعاصر»، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 1982.
- الجابري(محمد عابد)، التراث والحداثة، دراسات..ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الثالثة،بيروت،أيار/مايو 2006.
- الجابري(محمد عابد)، بنية العقل العربي، الجزء الثاني، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الجزء الثاني، م. ث. ع، الطبعة الثانية،آب،1991.
- الجابري(محمد عابد)، رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، الطبعة الأولى، دار النشر المغربية، الدار بيضاء، 1977.
- الجابري(محمد عابد)، مواقف، اضاءات وشهادات، العدد 19،الطبعة الأولى سبتمبر 2003.

- الجابري(محمد عابد)،ابن رشد. سيرة وفكر: دراسة ونصوص، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة،آذار ـ مارس،2015
- الصغير(عبد المجيد):مقال: «مواقف «رشدية» لتقي الدين ابن تيمية»، ضمن دراسات مغربية مهداة الى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة،1987.
- بلقزيز(عبد الإله)، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2007.
- بلقزيز(عبد الإله)، من النهضة إلى الحداثة، العرب والحداثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- بلقزيز(عبد الإله)،»نقد التراث»، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، العرب والحداثة(3)،الطبعة الأولى، تشرين الثاني ـ نوفمبر 2014.
- بن عدي(يوسف)، قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة رهانات وآفـاق»، المؤلف يوسف بن عدي، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت،2011.
- بن عدي(يوسف)،» مساءلة النص الفلسفي المغربي المعاصر»، للمؤلف يوسف بن عدي، منشورات جذور للنشر، طبع بدعم من وزارة الثقافة، الطبعة الأولى 2007.
- بورشاشن(ابراهيم)،مقال: «الوحي والفلسفة عند ابن رشد» ضمن ملف بحثي (3) ضمن بحوث في الفلسفة الاسلامية في العقلانية الرشدية،2015 ـ 05 ـ 22 منشور في موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- ولد اباه(السيد)، مقال: «البيان من ثقوب فلسفية الجابري قارئا لعلم الكلام» ضمن الجابري دراسات متباينة، دار جداول، الطبعة الأولى، فبراير 2010.
- يفوت(سالم)، مقال «السمة النقدية في فكر الجابري» ضمن الجابري دراسات متباينة، دار جداول، الطبعة الأولى، فبراير 2010

مشروع «التراث والتجديد» لدى حسن حنفي
جدل المعرفي والأيديولوجي

بقلم: يوسف بن عدي
باحث ومؤلف في شؤون الفكر
العربي والفلسفة العربية الإسلامية

في التمهيد

لا نجافي الصوابَ متى قُلنا إنَّ مشروع المفكر المصري حسن حنفي هو من اقوى المشاريع الفكرية العربية قاطبة نظريا وايديولوجي، والقوة هنا انما نعني بها المقاومة على جبهات ثلاث قلما نجد من المفكرين العرب المعاصرين من شمر سواعد فكره ونظره على القيام بها. فانظر كيف تمكن ايما تمكن د. حسن حنفي من رسم مشروع التراث والتجديد في مواجهة التراث القديم والعمل على تشريح نظمه ونسقه، وثانيا مقاومة او قل اتخاذ مواقف نظرية وايديولوجية من التراث الغربي. وثالثا، وهي الجبهةُ الأخيرة، الموقف من الواقع أو نظرية التفسير.

من هنا، يمكن القول إن السياق التاريخي والفكر ي والمذهبي قد أسهم في توجيه النظر الفلسفي نحو بناء رؤى وتصورات شمولية وكلية بمعنى التفكير في النسق الأيديولوجي[1].ففي الوقت الذي كان يؤلف فيه المفكر المصري مؤلفه

(1) ـ يؤكد سعيد بنسعيد العلوي على الحضور المتعدد في مقاربة الواقع والفكر العربين.يقول: «...فإن لكل مثقف من هؤلاء المثقفين قراء»ته» للواقع العربي لأن لكل مثقف من النماذج المذكورة أو المشار إليها اشكاليته الخاصة به ولكل اشكالية مقوماتها وموجباتها: اشكالية المثقف القومي هي الوحدة،واشكالية داعية التاريخانية هي الثورة الأيديولوجية،واشكالية السلفي هي الاصلاح(على نحو ما يحدد به المقصود منه وبه) واشكالية محب التقنية هي الثورة التكنولوجية»،ص7: الأيديولوجيا والحداثة،قراءات في الفكر العربي المعاصر،المركز الثقافي العربي، الدار بيضاء،الطبعة الاولى1987.

الضخم: «من العقيدة الى الثورة»(خمسة مجلدات) كان الجابري يعمل على رسم معالم مشروع نقد العقل العربي في ممهداته الكبرى: «الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية»(1982) وكتاب «نحن والتراث قراءات معاصرة في التراث الفلسفي»(1980)[1]، وهذا لا يخرجُ عن أفق تفكير عبد اللّه العروي في «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»»(1970) ومحمد اركون في نصه» تاريخية الفكر العربي الاسلامي»(1986)..أنها اجواءٌ فكرية تعج بالتفكير في الأيديولوجيا بل قلْ ممارسة الأيديولوجيا في التنظير والتأليف.

وينجم من هذا،أنّ منزلة مشروع التراث والتجديد لحسن حنفي يتمثلُ في كونه مشروع انقاذ للامة والنهوض بها نحو المستقبل. وهذا يعني ضرورة مجابهة تكلس التراث وقدامة علومه ومعارفه وتصورات مما يحتاج الى اعادة التجديد والبناء، ونقد الفلسفات الغربية كموضوع للدراسة والتشريح، ثم محاولة تفكيك الواقع العربي السياسي والاجتماعي المرتد والمغترب عن الذات والمجتمع على حد سواء.

وبهذا الاعتبار، جاءتْ مؤلفات المفكر المصري حسن حنفي كتعبير ليس على هواجس الرجل بقدر ما كانت تعبيرًا وتمثيلاً للواقع وتحولاته المشهودة والحاصلة[2]. وحسبنا في هذا المعرض الإقرار بأن حسن حنفي هو مثقف ايديولوجي اكثر منه

---

(1) ـ طرح الفقيد محمد عابد الجابري تساؤلات في مؤلفه: «نحن والتراث» من قبيل: كيف نحقق ثورتنا؟.. كيف نعيد بناء تراثنا؟ وكانه يتقاطع مع مقولتي التراث والتجديد لحسن حنفي. مقولة التراث في الفكر العربي لها مضمون ايديولوجي اكثر منه معرفي او ابستيمولوجي.إذ سارع في بدايات موجة المشاريع الفكرية الكبرى مع مهدي عامل وحسن مروة وطيب تيزيني ونديم البيطار.. فالهاجس هو هاجس التخلص من حمولة التراث عن طريق تأويله او تفسيره او تقويض اسسه ومرتكزات من أجل نظرية ايديولوجية ما.

(2) ـ من أهم مؤلفات المفكر المصري حسن حنفي هي كما يلي:

التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم،1980

المعتمد في اصول الفقه لابي الحسين البصري 1984

من العقيدة الى الثورة،1988

نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط 1968

الدين والثورة في مصر،1989

من النص الى الواقع 2014

من الفناء الى البقاء 2009...الخ.

فيلسوف. وقد تظهر جهة تفلسفه حينما ينظر في الأصول. يقول علي حرب: «وهو إذ يفعل ذلك يقف موقف الفيلسوف من التراث ويتناوله تناولا نقديا بعيداً من خلاله النظر ليس في المناهج والمذاهب وحسب، بل أيضاً في الأصول ذاتها. هذا، إذا لم نقل بأنه يحاول استئناف الواقع ويكاد ينسف الأسس والمسلمات»[1].

من هذا يتحصل لنا ان الرجل يجمعُ بين صفة الفيلسوف وصفة المثقف وهو جمع قد يكون نشازا في التأليف العربي المعاصر. إذ المثقف في الثقافة العربية هو «شخص يفكر بصورة او بأخرى، مباشرة أو لا مباشرة، انطلاقاً من تفكير مثقف سابق: يستوحيه، يسير على منواله يكرره يعارضه يتجاوزه...إلخ. ليس هنا مثقف يفكر من الصفر. التفكير تفكير في موضوع..»[2].وهذا معناه أن حسن حنفي هو فيلسوف مثقف لأن اسم الفلسفة، كما يقول أبو بكر الرازي،» من قصر في جزئي الفلسفة جميعا ـ أعني العلم والعمل ـ بجهل ما للفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به». فانظر كيف يجمع د. حنفي ما بين التنظير للتراث فكريا وفلسفيا، وما بين تفسير الواقع ايديولوجيا ومذهبيا.

يتبين مما تقدم أنّ مسار تفكير المفكر المصري حسن حنفي لا يجدفُ ضد التيار العام في الكتابة العربية المعاصر، إذ سائر هذه المشاريع الفكرية او بالأحرى الأيديولوجية لم يكن هاجسها إلا تحديث العقل وقراءة التراث بغيةَ تحصيل النهضة والتنوير والتنمية مع الانتباه الى وجود الاختلاف والفرق في الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لكلِّ بلد من البلدان العربية[3]. وهذا هو المبرر الذي دفعنا الى النظر في مفهوم الأيديولوجيا أو التحليل الأيديولوجي كمدخل لقراءة بعض

---

(1) ـ حرب، علي، مقال: «حسن حنفي: مشروع فكري مثلث الجبهات» ضمن كتاب: «نقد النص، الجزء الأول، الناشر المركز الثقافي العربي،1993 ص 28.

(2) ـ الجابري، محمد عابد: المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد»، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1995،ص7

(3) ـ «قد لا نضيف جديدا إذا ما رددنا بدورنا أن الحديث عن الفكر العربي المعاصر، باعتباره فكرا مجردا او نتاجا ايديولوجيا بالأحرى، يفرض على القارئ وجودب الأخذ بوحدة النظرة.. اي وجوب مراعاة هذا الفكر باعتباره يكون كلاً واحداً يظل رغم الفروق والاختلافات الداخلية داخل ذلك الفكر محتفظاً بدرجة عالية من الوحدة والانسجام» ص 15: الأيديولوجيا والحداثة، قراءات في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار بيضاء، الطبعة الاولى1987.

من ملامح ومناحي مشروع» التراث والتجديد». وهنا لابد من لفت انتباه القارئ أنَّ الأيديولوجيا كمفهوم نستعمله من جهة أنها تعبر عن واقع يحلم به حنفي وبالتالي تتقاطع مع اليوطوبيا والرمز...ومن جهة أخرى تدلُ على نقد الايديولوجيات المناوئة عن طريق اتهامها بتشويه الواقع وقلب الحقائق وترسيخ الاوهام.

وبهذا الاعتبار،نقدر أنْ نصوغ طائفة من الاشتكالات والتساؤلات في هذا المعرض وهي كما يلي: لماذا تحولت اشكالية التراث في الفكر العربي عامة وفي مشروع حسن حنفي خاصة الى اشكالية أيديولوجية؟ اليس كل تحليل تاريخي وفلسفي واجتماعي هو في نهاية المطاف تحليل ايديولوجي؟ هل الأيديولوجيا هي معرفة أم انها حاملة لمشروع مجتمعي؟ هل يمكن الحديث في مشروع التراث والتجديد لحنفي عن مرحلة العلم والايديولوجيا؟ بأي معنى؟ وما هي الموجهات النظرية والمستندات المنهجية؟ ما هو المبرر في التميز بين تراث الحكام وتراث المحكومين؟ وبين أيديولوجيا المعارضة وأيديولوجيا الدولة؟ اليس الصراع الاجتماعي الحقيقي في مؤلفات حنفي هو صراع بين الأيديولوجيا كواقع مزيف واليوتوبيا كحلم بواقع جديد؟

أولاً ـ في التحليل الأيديولوجي ورهان نظرية تفسير الواقع

في مبتدأ الكلام لا بد من مصادرة مفادها ان الفصل بين المعرفي والأيديولوجي في فكر حسن حنفي هو امر غير مجدي.ذلك أنه مهما بالغ الباحث في رسم العدة المعرفية والمنهجية والفلسفية المجردة تحسبا منه او تحوطا من التلبس بالأيديولوجي، فإن مآله هو الأيديولوجيا[1]،بل لا اخال أن التحصنٌ وراء اسوار المناهج الحديثة ونظرياتها إلا مدعاة للبحث في رهانات اجتماعية وايديولوجية خفية. بل لانّ المناهج ذاتها «اسلحة مصممة تصميماً، أو منتقاة انتقاء للبلوغ الى اهداف رسمتْ في وعي اصحابها سلفا»[2]ويتولد عن هذا، حضور المعرفي والأيديولوجي في هذه المقالة على سبيل الترادف والتطابق وليس على جهة الاختلاف والتميز.

---

(1) ـ بلقزيز، عبد الاله، اسئلة الفكر العربي المعاصر، السلسلة الشهرية/المعرفة للجميع، العدد21، منشورات رمسيس الرباط/2001،راجع محور: المعرفي والأيديولوجي في الدراسات التراثية، صفحات: 106 الى 109.

(2) ـ المرجع ذاته، نص120.

إن الناظر في مشروع التراث والتجديد إنما يخلصُ لخلاصة واضحة مفادها أن حسن حنفي لا يفصل بالمرة بين المعرفي والأيديولوجي أو بلغة أدق يقوم هذا المفكر على تسخير العدة النظرية والمعرفية والفلسفية التي يطلع عليها من الفلسفات القديمة والحديثة لمآرب ايديولوجية[1] وكلّ ذلك يعني المعارف والفلسفات ما هي إلا «نماذج لفتح آفاق للرهانات جديدة للخروج من أزمة الفكر العربي طبقا لتعدد تشخيصاتها»[2].

من الواضح ايضا أن تعريف د. حسن حنفي مفهوم التراث هو تعريف يحتوي على مضامين ايديولوجية. فالتراث هو «نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية[3]، ويردف كذلك بأن التراث والتجديد «ليس المقصود منه التعامل مع معطيات ثقافية والاصلاح بينهما بل المقصود منه إدراك الواقع بنظرية علمية»[4].

وبهذا، فالرهان هو رهان ايديولوجي يتمثلُ في اعادة بناء العلوم او اعادة بناء الفكر او التراث حيث إن النظر في علم الكلام او اصول الفقه والتصوف لا ينبغي ان ينحصر في مدار القدامة ولواحقها وافق التاريخي والفكري بقدر ما ينبغي بناء

(1) ـ الدافع الذي جعل عبد الله العروي يأخذُ بالتحليل الأيديولوجي دون التحليل الاجتماعي أو السياسي هو» التفكير في الخيبة التي عرفتها الحركات التحررية الوطنية في الدول العربية مستدلاً على ذلك بالخيبة التي مني بها ثلاثة من الزعماء العرب هم: المهدي بن بركة، جمال عبد الناصر وبن بلا..» راجع ص 40 من المرجع اعلاه.

ـ في كل هذه التجارب شيء واحد ثابت هو العجز الأيديولوجي او تخلف الذهنيات عن الاوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

ـ تمكن كمال عبد اللطيف في مقاله: «الأيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام» ـ المنشور ضمن مجلة المستقبل العربي381 تشرين الثاني 2010 ـ من تأكد خلاصة عامة مفادها: «أن حضور المعرفي في الأيديولوجي يكون كحضور الوسيلة المستخدمة من أجل هدف معين، فلا الهدف يستغني عن الوسيلة، ولا الوسيلة تحضر دون استدعاء معلن أو غير معلن.»، ص 78.

(2) ـ حنفي، حسن: مقال: «حسن حنفي رهان الفلسفة في الوطن العربي والموقف الحضاري «ضمن رهانات الفلسفة العربية المعاصرة»، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 165،الطبعة الأولى 2010،ص13.

(3) ـ حنفي، حسن: «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة،2002،ص13.

(4) ـ المرجع ذاته،ص33

ـ العقيدة هي التراث، والثورة هو التجديد. و«التراث هو نظرية الواقع والتجديد هو اعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته»، ص 34.

هذه العلوم» طبقاً للظروف الجديدة بروح التواصل وليس ببنية الانقطاع او القطيعة المعرفية»[1].فانظر كيف ان حسن حنفي يدعو في كتابه «من العقيدة الى الثورة» في المقدمات النظرية الى استبدال باسم اللّه الرحمان الرحيم باسم الأمة او الارض وهو استبدال دلالي دو وظيفة ايديولوجي بارزة. يقول في هذا المعرض: «إذا كانت بعض المقدمات الايمانية القديمة تبدأ فقط باسم اللّه الرحمن الرحيم، فإننا نبدأ باسم الأمة. فالله والامة واجهتان لشيء واحد بنص القرآن. فإذا كان اللّه قد تم الدفاع عنه عند القدماء وانتصروا في قضيتهم اثباتاً للتنزيه، فإننا ندافع عن الأمة التي... أنهكها الضياع..»[2]..وهذا هو الطريق نحو الانتقال من الايمان الى الاستدلال[3].

وهكذا، كانت قراءة حسن حنفي للمقدمات الايمانية من نظريات في التوحيد والصفات والافعال والعدال والتنزيه...إنما تستلزم اعادة التأويل والبناء للحديث عن لاهوت التحرير والحرية والعدالة الاجتماعية والتنمية[4].والحقُ، أن هذا التأويل الايديو لوجي إن صدق الكلام، هو اداة ووسيلة لقطع الطريق على التوظيف السياسي لمقولات اللاهوت ومبادئه يعني الانتقال من» الحمد للّه الى الحمد للسلطان، ومن الثناء على اللّه الى الثناء على السلطان»[5].

إن رهانات حسن حنفي هي رهان ايديولوجي[6] بالأساس ويمكن حصرها، على

(1) ـ حنفي، حسن: مقال: «حسن حنفي رهان الفلسفة في الوطن العربي والموقف الحضاري «ضمن رهانات الفلسفة العربية المعاصرة»، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 165،الطبعة الأولى 2010،ص23.

(2) ـ حنفي، حسن: «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة،2002،ص30.

(3) ـ «إن التعبير عن مضمون الايمان كإحدى المسلمات هو نقض للبرهان وهرم للاستدلال وضياع العلم..»،ص7.

(4) ـ حنفي، حسن: مقال: «حسن حنفي رهان الفلسفة في الوطن العربي والموقف الحضاري» ضمن رهانات الفلسفة العربية المعاصرة»، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 165،الطبعة الأولى 2010،ص25.

(5) ـ حنفي، حسن: «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة،2002،ص9 ـ 10

(6) ـ يقول الجابري في سياق كلامه على الطرح الأيديولوجي: «إن التحليل التاريخي سيظلُ ناقصاً صورياً مجرداً ما لم يسعفه الطرح الأيديولوجي أي الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية الاجتماعية والسياسية التي اداها الفكر المعني الذي ينتمي إإليه»ص24: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، الطبعة الخامسة 1986.

وجه الاجمال، في الرهان على التأويل والقراءة لبيان دراجات الفهم والتعقل للعلوم القديمة، والرهان على الماضي عوض استحضار الجدل الكلامي في قضايا الحياة والقدرة والارادة والتنزيه والتجسيم...يكون بناء علم الكلام وفق منطق التاريخي وسياقه هو الغاية والهدف. والرهان على المستقبل اعني الموقف من الغرب بالدراسة والتشريح والتفكيك ثم الرهان على الواقع أي الرهان على قدرة الفلسفة على التنظير المباشر للواقع دون الاكتفاء بالتنظير للنصوص القديمة والحديثة(1).

لننعطف ونقول التراثُ والتجديد هما متعلقان بالماضي والحاضر، بل هما تجربة على مستوى الشعور. لذا كان وصف الشعور او التجربة الشعورية، بمعناها الفينمينولوجي، هو سبر اغوار الماضي بتقلباته ومساراته من أجل «رؤية الحاضر»(2).

ويتحققُ من ذلك ان التراث هو مخزون نفسي عند الجماهير. فانظر كيف يوجه سلوك الأفراد والجماعات من خلال تصوراته وافكاره ومعارفه(3) حتى اتضح لنا أنّ «الافكار اذن ليست مجرد آراء فارغة او تصورات مجردة بل هي انماط حياة، ومناهج سلوك..»(4) وهو الأمر الذي يجدر التصدي والتباري له، جيئة وذهاباً، هو العمل على

---

(1) ـ حنفي،حسن: مقال: «حسن حنفي رهان الفلسفة في الوطن العربي والموقف الحضاري» ضمن رهانات الفلسفة العربية المعاصرة»، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 165،الطبعة الأولى 2010ص24 ـ 28.

(2) ـ حنفي، حسن: «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة،2002،ص19

يتضح دور حضور الرؤية الفينومينولوجية التي يتوسل بها د. حسن حنفي في قوله: «التراث والتجديد يؤسسان معاً علماً جديداً وهو وصف الحاضر وكأنه ماضي يتحرك، ووصف الماضي على أنه حاضر معاش»،ص16

ـ يقول حسن حنفي: «وليست القضية هي: تجديد التراث» او «التراث والتجديد» لأن البداية هي «التراث» ليست «التجديد» من أجل المحافظة على الاستمرار في الثقافة الوطنية، وتأصيل الحاضر، ودفعه نحو التقدم، والمشاركة في قضايا التغيير الاجتماعي.»،ص13.

(3) ـ المرجع ذاته، ص 16.

(4) ـ المرجع ذاته ص17.

ـ يقول الجابري في هذا السياق: «إن غياب تحليل الواقع ـ واقع «الانحطاط» ـ وعدم الانطلاق من هذا التحليل لبناء نموذج مطابق يرتبط فيه ابتداء النهضة بالوعي ببدايتها، هو السبب في ذلك التضخم في الطموح النهضوي العربي، التضخم الذي يقفز على الواقع ويلغي الزمان والمكان ويجعل بالتالي علاقتهم مع احد النموذجين تتحول الى الحلول محله الى تقمصه والاحتماء به» ص 20: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، الطبعة الأولى 1982.

تشريح هذا التراث القديم وتجلياته في حياة الناس ودنياهم. إذ بذلك نحقق تجديد التراث. يقول د. حسن حنفي: «وبالتالي يكون تجديد التراث هو وصف لسلوك الجماهير وتغييره لصالح قضية التغيير الاجتماعي. تجديد التراث هو اطلاق لطاقات مختزنة عند الجماهير بدلاً من وجود التراث كمصدر لطاقة مختزلة»[1] فضلا عن ذلك اعتباره، أي التراث، قضية وطنية لأننا نحس بالمسؤولية ازاءه[2]. ولعل العلاقة بالتراث عند حنفي «يعتمد على منهجا يقوم على الاستيعاب الايجابي بإعادة بناء مضامين علومه العقلية والنقلية انسجاما مع متطلبات النهوض والتجديد»[3]

بل والأكثر من ذلك تصور المفكر المصري حسن حنفي قضية التراث أو مدار هو مدار البحث عن روح الشعب ووسيلة تطوير الواقع. فهذا يعني ان الدين هو جزء من التراث وليس العكس، وهذا يعني ايضا رفع جملة من الأحكام عن الدين. فظهور «التأليه والتجسيم والتشبيه في التراث ولم يظهر في الدين، وظهر الجبر في التراث ولم يظهر في الدين وظهرت دعوات في التراث الى الخنوع والاستكانة والرضا والقناعة والخوف ولم تظهر في الدين..»[4]. بيد أن الحاصلُ اليوم هو تحول الدين الى تراث بفضل التصورات والتأويلات والتفاسير المتداولة العقلانية منها واللاعقلانية، التنويرية منها والمستلبة المرتدة...مما يجعل التراث في تصور د. حنفي مدارٌ للتطور في اللحظات التاريخية المقبلة، وهذا ما يجعل تصوره للتراث هو تصور ايديولوجي اعني يتأسس على قضية وطنية وقضية شخصية يلتزم بها. ألم يقرُ الرجل بأن: «الأيديولوجية هي العلم والعلم هو الأيديولوجية»[5]. إذاً، فتصور

---

(1) ـ المرجع ذاته،ص19.

(2) ـ راجع تفاصيل هذه الفكرة في الصفحات التالية:23 ـ 24 ـ 25: «التراث والتجديد»، مرجع سابق.

(3) ـ ولد باه، السيد: اعلام الفكر العربي مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة:،منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الاولى 2010،ص34.

ـ يعتبر حنفي التراث اي «كمخزون حي لدى الناس يوجه وعيهم، ويضبط سلوكهم ويحددّ خياراتهم»،ص 34.

ـ «لعل كثيراً من المظاهرات والانقلابات في مناطق كبيرة من العالم تعدّ في كثير من مظاهرها محصلة الروح الأيديولوجية التي كانت تصنع من الوعي الجماهيري كتلة دافعة وصانعة لمتغيرات عديدة»،ص59: راجع مقال: «الأيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام» لكمال عبد اللطيف منشور ضمن مجلة المستقبل العربي381 تشرين الثاني 2010 منشورات مركز دراسات الوحدة العربية.

(4) ـ المرجع ذاته، ص 23.

(5) ـ المرجع ذاته،ص25. يقول حسن حنفي: «الأيديولوجية والعلم ضدان في التراث الغربي وفي مصطلحات الماركسية. ولكن في الشعور القومي لبلدان العالم الثالث يحرك كلا اللفظين اشواق الجماهير نحو هدف واحد. هو الالتزام بالثقافة الوطنية التي يتحدد فيها الأيديولوجية والعلم»، الهامش 12 ص25.

التراث والدعوة الى تجديد معارفه وعلوم وفلسفاته هي دعوة ايديولوجية تستند الى النظر اليه كجزء من الثقافة الوطنية والقومية.

من هنا، لابد من البحث عن مناهج للبحث في هذا المخزون النفسي للذاكرة العربية والجماهيرية، والتي يمكن حصرها في الآتي[1]:

- تحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري
- تحليل الابنية النفسية للجماهير عن طريق التوسلُ بعلم اجتماع المعرفة وتحليل سلوك الناس والمجتمع.

وفوق ذلك فإن حسن حنفي قد انتخب منهج التحليل الشعوري كرؤية منهجية لفهم التراث ومنظومته التأويلية عن طريق تحويل بورة التمركز حول اللّه الى النظر في الإنسان. وهذا يتطلب اعادة بناء علوم العقيدة وعلوم الحكمة وعلوم التصوف وعلوم الأصول وعلوم النقل[2].

ثانيا ـ المعنى بالغلبة[3] أو الهواجس الأيديولوجية في مشروع التراث والتجديد

لقد دافع الدكتور حسن حنفي في دراسة له على ان النقد ليس خصيصة او سمة غربية. فحسبنا ان نتذكر نقد النبوات كما فعل الرازي وابن الراوندي ونقد النصوص

---

(1) ـ المرجع ذاته، ص 26.

(2) ـ «يشكل هذا المشروع النظري مادة لمشروع سياسي أطلق عليه «اليسار الإسلامي». إنه كما أراده إطارا جامعاً لكل التيارات الفاعلة في الامة: «الاخوة في اللّه»، و«الاخوة في الوطن»، والاخوة في الثورة» والاخوة في الحرية» يهدف الى دفع الاصلاح الديني وتحرير الارض والقضاء على التفاوت الطبقي. كما انه يجمع بين الجوانب المشرقة في تراثنا: اعتزالي في العقدية مالكي في الفقه والاصول، رشدي في الفلسفة، يرمي الى «نهضة حضارية شاملة تبز جوانب التقدم في تراثنا القديم وتستعيد منه معوقاته»،ص38: ولد باه، السيد: اعلام الفكر العربي مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة:،منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الاولى 2010.

(3) ـ لقد اخذنا هذا المفهوم من الباحث التونسي محمد الحداد لبيان مدى الوشائج التي تربط بين الأيديلوجيا والمنعى بالغلبة.يقول: «يمكن في كثير من الأحيان أن نُعمل سلاح النقد المنهجي لنثبت ان ما يقدم على انه «المعنى الأصلي» ليس إلا» المعنى بالغلبة»، أي ذاك الذي فرضته استراتيجيات سلطوية متعاملة مع الخطاب نجحتْ في مغالبة استراتيجيات أخرى في السيطرة على الوضع الدلالي»،ص206: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي» لمحمد الحداد،منشورات دار الطليعة ـ بيروت،الطبعة الأولى 2002.

عند اصحاب علم الحديث ونقد الفلاسفة بعضهم بعضا ونقد ابن رشد للمتكلمين ونقد ابن خلدون لمناهج قدماء المؤرخين...إلخ، من التلميحات والإشارات التي تدلُ دلالة قوية على وجود دلالات مختلفة للنقد في الحضارة الاسلامية العربية. إذ نجدُ تنويعاً في أشكال النقد ومجالاته: من نقد الدين والشعائر الى نقد النصوص والفكر الى نقد الأيديولوجيا والواقع[1]. وينجم عن هذا ضرورة النقد في الواقع العربي المعاصر، ذلك النقد الذي تم رسم معالمه الكبرى في ضرورة الربط بين اللغة والفكر، فتجدد «الفكر فإنه يقتضي تجديد اللغة»[2] حتى يصير «النقد عملية تجديد مستمرة من أجل مواكبة الزمن ومظاهر التغيير»[3].كيف ذلك؟

لا يجدف د. حنفي في تصوره لمقولتي التراث والتجديد عن تصوره عن العلاقة بينهما وطبيعتهما. فالنقد بالنسبة له هو من اجل البناء لا الهدم والتقويض والتدمير، فالقديم هو الاصل ومن الجديد فرعه، من القديم جوهره ومن الجديد أعراضه، من القديم مضمونه ومن الجديد أشكاله. وهذا يعني شيء واحد أن هناك» حقائق ثابتة في التجربة الإنسانية سماها الحكمة بداهات العقل، وسماها العلماء الحقائق الموضوعية وسماها المحدثون الماهيات المستقلة، والمعاني والدلالات»[4].

ويتحصل من هذا، أن هناك لحظات تاريخية في السياق العربي الحديث قد انهار بناءها الفكري والسياسي والاجتماعي لأنها لم تؤسسه على ارضية ثابتة صلبة. فانظر كيف «انهار الصرح الليبرالي الأول الذي ظهر في مصر في النصف الأول من القرن العشرين بعد تحول الى اقطاع وانبهار بالغرب لأن الحرية لا تبنى على

---

(1) ـ حنفي، حسن: مقال: «هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟ ضمن «فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي»، منشورات مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الاولى 2005،راجع الصفحات التالية:8 الى18.

لا يخفى على القارئ ان الدكتور حنفي ينتقد مفهوم النقد المتداول في الغرب بقوله: «إن عيب النقد الغربي هو أنه اقرب الى الهدم منه الى البناء، وأقرب الى التدمير منه الى الاصلاح. كان رد فعل العصور الحديثة على العصور الوسطى شديدا. وبقدر ما تكون هناك قطيعة مع الماضي يكون هناك تواصل مع الحاضر. وقوة رد الفعل تساوي قوة الفعل...يصبح المقنود ناقدا والناقد منقودا»،ص 20.

(2) ـ المرجع ذاته،ص20

(3) ـ المرجع ذاته،ص21.

(4) ـ المرجع ذاته،ص20

اسس اشعرية قديمة. وإنهار الصرح القومي الاشتراكي في النصف الثاني من القرن العشرين. فالأساس مازال طائفيا عرقيا قطريا رأسماليا تجاريا ريعيا»[1]. من ثمة، صار الأمر، والحالة هاته، مدعاة الى التفكير في مشروع النقد في فكرنا وترثنا الحضاري، وقد حدد المفكر المصري حسن حنفي في نقد حضاري ثلاثي الابعاد: أولا: نقد الموروث القديم واعادة بناء علومه ومحاولة نقده تاريخيا وايديولوجيا عن طريق الكشف عن هشاشته وتكلسه دون» الانقطاع معه أو التواصل فيه او الانتقاء منه»[2].وثانيا: نقد التراث الغربي او بلغة حنفي الوافد الجديد من الغربي وتحويله هذا الاخير من مصدر للمعارف والفلسفات الى موضوع للعلم والتشريح والتفكيك والتقويم. وهذا مؤشر بارز على تأسيس «علم الاستغراب». والنقد الثالث والاخير هو نقد الواقع من أجل تخطى فكرة اننا حضارة نص وكتاب. ونقد الواقع هو نقد الاحتلال والتسلط والفقر والتجزئة والتبعية والتغريب واللامبالاة وعجز الشعوب[3]. او بعبارة جامعة لمشروع» التراث والتجديد» عند حسن حنفي، نقد القديم ونقد الجديد ونقد الواقع.

وبهذا، نتسأل: هل هذا النقد هو نقد معرفي(ابيستيمولوجي) أم هو نقد ايديولوجي؟

إن النقد الذي يمارسه الدكتور حسن حنفي في مؤلفاته الفكرية والتنظيرية هو نقد ايديولوجي، وهذا ليس معيبة أو وسم سلبي بقدر ما هو ابداع لرؤية تتطلع الى تحقيق المنظورية الأيديولوجية في سياق مشروع التراث والتجديد»، بل قلْ إن تأسيسه لليسار الاسلامي هو تأسيس غارقٌ في مدار الادلوجة واحوالها[4].لذا سوف

(1) ـ المرجع ذاته، نص22

(2) ـ المرجع ذاته،ص23

(3) ـ المرجع ذاته نص23.

ـ لم يكن هذا التصور الذي دشنه الدكتور حسن حنفي في التأليف العربي المعاصر إلا بعد نقده الجذري للواقع والفكر العربين.يقول في هذا الباب: «ومازال الواقع العربي مغطى إما من الموروث القديم أو من الوافد الجديد في الفكر او من تسلط الحكم في الواقع. ويظل هذا الغطاء قائما إن لم تبدأ حركة نقد جذري حتى ينزاح الغطاء، ويخرج العرب خارج مسرح» البالون» ومن تحت القبة السماوية، ويحدث انكسار معرفي بين الأنا والواقع، ويحدث التساؤل، بدلاً من الإجابة الجاهزة دون السؤال»،ص 23

(4) ـ لم نعمل في هذا المقال على ابراز المضمون الأيديولوجي لتيار اليسار الاسلامي وكيفية بناءها وسياق

نكتفي في هذا السياق، سياق المقال، ببيان مؤشرات حضور النقد الأيديولوجي في المقدمات النظرية من كتابه: «من العقيدة الى الثورة»، والحال ان سؤال التراث هو، في الأساس، سؤال ايديولوجي. يقول بلقزيز» ليست المعرفة هدفا في المقاربة الأيديولوجية للتراث، بل توظيفه هو الهدف حتى وإن هي لبست لبوسا «معرفيا»، بل يمكن القول إنها تحتاج الى هذا الرداء المعرفي ـ في الأغلب الأعم ـ حتى تصنع لنفسها حجة ينقاد بها ذهن المخاطب وينفك استفهامه أو مقاومته النفسية»[1]

وقبل ان نرصد مكونات هذا النقد الأيديولوجي لا ضير ان نشير الى أن د. حسن حنفي قد اسس مشروعه الفكري الضخم على نقد الخطاب السائد من حيثُ إنه تعبير عن رؤية وتصور وايديولوجية. أليس كل نقد للأيديولوجيا هو ايديولوجيا. فإذا كان الأمر هكذا، ففارق بين الأيديولوجيات في فعاليتها قوتها المحركة وطاقتها في التأويل والتفسير.

ليس من شك لدينا أن بناء أو تأسيس لا يتحقق إلا بعد ان يمر بخطوة اساس وهي بيان محدودية المطارحات الفكرية الموجودة في الفكر العربي والغربي المعاصر التي هي بدورها تنافح عن تصور معرفي او ايديولوجي او سياسي واجتماعي. من ثمة، فنقد حسن حنفي لم يأت إلا عن طريق تقويم الحصيلة في الخطاب والواقع العربين.

وبهذا، فالسائد في الفكر العربي المعاصر هو هيمنة ثلاث أطروحات او

نشأتها وتطورها. إذ يحتاج الامر الى ورقة مستقلة تنظر في السياسة والأيديولوجيا. وحسبنا الاشارة الى ان مقولتي اليمين واليسار عند حنفي يعبران بقوة فائقة على منازع الفكر وتياراته المتضاربة بين الداعي الى القديم والحالم بالجديد.يقول الرجل: «اليمين واليسار ليس موقفين بل هما «اتجاهان في التفسير» فاليسار في الفكر قد يستغله اليمين لصالحه، واليمين في الفكر قد يعيد تفسيره اليسار لصالحه أيضا»، ص 6: «اليمين واليسار في الفكر الديني»، منشورات دار علاء الدين للنشر، دمشق، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة، الطبعة 1996.

ـ يقول ايضا: «اليمين واليسار في الفكر الديني في تراثنا القديم وفي وجداننا المعاصر كما ورثناه في علم أصول الدين أو في علم التوحيد او في علم الكلام اي التسميات تشاء»،ص5: المرجع أعلاه

(1) ـ بلقزيز، عبد الاله، اسئلة الفكر العربي المعاصر، السلسلة الشهرية/المعرفة للجميع، العدد21، منشورات رمسيس الرباط/2001،ص100.

ـ يتأسس هذا التصور على اعتبار «التراث يتعين من منظور ايديولوجي بوصفه رأسمالا رمزيا قابلا للاستثمار الاجتماعي او السياسي بسبب ما يحيل به من امكانيات هائلة لتعبئة الحاضر»،ص101.

تيارات: تيار الاكتفاء الذاتي للتراث وتيار الاكتفاء الذاتي للجديد. فالطرح الأول يكرسُ معاني الاعتزاز والمفاخرة بالماضي، ماضي الاباء والاجداد مما يعكس مساوئ النفاق والعجز والنرجسية[1].وأما الطرح الثاني فيقوم على ضرورة التخلي عن التراث لأنه لا يحتوي على بواعث التنوير والتقدم مما ادى الى السقوط في قصور النظرة العلمية والتقليد والازدواجية[2].اما التيار الثالث فهو الداعي الى التوفيق بين القديم والجديد الذي يزعم أن الحل يتمثلُ في قراءة تراثنا بمذاهب غربية منقولة من شخصانية ووجودية وماركسية... وهذا هو ما يسميه د. حنفي بـالتجديد من الخارج[3]. والحل الثاني ضمن تيار التوفيقة او الانتقائية ينجلي في محاولته البحث عن الوجه المشرق في تراثنا الفلسفي من قبيل احياء العقلانية مع المعتزلة. وينتج عن هذا، أن معضلة هذه النزعة التوفيقية هي قراءة مضامين التراث قراءة تجزيئية تبريرية لا تهتجس بهاجس «تطويرها وتوسيعها حتى تكون هي روح العصر، واعطاء نظرة متكاملة للتراث[4]».

إن قارئ «من العقيدة الى الثورة» إنما يتردد في القول إن د. حسن حنفي حضور النقد الأيديولوجي او التأويل الأيديولوجي هو حاضرٌ بصورة دالة وهائلة. فالقول باسم اللّه، والقول بالتوحيد هو من أجل الدفاع عن الالوهية والاعلاء لها. الم يقم القدماء برصد الفرق بين الفرق والملل والنحل وبيان اختلاف المصلين.. فإن الامر اليوم، مع مفكرنا المصري هو بيان توحيد الفرق وتوحيد المصلين.

---

(1) ـ حنفي، حسن: «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة،2002،ص28

(2) ـ المرجع ذاته،ص29 ـ 30

(3) ـ المرجع ذاته،ص31.

(4) ـ المرجع ذاته،ص31.

من مظاهر النقد عند حسن حنفي هو انتقاده لمفهوم العقلانية في الفكر العربي الذي مازال لم يحقق المطلوب من النهضة والتنوير. يقول في هذا المعرض: «العقلانية استعملت كشعار اكثر منها كمفهوم خاصة في الفكر العربي المعاصر الذي مازال يغلب عليه الطابع الفكري العام في المنابر العامة ولم يتحول بعد الى فكر دقيق ومفاهيم محددة. مازال الخطاب الانشائي هو الغالب، وهو أحد التحديات للفكر العربي نفسه، جيلا وراء جيل»،ص26: مقال: «المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي» لحسن حنفي ضمن: «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الاولى 2005.

يقول: «...إذا كان هدف القدماء عرض اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فإن هدفنا هو الكشف عن عقيدة الأمة وكيفية استعمالها من كافة قواها الاجتماعية والسياسية ولصالح من يتم تأويلها وفهمها واستخدامها»[1]. انها دعوة الى تحرير الارض واستعادتها عن طريق توحيد طاقات المسلمين ودعوتهم الى «الارض»[2].

فلما كان علم اصول الدين او علم التوحيد يدافع عن العقيدة بالأدلة العقلانية ضدا على المخالفين للملة الحنيفة، فإن دور هذا العلم، حسب تصور حسن حنفي، قد تحول او قلْ من اللازم أن يتحول الى لخدمة «مصلحة الأمة وحرصاً على وحدتها الوطنية بعد أنْ أصبحت شيعا وفرقا في نضالها الوطني وتغييرها الاجتماعي خاصة بين انصار التراث وانصار التجديد...»[3]. وهذا يتطلب منّا البحث عن جواب معقول لسؤالين أيديولوجيين: كيف يتم نقل الامة على نحو طبيعي من الماضي الى الحاضر؟ كيف تصبح العقيدة باعثا ثوريا عند الجماهير واساسا نظريا لفهمهم للعالم؟

والحقُّ، أنّ الأمر يستلزمُ احداث انقلاب في النسق العقدي السائد اعني بدلا من الاستعانة باللّه نستعين بقدرة الإنسان «على الفهم والفعل، على النظر والعمل بالاعتماد على النصوص القديمة وتجارب العصر»[4] بل والأكثر من ذلك «اننا نريد صلاح الأمة: بتحرير اراضيها واعادة توزيع ثرواتها بالعدل والمساواة، واطلاق حرياتهم في القول والعمل والاعتقاد»[5] بدلا من الرجاء في الثواب في الجنة. فضلا عن ذلك اعتبر حسن حنفي ان مفهوم العلم اي علم العقائد والكلام في حاجة ماسة الى تغييره وتجريح بديل جديد، فلما كان علم الكلام ينظر في الصفات والذات واللّه..فإن الراهن اليوم يحتم علينا النظر اليه من خلال طفرة الانتقال من علم اللّه الى علم الإنسان[6].يقول د. حنفي في هذا المنوال: «أما اليوم

(1) ـ حنفي، حسن، من العقيدة الى الثورة، المقدمات النظرية، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الاولى 1988،ص33.

(2) ـ المرجع ذاته، نص30.

(3) ـ المرجع ذاته،ص38.

(4) ـ المرجع ذاتهنص42.

(5) ـ المرجع ذاته،ص43

(6) ـ المرجع ذاته،ص69.

فقد تغيرت مواطن الخطر ومظان الطغيان وتحولتْ من ذات الله وصفاته الى أراضي المسلمين وثروتهم، حرياتهم وهويتهم، ثقافتهم ووحدتهم»[1].وهذا يعني ان مفهوم العلم، أي الكلام، تحول من النظر في الدليل والاستدلال الى نظرية تنظر في الواقع والوجود الإنساني وايقاع تحصيل الحرية والديمقراطية والعدالة.

وبعد كل هذه الاعتبارات والاسباب نقول إن النقد الأيديولوجي يبقى راسخا في مشروع حسن حنفي في التراث والتجديد، بل فوق ذلك صار هذا الاخير يؤكد على ضرورة تأسيس الأيديولوجيا. يقول: «بل هي ايضا مهمة عملية من اجل تحقيق الأيديولوجية بالفعل كحركة في التاريخ بعد تحفيز الجماهير من خلال ثورة عقائدها»[2].من ثمة، تكون معادلة العقل في مقابل النقل معادلة فاسدة، إذ الطرف الآخر للعقل هو الواقع.

غني عن البيان، أن محاولة بناء علم أصول الدين من جديد انما سوف يبرز لنا مفهوم الأيديولوجيا[3] كتعبير عن الحاضر العربي من خلال الإشتكال: كيف بعيد بناء تراثنا؟. يقول حنفي في هذا السياق: «..تكون مسؤولة علماء أصول الدين من جيلنا في إعادة بناء العلم طبقا لمقتضيات العصر وأن تقلب نظرية الاستغناء والافتقار راسا على عقب(...) حتى يعود إلينا العقل وبالتالي نعود نحن الى العالم والى مسار التاريخ»[4].ويترتب عن هذا، أن العرب والمسلمين هم بالفعل خارج التاريخ، خارج مسار التنوير والتقدم والعقلانية مما يلزم، والحالة هاته، الاندفاع

«وإذا كان القدماء قد قاموا قدر طاقتهم وطبقا لظروفهم بجعل «الكلام» موضوعا للعلوم القديمة المرتبطة باللغة، فإننا قد نكون أقدر على جعله موضوعا للعلوم الانسانية الحديثة...»،ص56.

(1) ـ المرجع ذاته،ص61.

(2) ـ المرجع ذاته،ص74.

ـ «فتصور المتكلم القديم أن الله يتدخل في تحديد مستقبل الانسان ومصيره، في حين أنّ الانسان وتحقيق رسالته في الحياة هو الذي يحدد مستقبله وكيفية خلوده»،ص86.

(3) ـ أستعمل في هذا المقال مفهوم الأيديولوجيا بالمعنى الذي حدده العروي، في كتابه» الأيديولوجيا»، يعني الأفق الذهني الذي كان يحد فكر انسان ذلك العصر: أدلوجة العصر. الأيديولوجيا دائما يعترضها مشكل حيوي وهو: «ماهي الاسباب التي جعلت الفكر الانساني في كل أدواره يرى الاشياء طبقا لدعوه هو لا طبقا لذاتها هي(اي الاشياء)؟» ص 10 من الأيديولوجيا لعبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار بيضاء، الطبعة السادسة 1999.

(4) ـ المرجع ذاته، ص 192.

نحو اعادة وصل التراث بروح العصر والمستقبل. أليس الدفاع عن حقوق الإنسان اليوم هو دفاع عن حقوق اللّه. أليس الدفاع عن الارض والعدالة والأمة هو الطريق الاجود لتلبية حاجات العصر[1]!

وبيان ذلك ايضاً ان الانخراط في جوف العصر وربط التراث بالثورة والتجديد هو النظر في الأبعاد الثلاثية من العقل والنقل والواقع، بحيثُ يكون هذا الأخير «بمثابة مرجع» عن طريق التوسل بمنهج الشعور وهو منهج تحليل الواقع الاجتماعي واعادة بناء مكوناته.

لقد شرع د. حنفي بتأسيس رؤيته للتراث ومشروع التجديد عن طريق النظر في أزمة الفكر العربي المعاصر والتي ارجعها جّلها الى أزمة المناهج السائدة في التأليف العربي والاسلامي التي تعود بالأساس الى النزعة الخطابية. يقول: «ولما كان كلّ خطأ في الحكم ينتج اساساً عن خطأ في المنهج، وكل كشف جديد يأتي ايضا عن كشف في المنهج»[2]. بل والأكثر من ذلك تمكن المفكر المصري من تقويم ونقد صارم لمناهج المستشرقين ومحاولة بيان النعرة العلمية التي تَسم أبحاثهم ودراساتهم[3]. من ذلك فالمطلوب هو البحث عن طريق منهجية جديدة لتحصيل التجديد والتنبيه عليه.

ويبدو أنّ من الوسائل التي دافع عنها د. حنفي في مشروعه الكبير هو أولا

---

(1) ـ يتصور حسن حنفي مفهوم العقلانية باعتبارها «تلبية رغبة أو تعبير عن حاجة أو هو تخفيف من الاحساس بعقدة النقص أمام حضارة غربية عقلانية معاصرة لديها عظمة بالتفوق، والعقلانية احد مظاهرها»،ص24: مقال: «المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر» لحسن حنفي ضمن «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، سبق ذكره.

(2) ـ حنفي، حسن: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص 70

ـ «لذلك فإن اعادة طرح مسألة التفكير المنهجي فيما يتعلق بالدراسات الاسلامية يمكن بواسطته احياؤها من جديد لتجنب الأحكام الخاطئة الشائعة، ولربطها بحياة الدراسين القدماء او الجدد، مادام التراث قضية وطنية وبالتالي قضية شخصية وجماعية...»،ص70

ـ «وتظهر النزعة الخطابية في عدة مناهج هي في الحقيقة تنويعات مختلفة على الخطابة دون ان تكون مناهج محكمة ذات أصول وقواعد واهمها: التكرار او تحصيل الحاصل والتقريظ او الدفاع والجدال والمهاترات والرؤية الحدسية قصيرة المدى»،ص97.

(3) ـ يمكن للقارئ أن يرجع الى نقد حسن حنفي للمنهج التاريخي والمنهج الاسقاطي والمنهجي التحليل ومنهج الأثر والتأثر والآفات التي وقع فيها المستشرقون في تطبيقها على التراث الاسلامي العربي في جميع قطاعاته الفقهية والكلامية والاصولية واللغوية والفلسفية... صفحات 75 الى 96 من «التراث والتجديد».

محاولة تبديل منطق اللغة القديمة والتقليدية بمنطق التجديد اللغوي. يقول الرجل في هذا المعرض: «...إن تطور العلوم وانفراج أزمتها يجث باكتشاف اللفظ أو المفهوم، ومن ثم يصبح التجديد عن طريق اللغة هو بداية العلم الجديد»[1]. فانظر كيف أن تراثنا القديم مازال يعبرُ عن علومه ومعارفه وتصوراته بمصطلحات تقليدية تنتسبُ الى ذلك العصر من قبيل حديثه عن اللّه والرسول والدين والجنة والواجب والعقل المنفعل والعقل الفعال والرضا والتوكل...وما أشبه ذلك. فهل هذه اللغة قابلة لتحقيق وانجاز شرط التجديد والتحديث!؟

وهكذا، يضحي التجديد اللغوي ليس تجريح الفاظ ومعاني مقابلة لمعناي وألفاظ تقليدية، وليس التجديد اللغوي ينحصر في مضمون الفكر دون صورته... وإنما التجديد هنا هو «التعبير عن المعاني المتجددة طبقاً لمقتضيات الواقع»[2].

يتحصل عن هذا، أن «العلم هو لغة وان تأسيس العلم هو اللغة»[3]. فالخروج من مدار اللغة التقليدية وقدامتها يشترط الاستعداد للخروج من هذه اللغة من حيث هي «لغة تاريخية تعبر عن وقائع تاريخية أكثر من تعبيرها عن الفكر»[4]،وترسيخ لغة جديدة تعبر عن روح الثقافة الوطنية بألفاظ تضخ في شعور الناس بأنهم لا يحسون بالاغتراب من قبيل استعمال: الأيديولوجيا والتحرر والتقدم والجماهير والعدالة...انها رصيد نفسي عند الجماهير والتي يمكن، كما يقول حسن حنفي، أن تعبر عن ثقافة وطنية يمكن تكوينها[5].

---

(1) ـ المرجع ذاته،ص109.

(2) ـ المرجع ذاته، ص 111

ـ «ان تجديد اللغة ليس عملاً اراديا يتم والباحث على مكتبه يغير اللغة التقليدية كيف يشاء بل عمل تلقائي يتم في شعور الباحث الذي يجد نفسه غير قادر على التعبير عن المعاني الكامنة في اللغة التقليدية نظراً لثقافته الحديثة ولبيئته الثقافية الجديدة» ص110.

ـ «فالتجديد عن طريق اللغة ليس عملاً شكلا بل هو عمل يمس المضمون في اعطائه اكبر قدر ممكن من القدرة على التعبير والكشف عن كل امكانياته»،ص112.

(3) ـ المرجع،ص112.

(4) ـ فالحنفية والمالكية والشافعية والشيعة والخوارج والكندي والفارابي... تشير الى وقائع تاريخية وليس الى مفاهيم علمية.ص117.

(5) ـ المرجع ذاته،ص119

لمزيد من التفصيل في قصور اللغة التقليدية: صفحات:112 الى 119 من المرجع اعلاه.

ولعل من فواعل أو قلْ محركات لهذا التجديد اللغوي أن تكون اللغة مفتوحة تقبل التبدلُ والتغير وفق منطق العصر ومستجداته المشهودة، وأن تكون هذه اللغة عقلية بحيث تقترب من فكر الناس وفضائهم وان تكون لغة حسية ترجع الى الواقع متى اردنا تقريب المعاني والالفاظ ولغة انسانية تعبر عن أفق الإنسان من حيث هو كذلك. ف» اللغة الجدية هي الوحيدة القادرة على ايصال معاني الحضارة وأبنيتها الى خارجها. فهي الوسيلة لتجاوز حدود الذات. وبالتالي نستطيع الكشف عما نصبو إليه من الكشف عن الإنسان في تراثنا القديم، وتحقيق مطلبنا المعاصر من الدفاع عن الإنسان والحرص على حياته وكرامته»[1]

ثالثا ـ المنهج بين قراءة الانماط المثالية وتكريس ايديولوجية نفعية

ينطلق المفكر المصري حسن حنفي من قناعات فلسفية مفادُها أن القراءة هي وجهة نظر «طبقا لوضع المفسر في العالم ودوره الاجتماعي وعلى هذا تعدد القراءات»[2] وفق منطق كل قوى ومنطلقات كل مفسر أو مؤول. إذن فالنص ليس هو سبب الخلاف بقدر ما يعود ذلك الى المنظورات التي تحددها، بصورة قبلية، المواقف الاجتماعية. من ذلك شرع حنفي الى محاولة ممارسة التأويل كإيديولوجيا. والشاهد على ذلك عبارته الدالة: «أنا اقدم تفسيرا لعصري، هل مصالح الامة هي عذاب القبر وغيره، بينما تنتهك كل يوم، وفلسطين يشرد اهاليها، وتهدم منازلها، وأغنى اغنياء العالم منا وافقر الفقراء العالم فينا، وطعامنا يجئ من الخارج وشعوبنا غير مبالية وبلادنا مجزأة، في القبيلة والطائفة ونحن أمة واحدة؟»[3].

---

(1) ـ المرجع ذاته،ص131 ـ 132. للمزيد من النظر في تفاصيل مميزات اللغة الجديدة والشبهات والمخاوف التي قد تعترضها.راجع صفحات:119 الى 132.

(2) ـ الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل حوار مع حسن حنفي ضمن مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مجلة فكرية متخصصة تعني بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر، العدد التاسع عشر 1423 ـ 2002،ص104.

ـ «الذي يقوم بالتفسير هو القوى السياسية والاجتماعية، ومن ثم هي تفسير حقيقي وثابت ودائم. إن مناهج التفسير واتجاهاته تكشف عن صراع القوى الاجتماعية، هذا ما قاله اسبينوزا»،ص93

(3) ـ المرجع ذاته،ص108

ـ «لا اقول إن الانسان يحقُ له أن يفسر طبقاً للأهواء والميول والرغبات كما يشاء وانما اقول: ان التفسير ينبغي ان يكون تبعا لمصالح الامة وبالتالي هناك اتفاق الجمهور واتفاق العقلاء ومقاصد الشريعة. هذه هي الثوابت ومادامت هناك ثوابت اذن هناك حماية من الوقوع بالنسبية والشكية»،ص111.

ولننعطف ونقول هل منهج الفينومينولوجيا او تحليل الشعور الذي توسل به د. حنفي في مجمل مشروع التراث والتجديد هو مدار الهرمينوطيقا كأيديولوجيا[1]؟

فلما كان مشروع التراث والتجديد بجبهاته الثلاث: الموقف من التراث القديم والمواقف من التراث الغربي والموقف من الواقع[2] هو مشروع ينهضُ على فكرة شلايرماخر التي تقول بأن المفسر الجيد هو الذي يتوفر على بعدين بعد ذاتي وبعد موضوعي. فانظر كيف استطاع حسن حنفي من تعقل علوم التراث ومعارفهم وبنية النص وتكوينه وكيف انتقل الى تقويمه وتأويله وفق منطق التاريخ او العصر. وأكيد أن من تجلياته العملية والسياسية والأيديولوجية: اليسار الاسلامي كتعبير عن أمل المشروع وطموحاته[3]

ينجلي تحليل التجربة الشعورية في ابعاد المشروع الثلاثي: ففي علم اصول الفقه[4] يتم تعقب شعور الراوي والخابرُ واللغوي وتحليل الأحكام. كل ذلك من

---

(1) ـ لابد من الاشارة الى نقطة جوهرية وهي الفرق بين الهرمينوطيقا الدينية والهرمينوطيقا الفلسفية: فالأولى هي علوم التأويل عندما تشرح التوراة او الانجيل او الزبور اي الكتب الدينية طبعا الهرمينوطيقا الدينية تحاول ان تعرف المعاني الموضوعية لهذه النصوص. وكان هذا النص عالم مغلق مكتف بذاته، وكانه لا يوجد عالم خارجه ولا يوجد تاريخ ولا يعيش في زمان ولا مكان. والثانية لا شان لها بالتوجيهات، تعرف معنى النص باعتبار أن النص معنى مغلق ليس له مضمون بالنسبة للتوجه نحو العالم والافعال البشرية والسلوك البشري. راجع حوار مع حسن حنفي، مجلة سبق ذكرها أعلاه، ص: 97 ـ 98

(2) ـ «la compréhension est une reprise du sens aiment aux manifestations de la vie»، p42 :Resweber(Jean ـ Paul)، Qu'est ـ ce qu'interpréter :Essai sur les fondements de l'herméneutique، ED، cerf، Paris، 1988.

(3) ـ «l'herméneutique est une méthode de lecture des phénomènes humaines.Elle représente une dimension méthodologique cachée، caractéristique des sciences humaines.Quel que soit l'objet qu'elle envisage..»p14 :Ibid.

ـ إنّ معادلة القول بأنّ كلما كانت حضور الشحنة الأيديولوجية في نموذج من النماذج كلما تحصل منه فقر معرفي واضح، وكلما حفتْ الشحنة الأيديولوجية كلما كان وجود الغنى المعرفي. هي معادلة قد لا نستحب على كلّ المشاريع الفكرية. فالدليل أن مشروع حنفي هو مشروع ايديولوجي، لكن مرجعه النظري والمعرفي هائل!. راجع: مقال: الأيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام» لكمال عبد اللطيف، سبق ذكره أعلاه، ص59.

(4) ـ «في ظاهريات التأويل تم استخدام مخطط التأويل في علم اصول الفقه كنموذج لعلوم التأويل في الحضارة الاوروبية(...)اما مناهج التأويل فهي استعارة اللغة الفلسفية من الحضارة الغربية للتعبير عن مضمون علم أصول الفقه»،ص8: «ظاهريات التأويل محاولة في تفسير وجودي للعهد القديم»، الجزء الثاني، مكتبة النافذة، الطبعة الاولى،2006.

شأنه أن «الامثلة الفقهية لا تتعدى كونها مواقف انسانية خالصة تظهر في مشكلات الفرد والجماعة»[1].

أما النظر في مدار علم اصول الدين من قبيل العدل والتوحيد والصفات والذات..هي تعبير عن الانسان ووصفه. إذ «لن نفهم حقيقة القسمة الى ذات وصفات وافعال الا بالرجوع الى الذات الانساني وصفاته وافعاله»[2]. وقد يظهر تحليل الشعور في التصوف فالخوف والرجاء والحزن والصفاء والتجلي...»كلها افعال شعورية خالصة حتى يصل الصوفي في النهاية الى وحدة الذات او وحدة الشهود او وحدة الوجود وهي ايضا حالات شعورية ناتجة عن اتحاد صاحب الدعوة برسالته واتحاده بالحقيقة»[3]. بل والأكثر من هذا، ان الشعور، في نظر حنفي، هو جزء من البيئة الثقافية المعاصرة.

من المعلوم، أنّ هذه الرؤية المنهجية قد حضرت في مؤلفات الاستاذ حنفي وحسبنا الاشارة الى «من النص الى الواقع» ومن «الفناء الى البقاء». يقول: «والمنهج المتبع هو تحليل الخبرات الشعورية لمعرفة مدى صدق التجارب التي يحللها الصوفية ومدى تطابقها مع التجارب الانسانية العامة(...) وهو نفس المنهج المتبع من قبل في» من العقيدة الى الثورة» و«من النص الى الواقع» و«من النقل الى الابداع»[4]، فإذا كان الجزء الأول من الكتاب الأول يعمل على النظر في تكوين النص مما جعله اقربُ الى الشكل من المضمون بمعنى» كيفية تكوين النص باعتبارها شكلا»[5].

وبالضد من ذلك يضحي الجزء الثاني هو اقرب الى المضمون من الشكل. ويتنج

---

(1) ـ حنفي، حسن: «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة،2002،ص133

(2) ـ المرجع ذاته،ص134.

ـ «وتاريخ الفرق كله والحكم عليها بالإيمان والكفر هو وصف للعشور المثالي المتنزه ثم وتجد دلالتها إلا إذا تحولت الى مادة شعورية وإلا أذا رجعت الى اصلها في الشعور»،ص134.

(3) ـ المرجع ذاته، ص 135.

(4) ـ حنفي، حسن: «من الفناء الى البقاء، محاولة لإعادة بناء التصوف»، الجزء الأول، الوعي الموضوعي، المدار الاسلامي،2009،ص20.

(5) ـ حنفي، حسن، «من النص الى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم اصول الفقه»، الجزء الثاني، ص7

من هذا، أن مفكرنا المصري قد نظر، لا الى الصراعات والحروب والخلافات، بقدر ما سعى سعياً الى «اكتشاف التجربة الحية» بغية تحويل النص[1] الى الواقع ومن الصياغة الى المصالح العامة. يقول الرجل في هذا المضمار: «المنطق الشعوري الذي يحلل التجارب الشعورية ويحول العالم الخارجي الى قصد منسي واحالة الذات الى الموضوع في قصد متبادل»[2].وهذا ما يتجلى في تقسيماته: الوعي التاريخي والوعي النظري والوعي العملي.

بهذا كان التحليل الشعوري ليس «تطبيقا لمنهج خارجي عادة ما يوصف باسم» المنهج الظاهراتي «وسعي الى تطبيقه بل هو ما يعرّفُه القدماء باسم الكلام النفسي»[3]

بعد كلّ هذه الاعتبارات المتقدمة، لا نتزيّدُ في القولُ إن رؤية المفكر المصري المنهجية والنظرية في تحليل التجربة الشعورية في تجلياتها الفقهية والاصولية والصوفية والفلسفية إنما هو تحليل من أجل ايديولوجية تحليل الواقع او بلغة د. حنفي» التنظير المباشر للواقع وادراك روح العصر...»[4]

لعل من وسمات المفكرين الكبار هو الإبتدار الى نقد مشاريعهم الفكرية والفلسفية قبل غيرهم، لذلك يتصورُ حسن حنفي أن «النقد الذاتي سنة متبعة

---

(1) ـ هناك يدافع بعض المؤرخين من قبيل د. وجيه كوتراني عن قناعة تاريخية ـ معرفية تتجلي في وجود نظام معرفي هو خلفية انتاج النصوص والعلوم، بل هذا النظام او الابيستيمي هو الذي يقدم لنا شروط امكان تحصيل تلكم العلوم والتصورات. يقول: «..ابن خلدون يبقى ابن عصره اي ابن ثقافة ذاك العصر، الذي ورث ثقافة الحديث والفقه ذاتي المرجعيات الاسلامية والفلسفة ذات الينابيع اليونانية، والآداب المتنوعة مصادرها العالمية...»،ص83: مقال: «الأيديولوجي والمعرفي في الخطاب التاريخي العربي» لوجيه كوثراني ضمن مجلة المستقبل العربي381 تشرين الثاني 2010 منشورات مركز دراسات الوحدة العربية.

(2) ـ المرجع ذاته،ص108.

يحضر هاجس روح العصر في قول د. حسن حنفي: «بل إن المنطق أصبح جزءاً من مناهج البحث في العلوم الاجتماعية.فالظواهر الانسانية لها منطقها الخاص نظراً لطبيعتها وارتباطها بالحرية الانسانية بحدود التنبؤ بها وبالقيم الانسانية أي حدود تحويل الواقع الى فكر والشيء المادي الى قيمته»،ص108.

(3) ـ حنفي، حسن: «من الفناء الى البقاء، محاولة لإعادة بناء التصوف»، الجزء الأول، الوعي الموضوعي، المدار الاسلامي،2009،ص8 ـ 9

يعلن د حنفي في كلمة الاهداء على نوع من النقد للطرق الصوفية وكأنهم خارج العالم والتاريخ.لدى يطلبهم بالعودة الى «العالم من جديد».

(4) ـ المرجع ذاته،ص145.

في مشروع» التراث والتجديد» من أجل تطويره واكماله من الداخل في عملية خلق مستمرة أشبه بسيرة ذاتية يخلق فيها الموضوع من خلال الذات[1]. ومن بين مشاهد هذا النقد الذاتي انه أقرر بعدم التوازن بين مطلوب التراث والتجديد، واعتبار أن مشروعه هو أقربُ من العقيدة منه الى الثورة. وهذا من بين الاسباب في تصنيفه من قبل المعاصرين ضمن مدار العقيدة. إذ «لم يحدث من العقيدة الى الثورة الأثرَ المطلوب، ولم تقم الدنيا ولم تقعد، لم يحدث تحول في عقائد الناس، ولم تقع هزة في أروقة المتخصصين»[2].و ينجم عن هذا أن تحليل مرتكزات الماضي المتمثل في المعارف والعلوم والمبادئ...لم يدفع الرجل الى الخروج منه، معنى هذا، تحقيق التحرر من الماضي، بعد تعقله وفهمه وتأويله، كشرط لتحقيق الثورة.

وبهذا الاعتبار، فالنقد الفلسفي[3] والأيديولوجي[4] لمشروع» التراث والتجديد»

---

(1) ـ حنفي، حسن: «من النقل الى الابداع»، المجلد الأول النقل/ التدوين، الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى 2000،ص 7

ـ يقوم كتاب: «من النقل الى الابداع» لحسن حنفي على اساس قراءة «داخلية لتفاعل الوافد مع الموروث، ورد الوافد الى وظائفه الداخلية بصرف النظر عن مصدره الخارجي وشده الى الموروث بدلاً من شد الموروث إليه»،ص35.

(2) ـ المرجع ذاته،ص14.

(3) ـ تناول علي حرب في مقاله: «حسن حنفي مشروع فكري مثلث الجبهات» ضمن كتابه: «نقد النص، الجزء الأول،1993، نقدا فلسفيا لتصورات المفكر المصري حنفي. ويمكن اختزال العبارة بالقول إن علي حرب اعتبر ان حنفي ينشر أوهاما في الفكر العربي من قبيل: وهم التأسيس ووهم التحرر. راجع تفاصيل المقال من 28 الى58.

(4) ـ يتناول نصر حامد أبوزيد اعمال حسن حنفي بنقد ايديولوجي مغلف برؤية لغوية وهرمينويطقية وسمانطقية لذا ميز بين الدلالة والمغزى وهو تمييز يقينا من تمييع الحدود بين الماضي والحاضر. كما تصور نصر ان التوفيقية هو جزء اصيل من بينية اليسار الاسلامي فهو لا يدخل في معارك سياسية مع الفاعلين الآخرين بقدر ما يروم تحقيق الوحدة ولمّ الشتات!

ـ يكشف نصر ان حسن حنفي يوظف البناء الشعوري لا التاريخي في قراءة القديم والتراث والعقيدة من حيث إنها جميعها تؤكد على قناعة فصل الفكر عن الواقع، واعتبار المفكرين هم حوامل للفكر فقط. من ثمة، أخفق مشروع اليسار الاسلامي لانه يوفق بين الاطراف، ويجعل الحاضر خاضعا للماضي وفي أسره. ثم تجاهل السياق التاريخي والاجتماعي في التعامل مع التراث. لمزيد من التفاصيل: نقد الخطاب اليدني، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1994: راجع الفصل الثاني: «التراث بين التأويل والتلوين قراءة في مشروع اليسار الاسلامي».

لحسن حنفي لم يخلو من خلفيات حضور خلفية القارئ الناقد المذهبية والمعرفية والسياسية. ومن المفيد القول إننا حينما نقرأ نصا من النصوص، فإننا نقرأه بغيةَ بيان الاختلاف والتمايز لا التماهي الى حد التطابق. ألم يقلْ حنفي بأن الهوية وإن كانت موضوعا ميتافيزيقيا، «فإنها مشكلة نفسية وتجربة شعورية، فالإنسان قد يتطابق مع نفسه أو ينحرف عنها في غيرها»[1].

من ذلك كانت قراءة نصر حامد أبوزيد لنصوص وأعمال د. حسن حنفي مختلفة عن قراءة علي حرب. فالأول له مشروع فكري ـ ايديولوجي يستثمر لغة المواقع والمواقف والصراع...،فالثاني لا يبحث عن القواعد والمبادئ، ولا يراهنُ على الأصول...بقدر ما يفككها ويخترقها بتساؤلاته الفائقة واشكالاته الهائلة.

لا جدل أن تلقي افكار حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد فيما بينهما هو تلقي ايديولوجي أكثر منه معرفي. والشاهد على ذلك اعتبار مفكرونا المحتفى به أن مفهوم النص لنصر حامد هو تطوير لمشروع التراث والتجديد، بل والأكثر من ذلك اعترف حنفي بأنه يمثل أحد مراحله المتقدمة[2]. بيد أن هذا لا يمنع من حصول التضاد الأيديولوجي، فالتضاد يدلُ غياب أو تغيب أحد الطرفين المتصارعين، من قبيل اعتبار ان مفهوم النص هو الأصلي وعلوم القرآن هو الفرعي. مما أدى باختيار الباحث، أبوزيد، من علوم القرآن ما يتفق مع مفهومه.

وهكذا فإن من بين الاسئلة الحرجة هي: هل يمكن فصل الوعي العلمي بإنتاج النصوص عن التوجه الأيديولوجي عند استعمالها؟[3]، الجواب بالنفي، إذ من المحال أن نفصل فصلا حاسما لاسيما وأن الواقع الأيديولوجي، كما يقول حسن حنفي، يفرض نفسه في إصدار الأحكام[4] حتى صار الأيديولوجي هو الذي يجمع بين النظر والعمل، بين العلم والوطن[5].فأنظر ايضا كيف ينتقد حنفي نصر في معرض تمييز

(1) ـ حنفي، حسن: «الهوية»، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الاولى 2012،ص 11.

(2) ـ حنفي، حسن: «حوار الاجيال»، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،1998،ص 409.

(3) ـ المرجع ذاته،ص430.

(4) ـ المرجع ذاته،ص430

ـ يقول حسن حنفي: «أن مفهوم النص في النهاية، بالرغم من هذه المحاولة المتعثرة للقراءة يمثلُ فتحاً جديداً في الدراسات الاسلامية التراثية والادبية»،ص432.

(5) ـ المرجع ذاته،ص475.

هذا الاخير بين التأويل كشرح والقراءة كإبداع بالإقرار أن هذا التمييز الاكاديمي يفقد» دلالاتها في الشارع ومع الناس حين تهب العواصف وتندلع النيران»[1]. ويردف كذلك: «فما العيب أن يكون اليسار الاسلامي[2] تأويلًا أيديولوجيا نفعيا للتراث والدين؟(...)اليسار الاسلامي من يفسر التراث لصالح العصر...»[3].

كما يرد حنفي على نقد قراءة نصر حامد أبوزيد في وسم مشروع «التراث والتجديد» بوسمة التوفيقية والانتقائية على اعتبار أن غايته هو تحليل الحاضر ومكوناته وترسبات الماضي فيه. كل ذلك من شأنه أن يجعل بناء الماضي يضحي بمدى تلبية لحاجات العصر واعادة فهم التاريخ عن طريق الشعور[4].

يتحصل مما تقدم أن مفهوم الأيديولوجيا يظل حاضر في مستوياته المختلفة والمتباينة بل إنها المفتاح والمدخل قراءة النصوص والعلوم والتراث عامة. يقول حنفي في هذا المعرض: «وكل من يدعي التخلي عن الأيديولوجي يكون ايديولوجيا ايجابيا وسلبا. الأيديولوجي عكس المعرفي وهي تفرقة يصعب اقامتها بالفعل. فالرؤية المعرفية ايديولوجيا والأيديولوجيا رؤية معرفية»[5].

من جميع ما تقدم، نقول، بدون تزيّدٍ في الحكمُ، أو المبالغة فيه، بأن مشروع» التراث والتجديد» للمفكر المصري حسن حنفي هو مشروع من الصعوبة والعسر والوعورة الاحاطة به، وذلك لأن الرجلَ هو مسار فكري متنوع المشارب من ترجمات ودراسات ومؤلفات...من هنا مرمى مقالنا هو تسليطُ الضوء على نقطة أو مدخل من المداخل الممكنة في قراءة مثلث الجبهات المتمثلة في حضور المعرفي والأيديولوجي. فالأيديولوجيا التي ينافح عنها حسن حنفي هي ذات استعمالات

(1) ـ المرجع ذاته،ص480.

ـ «اليسار الاسلامي هو المنبر الحزبي الذي يعبر من خلال التراث والتجديد عن ممارسة السياسة من أجل حشد الجماهير»،ص476

(2) ـ لمزيد من التفاصيل حول منهج اليسار الاسلامي والتفسيرات التي وضعها حسن حنفي وطبقها. انظر مقال: «هرمينيوطيقا النص القرآني في منظور اليسار الإسلامي، حسن حنفي أنموذجاً» الشريف طوطاو، منشور بموقع مؤمنون بلا حدود الالكتروني.

(3) ـ حنفي، حسن: «حوار الاجيال»، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،1998،ص481.

(4) ـ «التراث والتجديد اعادة بناء وليس اعادة طلاء، بدأ بالسبق الاشعري لأنه هو الثقافة الغالبة والموروث المتواصل والمتراكم في الوعي الحاضر»،ص488.

(5) ـ المرجع ذاته،ص491.

الثلاثة: أولا: الأيديولوجيا من حيثُ هي أدلوجة العصر. وثانيا: الأيديولوجيا كرؤية للكون والانسان، وثالثا وأخيراً الأيديولوجيا كمجال للصراع السياسي والاجتماعي والمذهبي.

بهذا جاءت الأيديولوجيا في مؤلفات حنفي وأعمالها تحضر من أجل تحويل النص الى الواقع، وتحويل العقيدة الى الثورة، والانتقال من النقل الى الابداع.. وهذا يعني ربط الافكار بوظائفها المعرفية والأيديولوجية. وفوق ذلك فقد أقر أن دراسته للتصوف ونظامه الفكري والمعرفي كمقاومة. يقول: «وإذا كان التصوف قد نشأ نشأة داخلية كحركة مقاومة سلسلة لمظاهر البذح والترف والتكالب على الدنيا والصراع على السلطة والاقتتال عليها، فإنه قد يعود اليوم في ظروف جديدة، مرحلة تاريخية مغايرة. فالمقاومة ليست ميؤوسا منها في فلسطين والعراق(...) ومن ثم تتغير المقاومات والأحوال من الصبر والتوكل والرضا والصناعة والتسليم

والخوف والخشية والفقد الى مقامات وأحوال احرى من مقاومة وتمرد وغضب وثورة واعتراض ونفي واحتجاج. وهذا هو القصد من الفناء الى البقاء»[1].فانظر أيضاً كيف أن ايديولوجيا المقاومة، تحرير الانسان والارض، تتجسد في اختبار حسن حنفي لفشته[2] كفيلسوف المقاومة. إذ» مازال فشته يمثل بالنسبة لي الفيلسوف الأمثل في الوطن المحتل ومازالتْ عباراته تصدع في نفسي» الأنا تضع نفسها حيث تقاوم»[3]. لذلك لابد من استحضار رؤية حسن حنفي لمشروعه الضخم» التراث والتجديد» المنجليّة في تمييزه بين ثلاثة[4] مستويات: المستوى العلمي والمستوى الثقافي

---

(1) ـ حنفي، حسن: «من البقاء الى الفناء» الجزء الثاني، الوعي الذاتي، المدار الاسلامي ـ بيروت، الطبعة الاولى،2009،ص972

ـ «ظل القدماء في النصوص والمطلوب التحويل من النص الى الواقع، ومن الصياغة الى المصالح العامة»،ص11: «من النص الى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم اصول الفقه»، الجزء الثاني.

(2) ـ Bernard(Bourgeois)، philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx، Puf : Fichte et les droits de l'homme، pp49 71 ـ.

(3) ـ حنفي، حسن: «فشته فيلسوف المقاومة»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2002،ص5.

(4) ـ حنفي، حسن: «حنفي، حسن: «حوار الاجيال»، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،1998،ص476 ـ 477.

ـ المستوى العلمي: التراث والتجديد1980،من العقيدة الى الثورة1988...المستوى الثقافي: في فكرنا المعاصر1976،وفي الفكر الغربي 1977

والمستوى الشعبي: الدين والثورة في مصر 1952 ـ 1981، حوار المشرق والمغرب 1990

والمستوى الشعبي.و يتحقق من ذلك أن الأحكام المسبقة [1] والذاتية هي جزء أساس ومحرك لمشروع التراث والتجديد للمفكر المصري حسن حنفي.

والحقُ، أنَّ الكلام في جدل الأيديولوجي والمعرفي لدى مشروع حسن حنفي في مجمله إنما هو حديث عن مفهوم الأيديولوجيا[2] ذاتها التي ليس من السهولة واليسر تقريبها بكلمة أو حكم قيمة أو مشهد من مشاهد نصوصه وتصوراته، بل والأكثر من ذلك، ومن قبلُ ومن بعدُ، فالأيديولوجيا هي مركب نظري ومعرفي وحمولة اجتماعية وتراكم المعان وأنساق سياسية ومذاهب وخيارات...كل ذلك مرصعٌ بمقومات التحليل الأيديولوجي الذاتية من قبيل: التبرير والادراك والطلب والعرض والفعالية...في معرض مجتمع يروم التغيير أو الى مجتمع يرتد الى الماضي من أجل الماضي. وبالتالي، يبقى التساؤل مطروحاً علينا جميعا: هل الأيديولوجيا، كتزييف للواقع أو كتشكيل للوعي الاجتماعي أو رؤيا للعالم، مازالتْ الحل والاشكال في الوقت ذاته؟!

مسرد الاحالات والهوامش

بلقزيز، عبد الإله، أسئلة الفكر العربي المعاصر، السلسلة الشهرية/المعرفة للجميع، العدد21، منشورات رمسيس الرباط/2001

الجابري، محمد عابد.نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة الخامسة 1986

الجابري، محمد عابد. الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، الطبعة الاولى 1982.

الجابري، محمد عابد: المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد»، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1995

حرب، علي، مقال: حسن حنفي: مشروع فكري مثلث الجبهات ضمن كتاب: «نقد النص، الجزء الأول، الناشر المركز الثقافي العربي،1993

حنفي، حسن. مقال: هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟ ضمن فلسفة

(1) Les préjugés en tant que condition de la compréhension : Hans ـ Georg Gadamer، Vérité et méthode.les grandes lignes d'une herméneutique philosophie، Ed، seuil، Paris، 1976.

(2) ـ Baechler (Jean)، qu'est ـ ce que l'idéologie ?، Gallimard، Paris، 1976..

النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، منشورات مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الاولى 2005،

حنفي، حسن. من النقل الى الابداع، المجلد الأول النقل/ التدوين، الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى 2000

حنفي، حسن. اليمين واليسار في الفكر الديني، منشورات دار علاء الدين للنشر، دمشق، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة، الطبعة 1996.

حنفي، حسن.ظاهريات التأويل محاولة في تفسير وجودي للعهد القديم، الجزء الثاني، مكتبة النافذة، الطبعة الاولى،2006.

حنفي، حسن. التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة،2002.

حنفي، حسن. الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الاولى 2012

حنفي، حسن. حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،1998

حنفي، حسن. فشته فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2002

حنفي، حسن. مقال: حسن حنفي رهان الفلسفة في الوطن العربي والموقف الحضاري ضمن رهانات الفلسفة العربية المعاصرة»، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 165،الطبعة الأولى 2010

حنفي، حسن. من البقاء الى الفناء، الجزء الثاني، الوعي الذاتي، المدار الاسلامي ـ بيروت، الطبعة الاولى،2009

حنفي، حسن. من الفناء الى البقاء، محاولة لإعادة بناء التصوف، الجزء الأول، الوعي الموضوعي، المدار الاسلامي،2009

حنفي، حسن. الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل حوار مع حسن حنفي ضمن مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مجلة فكرية متخصصة تعني بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر، العدد التاسع عشر 1423 ـ 2002

حنفي، حسن. من العقيدة الى الثورة، المقدمات النظرية، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الاولى 1988

حنفي، حسن، مقال: المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي ضمن: «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

حنفي، حسن. من النص الى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم اصول الفقه، الجزء الثاني.

سعيد بنسعيد العلوي. الأيديولوجيا والحداثة، قراءات في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار بيضاء، الطبعة الأولى1987.

الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الاولى 2010.

عبد اللطيف، كمال. مقال: الأيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام، منشور ضمن مجلة المستقبل العربي381 تشرين الثاني 2010 بيروت.

الحداد،محمد. حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي» لمحمد الحداد، منشورات دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 2002.

كوثراني، وجيه. مقال: الأيديولوجي والمعرفي في الخطاب التاريخي العربي منشور ضمن مجلة المستقبل العربي381 تشرين الثاني 2010: مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت.

طوطاو، الشريف، مقال: هريمينيوطيقا النص القرآني في منظور اليسار الاسلامي(حسن حنفي أنموذجاً) منشور بموقع مؤمنون بلا حدود الالكتروني.

العروي، عبد الله: الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار بيضاء، الطبعة السادسة 1999

ولد باه، السيد: أعلام الفكر العربي مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة:،منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2010.

- Bernard(Bourgeois)، philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx، Puf : Fichte et les droits de l'homme

- Hans - Georg Ga damer، Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophie، Ed، seuil، Paris، 1976.

- Resweber (Jean - Paul)، Qu'est - ce qu'interpréter :Essai sur les fondements de l'herméneutique، ED، cerf، Paris، 1988

Baechler (Jean)، qu'est - ce que l'idéologie ?، Gallimard، Paris، 1976

تلازمات الدين والمعرفة والسياسة:

دراسة في منجز محمد باقر الصدر[1] من النقد إلى التأسيس

د. علي عبود المحمداوي

استاذ الفلسفة السياسية

المساعد في جامعة بغداد

تجربة فلسفتنا ونتيجة الأسس المنطقية.

ـ مدى الإبداع والتجديد:

لا يخفى على من اطلع على فكر محمد باقر الصدر ولاسيما الفلسفي منه، من أن يلمح مدى الإبداع في مقارباته ورؤاه في هذا المجال، ويكمن الإبداع لدى الصدر في انه كسر الجمود والتقولب الذي كانت تعاني منه الفلسفة الإسلامية بحالتها التوفيقية والتي كانت المشروع السائد بل والمقدم على انه مشروع للمستقبل أيضاً، الا انه قد حصل تغير وحدثت انعطافة مع محمد باقر الصدر في نقد المنهج التوفيقي بين الفلسفة والدين، ونقد محاولة إضفاء المسحة العقلية على المطلق الديني والذي كان المنهج الوحيد ان لم نبالغ للمفكرين الإسلاميين او الفلاسفة المسلمين، أما مع الصدر فقد أصبح المنهج يتخذ النقد أداة له، وذلك النقد حصل

(1) محمد باقر الصدر(1935 ـ 1980): المعروف بالشهيد الصدر الأول، مفكر وفيلسوف إسلامي ومرجع ديني عراقي، ألف في مختلف الحقول والمجالات، الفلسفة والمنطق والأصول والفقه، أما فيما يتعلق بدراسته وتعليمه فانه عندما بلغ الصدر الحادي والعشرين من عمره، له كتب مهمة مثل: فلسفتنا، واقتصادنا، والمعالم الجديدة للأصول، ودروس في علم الأصول، والاسس المنطقية للاستقراء، والإسلام يقود الحياة، وكتب وبحوث أخرى. لاتفي هذه الاسطر حق التعريف به، لكنني امل ان يكون المتن معرفاً جيداً بفكره.

على مشروعيته من خلال طروحات الصدر في قبال المنتج على الساحة الفكرية الغربية، ومن ذلك كان لابد ان يستخدم المنهج ذاته في التعامل مع المفاهيم والرؤى والأفكار التي أسهم الغرب في صياغتها وبلورتها، «ويرجع الفضل الى الصدر في طرحه لمشكلة العلاقة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي طرحاً علمياً وفلسفياً بعيداً عن العاطفة العفوية والانفعال أو التبعية والتقليد»[1]، أما ماهي أهم ملامح المنهج النقدي لدى الصدر فيمكننا أن نوضحها من خلال رؤيته الفاحصة والناقدة للمدرستين الغربية والإسلامية التقليدية في المجال الفلسفي.

ملامح الفلسفة النقدية لدى الصدر:

حاول الصدر، أن يوجه نقده للنزعة التوفيقية في الفلسفة الإسلامية وللتمركز الغربي حول العقل وإضفاء مسحة المطلق من خارج العقل الى العقل في الصراع مع الدين، لأنه يمتلك او يتعامل مع المطلق، الا انه بهذا قد انتقل من مطلق الغيب او الميتافيزيقا الى مطلق العقل والذي ان نظرنا إليه بعين ناقدة سنجده يمارس ويقع بالإشكالية نفسها وهي عدم الخروج عن مفهوم وفكرة المطلق التي تحكم الذهن البشري.[2]

وفي واقع الأمر ان الفلسفة الإسلامية كانت بحاجة الى هذا الفحص الجاد، الذي أحدثه محمد باقر الصدر، وما قدمه من نقد وتحليل للفلسفة الغربية (عموماً) والتي سماها بالفلسفة المادية بمجموعها والتي تقابل عنده الفلسفة الروحية او فلسفة الإنسان بحقيقته الداخلية لا بماديته الخارجية فقط [3]، كان لكل ذلك الأثر الكبير في تنشئة وخلق مذهب ومدرسة نقدية جديدة لم تقبل التراث الإسلامي بما هو من تفضيل للفقه على الفلسفة ولاسيما بعد ابن رشد والقطيعة مع الفلسفة الى الفترة المعاصرة، كما انها لم تقبل الحداثة الغربية بما جاءت به من نفي للتراث والدين من جانب ومن مركزية للعقل ومحورية له دعته الى التسلط على عرش كل

(1) محمد عبد اللاوي: فلسفة الصدر، مؤسسة دار الإسلام،لندن، الطبعة الأولى،1999، ص 11.

(2) المرجع السابق، ص 10 ـ 20.

(3) محمد باقر الصدر: فلسفتنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم ـ إيران، 1424 هـ ص 60 ـ 61.

المعايير والمقاييس لصياغة كل القيم والمبادئ والمنهجيات والتي أيضا عرفت عن نفسها بأنها العلمنة المتضمنة كل ما سبق، لكن تساؤلنا هو أين نضع الصدر من الاتجاهين؟ الجواب ان الصدر حاول إخراج المشكلة من هذه الثنائية المحمومة التراث والحداثة في قراءة التاريخ، وذلك من خلال رفض المقابلة التاريخية بينهما على أنهما منهجين او مسارين مقابلين لبعضهما بل ان هنالك ـ حسب الصدر ـ علاقة وسنناً حاكمة لحركة تاريخ الأمم من الماضي الى الحاضر (من التراث الى الحداثة) وان هنالك تفاعلا مستمرا لأنه ينطلق من قاعدة ان الإسلام يصلح لكل زمان ومكان.[1]

و ما يؤخذ على هذه الوسطية والتي حاول الصدر جمعها في الإسلام من خلال التفاعل بين التراث والحداثة، انها لا تجد لها أثراً ملموساً في الواقع، لأن الواقع هو السبات في التراث من جانب، والقطيعة معه من جانب آخر يساوي الحداثة، ولا مندوحة الى غير ذلك إلا أنَّ تحديث التراث او تراثية الحداثة او ما نشاء فلنسمه، لم نجد لها ما يدعمها في الواقع الاجتماعي، لكن هذا لا يمنع من إيجاد رأي ثالث ومغاير يعد نوعا من ضروب الإبداع ولو نظرياً، ولاسيما اذا وجدنا الصدر يقول ان النظام الإسلامي هو وجود فكري خالص وان كان قد وجد له انعكاس نسبي ومعين في فترة تاريخية محددة (النبوة وجزء من الخلافة) الا أنَّه لم يجد ذلك الواقع المنظر له في مصادر العقيدة والتشريع الإسلامية (القرآن والسنة و..).[2] وهذا يجعلنا نعري زيف قدسية التراث الديني، بل ويجعلنا ننصبه على طاولة النقد والمراجعة، وكذلك يشير نص الصدر الى امكانيات لاتزال مخبأة في طيات التجارب قد يؤذن لها النجاح في يومٍ ما. والمهم من ذلك كله ان فكرة الجمع بين التراث والحداثة او الفصل بينهما هي من الموضوعات التي أجاد الصدر التعامل معها ومن الممكن ان تجد لها واقعا في المستقبل لأنها تمثل اليوم حاجة ماسة لتعاملنا مع التراث وتطلعنا نحو الحداثة.

ولم يكن الصدر «يمارس النقد لأجل النقد، انه لم يكن يهدم ماهو كائن لمجرد الرغبة في التخلص منه، إنما كان نقده هادفاً وبناءً، فأما هدفه فقد كان دائماً

(1) فلسفة الصدر، مرجع سابق، ص108.

(2) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص 21.

تطوير ماهو كائن إما بالإضافة إليه او باستبداله بما هو أفضل منه،... لكي يبني مكانه ما ينبغي ان يكون من الصرح الثقافي... ومواكبة المستجدات والمتغيرات وهذه الميزة بالذات هي التي جعلت النقد عند السيد الشهيد عملية إبداعية... تستفيد مما هو كائن لتتجاوز سلبياته الى ماهو أفضل».[1] وبذلك فالنقد عند الصدر الذي واكب مسيرة تعامله مع الموضوعات الإسلامية والغربية، والتي سعى من خلال تفحصها الى إعادة تشكيل رؤى وأفكار ومذهب، يدعو الى العقلانية الدينية النقدية وذلك من خلال قراءته للتاريخ والوعي به لصياغة رؤية اجتماعية سياسية إسلامية وعليه يرى اللاوي وحسب الصدر ان»غياب النقد وغياب الوعي التاريخي يشكلان عائقاً أمام ظهور المذهب الاجتماعي السياسي الإسلامي».[2]، ولذلك نجد ان الموقف من التراث هو بالتالي موقف من استحالة او امكان قيام مشروع تاريخي واجتماعي اسلامي.

الصدر والمنطق الذاتي = المنهج الذاتي:

في مشروع الاسس المنطقية للاستقراء.

يبدأ الصدر مناقشته لموضوع المنهج والمنطق في كتابه الاسس المنطقية للاستقراء، وتلك المناقشة يمكن تحديد بدايتها مع تحديد الصدر لمشكلة الاستقراء ويقينية نتائجه. فقد لخص محمد باقر الصدر المشاكل التي تعتري المنهج الاستقرائي بثلاثة اعتراضات هي:

يجب على الدليل الاستقرائي أن يثبت إن لكل ظاهرة طبيعية سبباً (السببية العامة) إذ بدون إثبات ذلك يصبح من المحتمل أن يكون وجود التمدد في الحديد مثلاً غير مرتبط بأي سبب وإنما هو وجود تلقائي؛ وإذا جاز أن يكون تلقائياً بدون سبب فليس من الضروري أن يتكرر إذا حدثت الحرارة مرة أخرى في الحديد.

إذا أتيح للدليل الاستقرائي أن يثبت أن لكل ظاهرة طبيعية سبباً (أي يثبت السببية العامة) فهذا يعني إن تمدد الحديد كما في المثال السابق الذي شوهد

---

(1) نعمة الله الموالي: دراسات في فكر الشهيد الصدر، نشر احقاف - إيران، الطبعة الأولى، 1425هـ ص 148.

(2) فلسفة الصدر، مصدر سابق، ص 114.

خلال التجربة مرتبط بسبب معين ولكن لا يكفي ذلك لإثبات إن سبب التمدد هو الحرارة التي اقترنت بهذا التمدد في كل التجارب ولا يصلح مجرد الاقتران بين التمدد والحرارة في التجربة برهاناً على السببية بينهما، لأن الاقتران بينهما كما يمكن أن يكون نتيجة السببية كذلك يمكن أن يكون مجرد صدفة؛ ويكون التمدد مرتبط بسبب آخر اتفق وجوده في اللحظة نفسها التي وجدت فيها الحرارة في الحديد (السببية الخاصة).

إذا أتيح للدليل الاستقرائي أن يثبت السببية العامة في الطبيعة وان يبرهن على ان الحرارة هي سبب التمدد في الحديد مثلاً في الحالات التي شملها الاستقراء فيجب عليه أن يثبت أنَّ هذا السبب سوف يظل في المستقبل في كل الحالات التي لم تشملها التجربة فعلاً وسبب لتلك الظاهرة اذ بدون إثبات ذلك لايمكن ان نصل الى تعميم شامل[1].

وبناءً على ما سبق يتضح ان ذلك الأثر العلمي الأكبر على انتقاد يقينية أو صدق النتائج الاستقرائية، وتعميم تلك النتائج الجزئية لقوانين عامة، حيث ان ذلك الأثر العلمي تمثل بالنظرية النسبية وما أدت إليه من نتائج وكشوفات نظرية الكم، وكل ذلك جعل القول بالحتمية والسببية وكذلك «اطراد الحوادث مواضيع فيها نظر وفي بعض الأحيان تهدم على الاسس العلمية الجديدة»[2].

حلول مشاكل الاستقراء:

هل استطاع الفلاسفة أو العلماء أن يقدموا حلاً مشكلة الاستقراء المتمثلة بالنقاط السابقة الذكر؟

الحقيقة إنَّه لم يتم التوصل الى حلول بقدر ما كانت مسوغات، أو مغايرة في المنهج، إذ إنَّ كل ما حصل بعدها هو أما تسويغ لنتائج الاستقراء مع الابتعاد عن صفة الاستقراء التقليدي في اليقينية وفي النتائج والتعميم، أو بالالتجاء إلى المنهج

(1) محمد باقر الصدر: الاسس المنطقية للاستقراء، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم ـ إيران، 1424 هـ ص42 ـ 43.

(2) راجع؛ د. افراح لطفي عبد الله، تحولات السببية، ـ دراسة في فلسفة العلم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الأولى، 2006، ص78 ـ 88

الاستنباطي كبديل وذلك دليل على اليأس من معالجة تلك المشاكل التي أثيرت على الاستقراء. ويمكن تفصيل ذلك بالاتي:

أ ـ ترك الاستقراء كمنهج (الاستنباط بديلاً).

كان ابرز مثال على هذا الانعطاف هو كارل بوبر؛ إذ كان بوبر قد ثار على مسألة التحقق ومبدأه عند الوضعية إذ يرى ان» ما فات أصحاب الاستقراء بتمييزهم بين القضايا التي لها معنى كونها تنتمي الى الخبرة وبين القضايا الخالية من المعنى كونها لا تنتمي إلى الخبرة، إن ما فات هؤلاء حسب بوبر هو ان القضايا العلمية التي طرحها اينشتاين كانت القمة في التطور الفيزيائي على الرغم من عدم إمكانية ردها إلى قضايا الخبرة الأولية»[1] فانتهج بوبر منهجاً مغايراً هو منهج الاستنباط وكما قلنا أقامه على قابلية التكذيب لا التحقق.

ب ـ بداية التفسير الاحتمالي لنتائج الاستقراء.

إن القول بالاحتمال لاينم عن عدم معرفة أو جهل، بل انه يتم عن طلب الدقة المتوخاة في البحوث العلمية، وتعود مسألة التنظيم للاحتمال كنظرية لقبول نتائج الاستقراء للاتجاه الوضعي حيث انها تعترف بوجود مشكلة للاستقراء وما حلولها الا لتخفيف ذلك العبء المتولد من المشكلة وليس علاجها نهائياً أو القضاء عليها، وكذلك رفضت الوضعية المنطقية كل ماله صلة بالتعميم واليقين ضمن المنهج الاستقرائي فكان القول بالاحتمالية كنتائج فنسبة الاحتمال عموما هو ما يحدد قبول النتائج الاستقرائية الاول.[2].

نظرية الصدر في الاحتمال (العلم الإجمالي):

قدم محمد باقر الصدر نظريته في الاحتمالات تحت عنوان نظرية العلم الإجمالي ويريد بها العلم بشيء غير محدد تحديدا كاملاً.

---

(1) د.افراح لطفي: محاضرات في فلسفة العلم، (مخطوط) المرحلة الرابعة، جامعة بغداد ـ كلية الآداب ـ قسم الفلسفة، ص17.

(2) المصدر السابق والصفحة.

تعريف العلم الإجمالي:

بعد ان يُشكل الصدر على تعريف الاحتمال بأنه تلك الترجيحات المنطقية أو تلك التكرارات فقط ونسبتها للحدوث أو العدم، فأنه يقرر تعريفاً آخراً للاحتمال فيقول: «إن العلم أي علم له معلوم والمعلوم قد يكون مشخصاً محدداً كما إذا علمت بأن الشمس طالعة أو ان فلاناً من أصدقائك يطرق الباب ويعتبر العلم في هذه الحالة علماً تفصيليا ومرتبطاً بشيءٍ واحدٍ، ارتباط العلم بالمعلوم وليس في كيان العلم التفصيلي أي مجال للشك والاحتمال لان ذلك الشيء المحدد والمعلوم الذي يرتبط به العلم بوصفه معلوماً لا يقبل الاحتمال... وقد يكون المعلوم غير محدد ولا مشخص كما إذا علمت بأن احد أصدقائك الثلاثة بدون تعيين سوف يزورك ويعتبر العلم في هذه الحالة علماً إجمالياً».[1]

وهذا العلم، بحسب رأيه، ينقسم على قسمين:

أحدهما يقوم على أساس التشابه أو الاشتباه كعلمنا بفقدان كتاب ما لا على التعيين، أو علمنا بأن احد طلاب الصف غائب من دون ان نعلم بوجه التحديد من هو الغائب بالذات.

والآخر يقوم على أساس التمانع أو التنافي العقلي كعلمنا بأن تلك الكتابة ليست سوداء ولا زرقاء في الوقت نفسه، وكعلمنا بأن وقوع قطعة الزهر على الارض لا يظهر لنا الجهة العليا.

أما العلم الإجمالي الاول فلاشك ان أطرافه ليست متنافية بمعنى انه من الممكن ان يجتمع اثنان منهما على الأقل فمثلاً: لو اخبرنا شخص ما بولادة مولود لا نعرف عدده ولاجنسه سوى انه لا يزيد على اثنين لا واحد لكن رغم ذلك فأن من الممكن تحويل هذا العلم إلى علم إجمالي متنافي الأطراف وذلك بتشكيل أطراف محتملة أو ممكنة اللاتي:

- احتمال ان يكون المولود عبارة عن ذكر واحد.
- احتمال ان يكون المولود عبارة عن بنت واحدة.

(1) محمد باقر الصدر: الاسس المنطقية للاستقراء، ص 229.

- احتمال ان يكون المولود عبارة عن ذكر وبنت.
- احتمال ان يكون المولود عبارة عن ذكرين.
- احتمال أن يكون المولود عبارة عن بنتين.
- وعليه يستخلص الصدر النقاط الأربعة الآتية:
- ان العلم الإجمالي هو علم كلي غير محدد.

ان كل طرق من مجموعة الأطراف يحتمل ان يمثل معلوم الإجمالي غير المحدد.

ان عدد هذه الأطراف تطابقه مجموعة الاحتمالات الممكنة، وذلك يجعل كل طرف يقبل احتملاً له يمثل معلوم العلم الإجمالي.

يستحيل على مجموعة الأطراف أن تجتمع مع بعض، وإن قيمة مجموعة احتمالاتها لابد أن تساوي العلم أو اليقين، لا أكبر منه ولا أصغر فكل احتمال هو جزء من العلم.[1]

ومن خلال ما سبق وضع الصدر تحديدين مختلفين للاحتمال هما:

الاول: الاحتمال الذي يمكن تحديد قيمته هو دائماً عضوٌ في مجموعة الاحتمال التي تتمثل في علم من العلوم الإجمالية وقيمته دائماً تساوي ناتج قسمة الرقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثل في ذلك العلم الإجمالي.

لو تصورنا ان مجموعة أطراف العلم الإجمالي تشمل على مراكز، بحيث ان كل عضو من هذه الأطراف يمثل مركزاً من هذه المراكز، ولمعرفة قيمة احتمال ان يكون المولود ذكراً واحداً على الأقل فسنلاحظ هناك ثلاثة مراكز لصالح هذا الاحتمال، إذ إما ان يكون المولود ذكراً مجرداً أو ذكرين أو ذكراً وبنتاً فهذه ثلاثة مراكز في مجموعة الأطراف الخمسة مما يعني ان قيمة الاحتمال تصبح 3/5.

اعتراضات على التعريفين:

طرحت بعض الاعتراضات على التعريفين بصورة مشاكل بحاجة إلى حلول وهي:

---

(1) يحيى محمد: الاستقراء والمنطق الذاتي ـ دراسة تحليلية شاملة لآراء المفكر الكبير محمد باقر الصدر في كتابه (الاسس المنطقية للاستقراء)، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، 295 ـ 296.

مشاكل التعريف الاول (وأهمها): «ان هذا التعريف يشترط ان يكون البسط في احتمال (س) ـ احد أعضاء ـ هو واحد دائماً مع انه يوجد الكثير من الاحتمالات التي لا يعبر البسط فيها عن ذلك فمثلاً لو كانت خمس كرات ثلاث منها سود مع كرتين بيضاويتين وأردنا ان نعرف قيمة احتمال سحب كرة بيضاء واحدة (س) لا يعبر عن واحد».[1]

أما عن التعريف الثاني فإن «أي نسبة احتمالية مقدمة للحادثة يمكن ان تكون نسبة خاطئة إذا ما أخذنا بالاعتبار ان الأطراف والمراكز المحددة يمثل لها ان تكون غير صحيحة مما يعني ان الاحتمال الذي أسسناه إنما يعتمد على احتمال قبله وليس من حد لهذه المعضلة الا باللجوء إلى افتراض التقدير وذلك بالمزاوجة وبين ماهو عقلي وماهو استقرائي».[2] وتكمن الإجابة على هذه الإشكالات في القول ان تعريف الصدر الاول للاحتمال لا يتضمن الإشكال الذي أورده (يحيى) اذ ان الصدر يرى ان قيمة الاحتمال دائماً تساوي ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثل في ذلك العلم الإجمالي وبهذا القول يتبين انه لا وجود لإشكال في التعريف كما قرر يحيى محمد.

أما الإشكال على التعريف الثاني الذي قال بأنه يقتضي المزاوجة بين العقلي الاستنباطي والاستقرائي فهذا ليس إشكال بل هو منهج الصدر الذي أراد منه أن يقيم منهجاً علمياً فعمل على وضعأسس منطقية متمثلة بالجانب الاستنباطي والبديهيات التي على أساسها يتم حساب الاحتمالات وترجيح أي منها، وقد سمّى الصدر هذا الدور بالذاتي، إذ انه يحاول ان يضع مرحلة وسيطة بين المنهجين الاستنباطي والاستقرائي اسماها المرحلة الذاتية، وظيفتها تحويل الترجيح الاحتمالي إلى يقين» بل يمكن القول ان محاولة الصدر تشبه محاولة دعاة المنطق الوضعي وعلى رأسهم رايشنباخ في كتابه نشأه الفلسفة العلمية والذي اكد فيه على ان الاستقراء عبارة عن عادة نفسية لكنه مع ذلك ادخل هذه العادة لمنطق حسابات الاحتمال.. فخلع بذلك على البعد النفسي لباساً منطقياً اكسبه قوة ومتانة بالفعل. ان ما حاوله

(1) المرجع السابق: ص 298.

(2) المرجع السابق: ص 301.

الصدر يشابه إلى احد كبير ما قام به الوضعيون المنطقيون لكن مع فرق هو ان هؤلاء لم تكن لديهم الشجاعة للاقتراب من التعميم واليقين فالاستقراء لديهم هو دائماً إحتمالي النتيجة.. أما الصدر فقد تجرأ بالفعل على التحرش بتلك المعضلة المستعصية التي أدركها المفكرون منذ العاصفة التي أثارها ديفيد هيوم».[1]

يبدأ المنهج الذاتي بعد ما تم التوصل لترجيح ما بعد المرحلة الاستقرائية وتسعف لاتمام المنهج بدور المرحلة الاستنباطية وهذه المرحلة في منهج الصدر تعمل على تنمية احتمال القضية الاستقرائية (قيد البحث) وإضعاف ضدها (تصفير قيمته)، والدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطي عند الصدر لا يؤدي سوى إلى الترجيح دون اليقين أو التعميم ولا يكون ذلك الا بعد إحراز أساسين هما:

ترجيح الضرورة في السببية، ليتبين بعد ذلك إثباتها.

إثبات المفهوم (الوحدة المفهومية) لكل طرف من طرفي العلاقة السببية في القضية الاستقرائية وقد سبق القول ان الدليل الاستقرائي الذي يراد منه تعميم القضية الاستقرائية تعترضه ثلاث مشاكل تستدعي العلاج وهي السببية العامة والخاصة والتعميم ويمكن تنظيم هذه الكلمات عبر النقطتين السابقتين وهي «إثبات كل من الضرورة في العلاقة السببية والوحدة المفهومية ليتسنى التعميم».[2]

إثبات الوحدة المفهومية:

سلك الصدر سلوكاً جامعاً، نوعاً ما، لرأي التجريبيين والعقليين في مفهوم السببية وتعميمها، إذ ان الفارق الأساس الذي يُنظر فيه إلى تفسير العقليين للسببية عما يراه التجريبيين من تفسير هو انه وحسب العقليين توجد «علاقة ضرورة، والسببية بالمفهوم العقلي [هي]علاقة واحدة رئيسة بين مفهومين، والعلاقات بين أفراد هذا المفهوم وأفراد ذلك ارتباطات متلازمة تنشأ من تلك العلاقة الرئيسة.... أما السببية بالمفهوم التجريبي فهي: اقتران وتتابع بين الحادثتين بصورة مطردة فهو علاقة بين فردين لابين مفهومين...وبهذا نقف على ان من يرفض علاقات السببية

(1) المرجع السابق، ص 357 ـ 358.

(2) يحيى محمد: الاستقراء والمنطق الذاتي، ص 368.

بمفهومها العقلي رفضاً كاملاً، لا يمكنه ابداً ان يفسر الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية ويبرر نمو الاحتمال بالقضية الاستقرائية».[1]

وقد حاول الصدر أن يجمع بين الفهمين والتوفيق بينهما إلى حد ما، فهو «من جانب يعول على الطابع الماهوي للعلاقة السببية لكنه من جانب آخر سعى نحو إفادة الدقة في الوصول إلى التعميم.. فأكد على ضرورة ان يأخذ المستقرئ في عين الاعتبار مايمكن ملاحظته من تميز بين فئات الألفات ـ مثلاً ـ حتى لا يعمم الحكم على جميعها بل يكتفي بخصوص الفئة التي جرب علاقتها بالنسبة والتي أطلق عليها خاصية الوحدة المفهومية».[2]

المرحلة الذاتية في منهج الصدر:

يقسم الصدر، في بداية حديثة عن المنهج في هذه المرحلة، اليقين إلى ثلاثة أقسام هي:

اليقين المنطقي وقصد منه الذي ينتج عن أو في القياسات المنطقية والقضايا التضمنية فمثلاً لو تيقنا ان (زيد إنسان عالم) فأن قضية (زيد إنسان) هي بالتأكيد يقينية لأنها متضمنة في القضية الأولى.

اليقين الذاتي أو النفسي: (وهو قائم على الاعتبارات الذاتية والنفسية المحظة مثلما يحصل لدى الكثير من الناس من اليقين تبعاً لحالات التشاؤم والتفاؤل ـ مثلا ـ وان يعوزها المبررات الموضوعية الكافية.

اليقين الموضوعي: الذي هو نتاج المبررات الموضوعية الخاصة بتراكم الحسابات الاحتمالية تبعاً للدليل الاستقرائي؛ وبعبارة أخرى إن لليقين الموضوعي خاصيتين احدهما: انَّه يعبر عن عملية سايكلوجية تحتم على الذهن ـ لاشعورياً إن يحول المعرفة الياً وذاتياً من مرحلة الاحتمال إلى اليقين إما الأخرى: فهو إن يخضع إلى المبررات الموضوعية التي تضفي عليه الطابع المنطقي.[3]

(1) كمال الحيدري: المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، دار فراقد، إيران،الطبعة الأولى، 2004، ص54.

(2) يحيى محمد، الاستقراء والمنطق الذاتي، ص 383.

(3) المرجع السابق:412.

وبحسب المنهج الذاتي الذي عرفنا فيه في المرحلة السابقة إن زيادة التجارب الناتجة تؤدي إلى تنمية القيمة الاحتمالية للسببية إلى اكبر درجة ممكنة دون اليقين،وتحول تلك الإنجازات في المرحلتين السابقتين إلى شكل آخر في المرحلة الذاتية إذ يثبت فيها حسب ـ منهج الصدر ـ اليقين والتعميم، وابتداءً بنفي المنهج الذاتي ان تكون هنالك إمكانية للبرهنة على إثبات اليقين، واكتفي بافتراض مصادره تبرر تحقيق تلك المرتبة النهائية وهي تقر الشكل الاتي: كلما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد فحصل هذا المحور نتيجة لذلك على قيمة احتمالية كبيرة فأن هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحول ـ ضمن شروط معينة ـ إلى يقين، في الوقت الذي تتحول فيه القيمة المضادة إلى درجة الصفر، هذه هي مصادر المرحلة الذاتية التي أحيطت بشروط خاصة تحدد دائرة الوظيفة التي تقوم بها فهناك نوعان من التجمع في القيم الاحتمالية الكبيرة.

النوع الاول: هو التجمع الذي لايؤدي إلى اليقين لوجود فئة لو كانت ضئيلة وقليلة الاحتمال تكون ضد ذلك التجمع.

والنوع الثاني: يتصف بأنه يؤدي إلى اليقين من خلال جعل القيمة الاحتمالية تساوي صفراً ومن هنا كان من بيان تلك الشروط التي تقضي بإفناء القيم الضئيلة وتحويل القيم الكبيرة إلى رقم يقين، وأهم ما يعد في المنهج الذاتي كأساس وشرط مهم هو افتراض وجود علمين اجمالين لا علم إجمالي واحد.[1] أو إفناء الطرف الذي يتصاغر أو يضعف احتمال وجوده في التجارب قيد البحث من خلال الاحتمالات الناتجة عن تلك الدراسة حسب منهج المذهب الذاتي بالتالي ان ذلك الاحتمال يذهب إلى الحكم اليقين حيث استمرار التضاعف والضعف لكل طرف من أطراف القضية.

والحقيقة ان كل ذلك هو ما يعتمد على الأثر السايكلوجي للحكم على الدليل الاستقرائي ومدى الاحتمالات.. وكذلك على إفناء احتمال المقابل من المحتملات لوجود الظاهرة ان كانت متساوية أو أصغر.

---

(1) يراجع، الاسس المنطقية للاستقراء: ص 426 ـ 427 ـ 428.

خلاصة المنهج الذاتي:

انه لما كان اليقين يسبقه تراكم احتمالي كبير جداً أصبح الخطأ محدداً في موضع ضئيل جداً لا يعتد به من الناحية العلمية فهو بمثابة الصفر لضآلة قيمته لهذا كانت المرحلة الذاتية من قيام الاستقراء هي افتراض إفناء تلك الضئيلة جداً ثم العمل على توفير الشروط الكافية التي تحصر النتيجة ضمن حدودها الأزمة وبالتالي فان ماكان يعتبر طبيعة سايكلوجية للذهن البشري في تعامله مع أمور الحياة على أساس اليقين أصبح مصاغاً علمياً بطريقة لها مبررها في ان تفترض علمياً تحويل ماهو غاية في قوة الاحتمال إلى ماهو يقين.

فما قام به الصدر في مرحلته الذاتية هو انه أفنى القيمة المتضائلة عملياً كما هي منتفاة نفسياً لدى عموم الذهن البشري، لكنه مع إفنائه إياها عملياً طابعاً منطقياً.... والواقع ان الصلة التي أقامها الصدر بين ماهو منطقي وبين ماهو ذاتي هي اهم محاور الإبداع فيما كتبه حول الموضوع ذلك انه لما جعل المرحلة الذاتية من الدليل الاستقرائي مؤسسة على المرحلة الاستنباطية (المنطقية) فهذا يعني ان اليقين السيكولوجي الحاصل عن المرحلة الذاتية لابد ان يكون مشبعاً بالمحتوى المنطقي.

وبذلك يعد الصدرُ اليقينَ في الدليل الاستقرائي ممكناً، لكنه يمر عبر مراحل ثلاث هي مراحل المنهج الذاتي وهي:

استقراء الجزئيات (الظواهر).

دور استنباطي يتمثل في إقامة علم إجمالي لكل احتمالات حدوث أو عدم حدوث وما يمكن ان يحتمل عموماً حول تلك الظاهرة، وفي هذه المرحلة تتم تنمية الاحتمال الأرجح المتمثل بالحاصل على أكثر التأييدات المنطقية والإحصائية فيصل معها الدليل الاستقرائي إلى الاحتمالات الكبرى.

أما أساس المرحلة الذاتية في الاستقراء فهو ان يتحول ذلك الاحتمال ذو القيمة الكبرى إلى يقين موضوعي وذلك لان القيمة المضادة لايمكن الاعتداد بها عملياً وإننا نعتقد في ذاتنا أو في حكمنا الذاتي انه يقين موضوعي عبر كل تلك الخطوات السابقة قد تحقق.

الصدر والفلسفة السياسية:

يؤسس الصدر نظرية للحكم الاسلامي، يستوحيها من النص القرآني، تسمى بنظرية الاستخلاف، وذلك من اجل صياغة المشروع الاجتماعي السياسي الإسلامي الذي يصبوا إليه الصدر ولذلك نجده لم يكتف بقراءة تفكيكية تحليلية للتاريخ، دونما ان يحاول إنشاء وتركيب نظرية في فلسفة التاريخ والسياسة تصلح ما فسد او كان فاسداً من الواقع الاجتماعي ـ السياسي ـ الإسلامي وفي ذلك نجد ما قدمه بوصفه أطروحة في الحكم على سبيل وإطار التشريع الإسلامي كان فريد ومتميزا في شكله ومضمونه،واهم ما يميزه الدور الكبير للأمة التي غابت في اغلب النظريات السياسية الإسلامية السابقة الا ما ندر[1]، أما ماهية النظرية السياسية التي قدمها الصدر في كتابه (الإسلام يقود الحياة)[2]، وهي نظرية شهادة (إشراف) المرجع وخلافة الأُمة، والتي يمكن تلمس آثارها من خلال ما يأتي:

إنَّ الله هو مصدر السلطات جميعاً، وهذه الحقيقة تعني ان الإنسان حر ولا سيادة لإنسان آخر او لأي طبقة او مجموعة بشرية عليه، وان هذه السيادة للّه التي دعا إليها الأنبياء تحت شعار (لا اله الا اللّه) تختلف اختلافا أساسيا عن الحق الإلهي، الذي استغله الطغاة والملوك والجبابرة لأزمنة مختلفة للتحكم والسيطرة على الآخرين، فإن هؤلاء وضعوا السيادة اسميا للّه لكي يحتكروها واقعياً وينصبوا من أنفسهم خلفاء للّه في الارض.

ان الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع في الجمهورية الإسلامية والأحكام الشرعية تكون على ثلاثة أقسام وهي:

أ: أحكام الشريعة الثابتة بوضوح فقهي مطلق (غير الخلافية)والتي تعتبر بقدر

---

(1) مع النائيني كانت هنالك فسحة كبيرة لممارسة الأُمة دورها في المشاركة بالحكم حتى عدت الأُمة شريكا للسلطان في إدارة موارد الدول والبلدان وسلطاتها وأموالها..(محسن كديور: نظريات الدولة في الفقه الشيعي،مجلة قضايا إسلامية معاصرة،مؤسسة الرسول الأعظم، العدد6، 1998، ص79). ويراجع ايضاً للتوسع؛ كتاب تنبيه الأُمة وتنزيه الملة: محمد حسين النائيني، نسخة ملحقة بكتاب المشروطة والمستبدة لـرشيد الخيون، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت،2006.

(2) هو عبارة عن مجموعة من البحوث المختصرة كتبها الشهيد في بداية الثمانينات وطرح فيها الصدر نظرية جديدة حول الدولة في الفقه الإسلامي.

صلتها بالحياة الاجتماعية جزءا ثابتاً في الدستور، سواء نص عليه صريحا في وثيقة الدستور ام لا.

ب: البدائل: أي موقف للشريعة يحتوي على أكثر من اجتهاد، يعتبر في نطاق البدائل المتعددة من الاجتهاد المشروع دستوريا، ويظل اختيار البديل المعين من هذه البدائل موكلا الى السلطة التشريعية.

ج: منطقة الفراغ: في حالات عدم وجود موقف حازم للشريعة من تحريم او إيجاب يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأُمة ان تسن من القوانين ما تراه صالحا على ان لا يتعارض مع الدستور وتسمى مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ.

ان قادة المجتمع الإسلامي هم المعصومون (الأنبياء والأئمة) ـ حسب الصدر ـ ونوابهم[1] (والقصد من النواب = المراجع) وذلك على ثلاث مراحل هي:

أولا: الأنبياء

ثانيا: الربانيون (الأئمة)

ثالثا: المرجع وله ثلاث وظائف عليه ان ينهض بها وهي:

أ ـ حفظ الدين.

ب ـ الإشراف على نحو ممارسة الأُمة لخلافتها وبيان الأحكام الإلهية.

ج ـ الحيلولة دون الانحراف الذي قد يطرأ على المسار واتخاذ التدابير الممكنة والتدخل لضمان سلامة المسيرة.

---

(1) نواب المعصومين: مفهوم كلامي شيعي يقصد منه النائب عن وجود الإمام وهو المكلف بإدارة شؤون الأُمة الإسلامية بعد الإمام وهم على نوعين الاول النائب الخاص وهو الذي يكلفه الإمام مباشرة والنواب العاميون وهم حسب النظرية الشيعية الأصولية الذين ينوبون مناب الإمام لتوفر شروط شرطها الإمام في من يخلفه في إدارة الأمة وحكمها وسميوا بالسفراء في زمن الغيبة الصغرى، والصنف الثاني هم النواب الحاليون الذين يمثلون المرجعيات الدينية التي يتوفر فيها شروط يذكرها هؤلاء الفقهاء استنادا لفكرة التعيين النوعي لا الشخصي للنائب او القائد الديني.

والمرجع الشهيد[1] ـ المشرف معين من قبل اللّه بالصفات والخصائص والشروط العامة ومعين من قبل الأُمة بالشخص إذ تقع على الأُمة مسؤولية الاختيار الواعي له.

تتمتع الأُمة بحق الخلافة العامة، واللّه هو الذي أوكل للأمة حق الاستخلاف، والبشر هم حملة الأمانة الإلهية والمسؤولون عن أدائها وللأمة ممارسة هذا الحق على أساس قاعدة الشورى ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية للمرجع وللأمة ان تمارس حقها في الاستخلاف من خلال:

انتخاب رئيس السلطة التنفيذية (رئيس الجمهورية) بعد ان يتم ترشيحه من المرجعية إذ ترشح المرجعية عدة مرشحين تنتخب الأُمة احدهم، ويتولى الرئيس انتخاب أعضاء حكومته.

تقوم الأُمة بانتخاب مجلس أهل الحل والعقد (القوة المقننة ـ السلطة التشريعية) ويقوم هذا المجلس بالوظائف الاتية:

أولا: إقرار أعضاء الحكومة التي يشكلها رئيس السلطة التنفيذية لمساعدته في ممارسة السلطة.

ثانيا:تحديد احد البدائل من الاجتهادات المشروعة.

ثالثا: ملئ منطقة الفراغ بتشريع قوانين مناسبة.

رابعا: الإشراف على سير تطبيق الدستور والقوانين ومراقبة السلطة التنفيذية ومناقشتها.

مهام المرجع هي أنّه:

أ ـ الممثل الأعلى للدولة والقائد الأعلى للقوات المسلحة.

ب ـ وهو الذي يرشح او يمضي «يوقع» على ترشيح الفرد او الأفـراد الذين يتقدمون للفوز برئاسة الجمهورية.

---

(1) معنى الشهيد هنا ليس مفهوم المقتول لهدف في الإسلام بل مفهوم الشهادة من حيث فاعلها (الشاهد) أي المرجع الشهيد تعني المرجع الشاهد او المشرف على الأُمة.

ج ـ وعليه تعيين المواقف الدستورية للشريعة الإسلامية.

د ـ كما ويتوجب عليه البت في دستورية القوانين التي يصدرها المجلس التشريعي لملئ منطقة الفراغ.

هـ ـ وعليه إنشاء محكمة عليا للمحاسبة في كل مخالفة محتماً أن تحصل في المجالات السابقة.

و ـ وكذلك إنشاء ديوان المظالم في كل البلاد لدراسة لوائح الشكاوى والمتظلمين وإجراء المناسب بشأنها.

من اهم ركائز نظريته السياسية هو إنشاء مجلس يضم مئة من المثقفين وأفاضل العلماء ورجال الدين وان يضم على الأقل عشرة من المجتهدين، وذلك لكي يمارس المرجع مهامه من خلال هذا المجلس، ويمكن ان نسميه (مجلس المرجعية).

أما اختيار المرجع فتتحدد شروط اختياره بنقاط عدة منها:

أ ـ صفاته: من الاجتهاد المطلق والعدالة.

ب ـ ان يكون خطه الفكري من خلال مؤلفاته وأبحاثه واضحا في الايمان بالدولة الإسلامية وضرورة حمايتها.

ج ـ ان تكون مرجعيته بالفعل في الأُمة بالطرق الطبيعية المتبعة تاريخيا.

د ـ ان يرشحه أكثرية أعضاء مجلس المرجعية ويؤيد الترشيح بعدد كبير من العاملين في الحقول الدينية (يحدد دستوريا) كعلماء وطلبة في الحوزة وأئمة مساجد وخطباء ومؤلفين ومفكرين إسلاميين.

هـ ـ في حالة تعدد المرجعيات المتكافئة بالشروط أعلاه، يعود إلى الأُمة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام.[1]

---

(1) محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، مجمع الثقلين العلمي، ط2، 2003، ب.م، تلخيص للصفحات من 31 ـ 41. ويراجع للغرض نفسه؛ العرض الذي قدمه مدكور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة وهو ما اعتمدناه بشكل كبير في عرض نظرية الشهيد الصدر في هذا الخصوص (من ص81 ـ 85).

نشوء الدولة:

يرى الصدر ان الناس كانوا في الحالة السابقة للدولة او التشكيل السياسي مجتمعا يعيش حالة الطبيعة والتي يسميها الفطرة وهي ما أشار إليها كل من هوبز ولوك وروسو في نظريتهم للعقد الاجتماعي[1]، ويعتمد الصدر في ذلك على الآية ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللّهُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة: 213)، ويفهم منها ان الناس كانوا» في مرحلة تسودها الفطرة، ويوحد بينها تصورات بدائية للحياة وهموم محددة وحاجات بسيطة ثم نمت المواهب والقابليات وبرزت والامكانات المتفاوتة واتسعت آفاق النظر... وتعقدت الحاجات، فنشأ الاختلاف وبدأ التناقض بين القوي والضعيف وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة الى موازين تحدد الحق وتجسد العدل، وتضمن استمرار وحدة الناس في إطار سليم... وفي هذه المرحلة ظهرت فكرة الدولة على يد الأنبياء وقام الأنبياء في بناء الدولة السليمة»[2].

وبالرغم مما سبق الا ان الصدر رفض نظريات العقد الاجتماعي او الأصل الشعبي او الجماهيري للسلطة وذلك ما قال به (فلاسفة العقد الاجتماعي) وهو ينفي اعتبار الدولة ملازمة للطبيعة البشرية وذلك لأن هكذا رأي لا يعتد ولا يعترف بالضرورة النبوية للدولة ولا الأصل الإلهي لنشأتها، وذلك ما اقره في نصوص عدة من كتابه الإسلام يقود الحياة.[3] بينما النص السابق قد يختلف مع ماأوردناه آنفا وذلك لفكرة العقد المتضمنة في خطاب الصدر في تفسير فكرة الأُمة الواحدة والتي تقوم عند الصدر على حالة الطبيعة السابقة للمجتمع المدني الا ان من يقوم بالعقد هو النبي بين اللّه والإنسان وهذا رأي يحتاج الى تأمل!!.

---

(1) للتوسع: يراجع دراسة للباحث دراسة حول المجتمع المدني بعنوان (المجتمع المدني من العقد الاجتماعي الى المجتمع التجاري) في مجلة العلوم الاجتماعية جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الاجتماع العدد الاول ـ لسنة 2008.

(2) محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، ص 24.

(3) حسين سعد: الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة ـ بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية 2006، ص347.

والحقيقة ان فكرة العقد الاجتماعي او حالة فطرة سابقة على تشكيل دولة بل وحالة فوضى سابقة للحالة السليمة على يد الأنبياء، هذه الفكرة تتناقض ذاتيا ونعتمد في قولنا هذا على أسس إسلامية أخرى، وهي ان بداية الخلق كانت مع ادم وهو النبي الاول ومنه استمرت النبوة لتوجيه الناس في كل مرحلة من مراحل حياتهم فأين حالة الفطرة وهل هي سابقة على ادم مثلا وان كانت كذلك فأي مجتمع كان قبل خلق ادم والإنسان الاول؟؟؟ استفهامات تسجل على استعارة الصدر لمفهوم الفطرة والحالة الطبيعية السابقة للدولة، وكذلك هنالك إشكال آخر هو كيف تكون فكرة الطبيعة مع فكرة تسلسل الرحمة والرعاية والعناية الإلهية ببعث الأنبياء في كل فترة من فترات الزمن على مر التاريخ الى النبي محمد صلى اللّه عليه واله كآخر الأنبياء وخاتمهم، فأين هذه الحالة مع وجود الأنبياء الذين يمثلون اللّه والدولة الدينية في الدنيا.

حول النظرية:

ومع أن النظرية تعطي حق الاستخلاف إلى الأُمة إلّا أَنّها ترجع ممارسة هذا الحق إلى إمضاء المرجع فهي وان أعطت الأُمة حقا في انتخاب رئيس الجمهورية وحقا في الانتخاب المباشر لمجلس أهل الحل والعقد (القوة التشريعية) إلّا أَنّها عادت لتحد حرية الأُمة في إطار مرشحي المرجع لهذا الموقع (الرئاسة) كما جمدت مايصدر عن المجلس من قوانين الا بإمضاء المرجع أيضا وان احتياج حق الاستخلاف الى تأييد المرجع دائماً يساوق عدم الايمان بهذا الحق عمليا وهذا ما نجده يخالف فكرة الخلافة المطلقة ويمكننا ان نسميها خلافة الأُمة المقيدة.

أهم ما يمكننا أن نلمسه في رؤية الصدر هذه هو إمكانية قيام الدولة الإسلامية من جانب ومن جانب آخر انها تتصف بالجمهورية وهذا ما يصنع قطيعة مع التصورات السابقة للحكم الإسلامي على انه ثيوقراطي استبدادي، لأنه في هذه الحالة سيعتمد الانتخاب وممارسة الأُمة لدورها من خلال القبول بالحكومة والمشاركة بتشكيلها ومحاسبتها وعزلها ان أمكن وحسب ضوابط معينة، كما وان ما يؤخذ على الصدر هنا هو اعتماده على مصادرة مفادها شرعية نيابة الفقهاء عن الأنبياء والمعصومين بينما هذه الشرعنة تفتقد لوجود دليل شرعي ثابت يؤيد

نيابة وشرعية حكم الفقهاء والمراجع خلافة ونيابة مطلقة عامة وكأنهم يمثلون الإرادة الإلهية التي تجلت مسبقا في الأنبياء، وهذا يعاود الإشكالية التي حاول إزالتها من خلال المشروعية التي أضفاها على النمط الجمهوري للحكم الإسلامي.

المرجعية الموضوعية:

ونظرية الصدر السابقة كانت تشرح فكرة الحكومة الإسلامية ودور المرجع فيها لكنه لا يقف عند هذا في تنظيره للقيادة الدينية/ المرجعية، فهو يؤسس لفكرة المرجعية الموضوعية والتي تقابل مفهوم المرجعية الذاتية او المرجع الفرد، إذ انها ترى ضرورة مأسسة القيادة الدينية بإطار مرجعي مؤسساتي يتضمن كل المهام الموكلة والمرتجاة من اللّه ومن الأُمة.

وحقيقة المؤسسة الدينية بإدارتها وقيادتها لاتخرج عن كونها احد النوعين أما مؤسسة شخصية كالمرجعية التقليدية للفرد المرجع الواحد وإدارته او مؤسسة موضوعية مثال ذلك الفاتيكان المسيحي[1]، ومن ذلك حاول الصدر أن يستهدف تحقيق المرجعية الموضوعية محاكاة لمثيلتها في الديني المسيحي وذلك تحقيقا للأغراض الآتية:

إيجاد جهاز عملي تخطيطي وتنفيذي للمرجعية يقوم على أساس الكفاءة وتقسيم العمل واستيعاب كل مجالات العمل المرجعي الرشيد ويحل هذا الجهاز المرجعي محل الحاشية التي تعبر عن جهاز عفوي مرتجل يتكون من عدة أشخاص تجمعهم الصدف والظروف.

إيجاد امتداد أفقي حقيقي للمرجعية ومنها محوراً قوياً تنصب فيه قوى كل ممثلي المرجعية والمنتسبين إليها في العالم.

إيجاد امتداد زمني للمرجعية الصالحة لا تتسع لها حياة لفرد على اعتبار ان المرجعية الموضوعية سوف تتألف من عنصرين هما: شخص المرجع الذي يموت كذات والمجلس الذي لا يموت بثباته وذلك يضمن ترشيح المرجع الصالح في حالة خلو المركز.[2]

(1) فالح عبد الجبار: محاضرات في النظرية الاجتماعية، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، 16 ـ 6 ـ 2008.

(2) نعمة الله الموالي: دراسات في فكر الشهيد الصدر، نشر احقاف ـ إيران، الطبعة الأولى، 1425هـ ص 139 ـ 140.

وبذلك تعد فكرة الصدر إبداعاً في مجال المؤسسة الدينية الإسلامية ـ الشيعية وان كان هنالك آخرون قد رأوا صعوبة تحقيق مثل هكذا مؤسسة؛ وذلك للإرث الكبير في المؤسسة الدينية والذي يقضي بحاكمية الفرد وحاشيته دونما المؤسسة والتعود الحاصل من المجتمع على هكذا قيادات دينية.[1]

خاتمة:

حاول الصدر صياغة نظرية في المنطق والمنهج يقترب فيها من الدقة ويعالج فيها أخطاء من سبقه، فلم يجد من بد إلّا اعتماد المنهج الاستقرائي موضوعاً لفكرته هذه، وعمد الى معالجة مشكلات هذا المنهج ومن ثم صياغته بشكل آخر، وبتعديل من مقاربة خاصة بالصدر جعلته منهجاً مغايراً لأصل فكرة الاستقراء؛ اذ ادخل في مضامينه منهجية الاستنباط ومن ثم أضفى مسحة سايكلوجية أدت به الى صياغة مفهوم لمنطق جديد اسمه المنطق الذاتي والذي يمكن ان نوضحه بالمخطط الآتي:

المعرفة الاحتمالية

التوالد الموضوعي(التكرار في الواقع، مثال تكرار تمدد المعادن بالحرارة).

معرفة ذات قيم احتمالية كبيرة تقترب من اليقين.

التوالد الذاتي (العملية الاستنباطية التي تشمل تضعيف رياضي للقيم المضادة) + اثر نفسي يقتضي انتقالة من الاحتمالات الكبيرة القيمة الى اليقين في التأييد او العدم.

معرفة يقينية

وبذلك انتقل الصدر من الاحتمال الى اليقين مبررا المنهج الاستقرائي ومبدعا للمنهج الذاتي.

وقد حاول الصدر محاكاة متطلبات الواقع الاجتماعي وحاجته الى السلطة

---

(1) دراسات في فكر الشهيد الصدر، مصدر سابق، ص 140.

والتنظيم السياسي من منطلق فكري إسلامي، وقد نجح الى حد ما في صياغة أسس ومرتكزات لنظرية في السياسة وجدت النور على ارض الواقع في حكم إسلامي ديني هو الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وقد أخذت على منهجية الصدر في الفلسفة السياسية مآخذ منها نظريته في نشوء الدولة، والتداخل بين مهام الأُمة ومهام المرجع وغيرها.

وهو في كلامه عن الشق المعرفي والسياسي حاول ان يربط النتائج دائما بغرض ديني، فالاستقراء الذي يحول القيم الكبرى من الاحتمال الى اليقين ستخذ للبرهنة على وجود الخالق، ووالنظام السياسي القائم على اسس نظرية مستوحاة من اصل ديني ـ نص قراني سيكشف عن واقعيته ونفعيته في قيام نظام، بغض النظر بقاءه او سيرورته عما رسمه الصدر حينها، الا أنه الآن كائن ولم يبقَ كلامه فيما ينبغي أن يكون فقط.

جدل الماركسية والايديولوجيا والأخلاق في فلسفة حسام الالوسي

بقلم: حيدر علي سلامة[1]

تمثل الماركسية احدّ اهم الاسس الفلسفية والانطولوجية والأخلاقية والتاريخية في فكر وفلسفة الأستاذ الدكتور حسام محي الدين الآلوسي (1936 ـ 2013). وعندما نتحدث هنا عن «الأساس الماركسي» فأنما نشير في الواقع الى مجموعة من الاشكالات المنهجية والأبستمولوجية/والمنطقية والثقافية التي لطالما شغلت فكر الفيلسوف الالوسي، وكرس لها العديد من المؤلفات والبحوث الفلسفية غلب عليها جميعا ما يعرف بـ«الماركسية الاساساتية/والمعيارية» والتي تمثل في واقع الامر مقدمة اولية وطبيعية للنزعة الماركسية الأرثوذكسية ذات الطابع الميتافيزيقي الكلي/والمطلق.

وفي محاولتنا هذه، سنعمد الى مساءلة اشكالية الفلسفة المادية/والفلسفة الماركسية عند الآلوسي. وربما قد يلحظ المتتبع لأدبيات الآلوسي كيف تم استبعاد هذه الاشكالية عن دوائر القراءة والنقد والتأويل والتحليل، والذيساهم وبشكل كبير في تضخم منطق صلاحية validity ماركسية الآلوسي من جهة ومنهجه المادي التاريخي من جهة أخرى. بالطريقة التي أدت الى عملية افراغ الماركسية من منطقها الجدلي/والثقافي الى الحد الذي جرى فيه تغييبه من طروحات الالوسي الفلسفية والأخلاقية، لدرجة يصعب فيها التمييز بين الثقافي/والماركسي/

---

(1) باحث من العراق ـ مختص في فلسفة خطاب الدراسات الثقافية/ومابعدها. حاصل على درجة الماجستير في الفلسفة من كلية الآداب/جامعة بغداد عن رسالته الموسومة: (إشكالية المثقف عند الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي) 2005. ظهرت له عدة مقالات وابحاث ودراسات فلسفية نشرت في صحف ومجلات عربية محكمة. وله مشاركات أيضا في كتب فلسفية عربية جماعية.

والايديولوجي/والتاريخي في فلسفة الالوسي الماركسية. ربما هذا ما سوف يقودنا الى الاستنتاج التالي وهو ان هذا الشكل من اشكال الماركسية المطروحة يمثل مرحلة «ماقبل الماركسية» وذلك لسيادة وسيطرة «ميتافيزيقا القوانين التاريخانية» التي أدت الى «نسيان وجود تاريخ الماركسية في العالم». فالحديث عن الماركسية لا يشير بالضرورة الى معنى «كينونة وجودها الحقيقي» والامر شبيه بما حصل مع الفيلسوف مارتن هيدغر عندما أشار الى ان جميع الفلاسفة القدماء تكلموا عن الوجود لكنهم في الواقع كانوا يتكلمون عن نسيان الوجود، لأفراطهم في تجريده وتعاليه وتحويله الى مجموعة من الاطر العقلانية والتاريخية المجردة historicals abstractionsوالقوانين الحتمية المطلقة التي تقع خارج الوجود والدازاين الأصلي الذي تناط به مهمة سؤال الوجودالتاريخي المتحول.

لذلك، علينا ان نميز بين شكلين من اشكال الماركسية: الأول يمثل «ماركسية ماقبل الفهم والتأويل»؛ والأخر «ماركسية مابعدالبراكسيس والفهم والتأويل». حيث يمكننا ان نشخص في مرحلة الـ«ما بعد» في الخطاب الماركسي استعادة لمنطق الافعال الذي كان: ((متطابقا مع رغبات المطلق التاريخي historical absolute المتحرك ضمن إطار الحتمية المنحدرة عن المطلق)) (1). وبهذا التصنيف لفلسفة الماركسية الى ماقبل/وما بعد، نتمكن من الاحاطة النقدية لمجمل الإشكالات الأخلاقية والقيمية، ومن ثمة، البحث في تاريخية مختلف الظواهر الاجتماعية واعادة التفكير في جينالوجيا أنظمتها الاعتقادية والمعرفية والقانونية واصل الاحكام الدينية والأخلاقية. لذلك تعتبر فلسفة الاخلاق جزء لا يتجزأ عن برادايم العلوم الإنسانية/التأويلية التي تسعى الى إعادة تفكيك ونقد سلطة المطلق power of absoluteالتي تحولت الى «اساسات وايديولوجيات» قارة وثابتة في بنية أنظمة العقائد الاجتماعية والأخلاقية كافة. بمعنى آخر، ان ما تسعى اليه علوم الأنسان التأويلية هو إعادة اكتشاف علم الأنطولوجيا الاجتماعية social ontology بعدما تمأسس وحُجب بنظام الأنطولوجيا الأولية او الأساسية ontological primacyالتي تحتل الصدارة في بنية القوانين العلموية والوضعية والنظرية المجردة التي تقودنا بالضرورة الى مفهوم اختزالي monistic concept للوجود والواقع يسعى الى الحفاظ على استمرار خاصية النزعة الارثوذكسية للوجود والعالم التي تتخطى كل

تأويل وتحليل، بسبب: ((سيطرة النظرية/التجريدية المتعالية على الواقع بواسطة مجموعة من القوانين العلموية الصارمة التي تتصف على الدوام بكونها مفارقة ومتضمنة في بنية الواقع على حد سواء)).(2)

من هنا، يمكننا القول انه من الصعوبة بمكان ان يتم اختزال دراسة الاخلاق وتحليل فلسفتها ونظامها المنطقي/واللساني بجملة من «النظريات الحتمية» التي تنطلق من مجموعة من القوانين والقواعد ذات الصلاحية الدائمة validity التي قد تتحول بدورها الى عقائد وايديولوجيات أكثر من كونها قوانين علمية تفسر حركة المجتمع في التاريخ. وهذا ما يستدعي قراءة تحليلية/أولية لكتاب الآلوسي الموسوم بـ«التطور والنسبية في الاخلاق» حيث يمكن ان نعد هذا الكتاب بمثابة الانجيل التطبيقي «لعلوم الطبيعة في التاريخ والأخلاق» انطلاقا من الفلسفة الماركسية التي شكلت فيه «نظام الأنظمة» المتحكم في شرح وتحليل نظريات الأخلاق وتاريخ الاحكام الأخلاقية ضمن حركة الطبيعة والمجتمع والتاريخ.

وقد يلحظ المتأمل في فصول هذا الكتاب ان هناك شبه سيطرة «لمنطق لغوي استدلالي» في تفسير المجتمع والتاريخ بواسطة قوانين المادية التاريخية/والمادية الجدلية، وبالشكل الذي حول هذه القوانين وتحت يافطة «فلسفة الماركسية» الى ميتافيزيقا مطلقة تتضمن على مبادئ متعالية وسابقة على بنية ونظام الاخلاق من جهة؛ وعلى المنطق الذي يتحكم بنظام ووظائف الاخلاق تبعا للإطار الثقافي المتبدل من مجتمع الى آخر من جهة أخرى. وهذا ما جعل من ماركسية كتاب «التطور والنسبية في الاخلاق» مماثلة لـ«اللاهوت الوضعي والطبيعي» الذي ينطلق من مبادئ ومسلمات مطلقة وينتهي بقوانين ثابتة ومؤَسسة، بالطريقة التي أدت الى وقوع هذه الماركسية تحت سلطة النزعة الوضعانية objectivismالمطلقة التي حولت الاخلاق الى كينونة ـ أي كشيء من الأشياء الثابتة في العالم وتجريدها من صفة الوجود والدازاين في العالم ـ وذلك لانشغال هذه النزعة بكيفية فرض قوانينها وتطبيقها على التاريخ بطريقة مجردة وكلية، اكثر من انشغالها على «وجود الجماعات» الاثنية وتحليل أنظمتها العصبوية. وذلك لغرض انجاز عملية من البحث والتحقيق والتحري inquiryفي جينالوجيا الاحكام الأخلاقيةmoraljudgments التي شكلت أنظمتها اللغوية وعاداتها اللسانية وكينونة تواصلها/واتصالها بالعالم التي أصبحت ثابتة ومطلقة هي الاخرى.

ومن هنا، يصبح من المتعذر على خطاب الفلسفة الماركسية الذي تم اعتماده في مؤلف الالوسي الانف الذكر، ان يعيد في المقام الأول مساءلة النزعة الوضعانية ومناهج/ومنطق العلوم الطبيعية الصارمة. وذلك يعود في أحد اهم أسبابه الى طبيعة منهجية الفلسفة الماركسية التي شكلت رؤية الوجود والتاريخ والعالم في مصنف الالوسي تنتمي الى الصنف الكلاسيكي/التقليدي للماركسية والتي اهم ما يميزها هو سيطرة النزعة الارثوذكسية ذات البعد الواحدي في تفسير التاريخ والوجود الاجتماعي والثقافي. وقد انعكست آثار هذه النزعة على الاسلوبيات اللغوية المعتمدة في وصف وتحليل بنية وتاريخ الاخلاق والتي تحول فيها الانسان الى مجرد كائن عام general object يكاد ان يكون خارج الوجود واخلاقيات الدازاين في العالم. لان القوانين الطبيعية الحتمية تفكر في كل شيء الا في حقيقة الوجود والدازاين. لذا يمكننا القول إن شكل الفلسفة الماركسية التي اعتمدها الالوسي في مصنفه السابق الذكر، لم تكن راديكالية بما يكفي لمساءلة جينالوجيا الاخلاق واصولها ووظائفها الضمنية والمعلنة. وهذا ما جعل قوانين الاخلاق تبدو منهمكة بدرجة كبيرة في عرض نظامها المطلق والكلي أكثر من انشغالها بأنطولوجيا الاخلاق اليومية في العالم التي لم يعد في الإمكان معها: ((معالجة شيفرات الاخلاق والمعتقدات وفق منطق الصدق والكذب؛ او الصلاحية من عدمها. وذلك لأنها اصبحت تنتمي الى لحظة تاريخية محددة تعبر عن مصالح فئة اجتماعية معينة وفي ظل هذا السياق فحسب يجري فهم وتقويم تلك الاخلاق)) (3).وهذا ما يجعل من الصعوبة في مكان الخلط بين الماركسية التقليدية حيث الوجود/والدازاينيتموضعان فيها ضمن قوانينها الطبيعية والمطلقة؛وبين الماركسية التأويلية /البراكسيسيةالتي تعيد الاعتبار الى المتكلم وعلاقته بالمنظومات اللغوية والسيمائية والدلالية والأخلاقية التي يتشكل من خلالها، وذلك لان الماركسية هنا:((لم تعد تعني دراسة المجتمع من خلال وضعمجموعة من المبادئ الأخلاقية العامة،وإنما أصبحت نظرية تعمل على دراسة «قوانين حركته» التي تتحكم في مجمل قوانين التغير الاجتماعي)) (4).

اضف الى ذلك، اننا نلاحظ ان كتاب الالوسي ورغم طرحهلجملة من الإشكالات الفلسفية والأبستمولوجية والأيديولوجية، إلا انه لم يعمد الى تحليل هذه الإشكالات

ونقدها وبما ينسجم وواقع تحول فلسفة الاخلاق ونظرياتها المتباينة من جهة؛ وفلسفة الماركسية التقليدية من جهة أخرى. هذه الفلسفة التي كانت السبب في الحفاظ على الطابع المعياري والوضعي في طرح فلسفات الاخلاق والقيم لدى الالوسي. وهي قضية إشكالية تتعلق بـ«فلاسفة المادية التاريخية» الذين جرى التمركز على طروحاتهم في مؤلف الالوسي، وهم اغلبهم ممن يحسبون على الماركسية السوفيتية الرسمية/والارثوذكسية: ((التيجرى محاولة إضفاء شكل من اشكال السستمة الآليةمن خلالالترويج لها تحت مسمى المادية التاريخية دون ان يكون لها علاقة مباشرة بالفكر الماركسي الاصيللفيلسوف ماركس نفسه... لتأخذ مسارا آخرا معفلاسفة المادية التاريخية dialecticalmaterialism امثال انجلزوبليخانوف ولينين وستالين))(5).

وهذا ما يتضح للمتتبع لمصنف الالوسي (التطور والنسبية في الاخلاق) منذ بداية صفحاته الأولى التي أشار فيها الى الاطار العام للمنهج الماركسي الذي استند فيه على فلاسفة المادية التاريخية الذين جئنا على ذكرهم أعلاه.وهمكما هو معروف لم يأخذوا على عاتقهممهمة قراءة وتأويل «المادية التاريخية»بل على العكس، حولوها الى «مادية لاهوتية لاتاريخية». علاوة على ان اغلبهم لم يكن لهم تواصل ابستمولوجي وفلسفي مع كتابات ونصوص ماركس نفسه.وقد اثر ذلك بالضرورة على عملية توضيح وتعريف فلسفة الاخلاق ونظامها وتاريخها في مصنف الالوسي، سيما وانه لم يولِ أي أهمية تذكر لمخطوطات الشبابلماركس 1844 التي تتضمن على أسس وجينالوجيا نظريات الاخلاق.وربما يقع في مقدمتها مفهوم اغتراب الذات عن عالمها وعن قيمها السائدة جراء تاريخ الاستلاب والقهر المادي والذهني الطويل الذي تتعرض له نتيجة لسيطرة اخلاق الطبقة البرجوازية على اخلاق طبقة البروليتاريا. وهذاما شكل اهم العوائق امام كتاب الالوسي لان ينتقل الى مرحلة نقد وتحليل الخطاب والثقافة والأيديولوجية التي تشكل بنية منطق الأوامر والنواهي الأخلاقية في منظومة السلطة الاجتماعية والسوسيو ثقافية العامة. وهذا يعود أيضا في احد اهم أسبابه الى عدم الرجوع الى كتاب ماركس «الأيديولوجية الألمانية» 1846.

اذن كيف يمكننا بعد كل ذلك، ان نعيد تأويل مفهوم النسبية عند الالوسي في

ظل سيادة القوانين البايولوجية والطبيعية والحتمية؟واذا كان لمفهوم «الاخلاق النسبية» في كتاب الالوسي، ثمة حضورودلالة، فلماذا اذن لم يتم التوقف عند جينالوجيا هذا المفهوم الحيوي والتحولات الحاصلة له على المستويات الانطولوجية والابستمولوجية مع مفاهيم افلاطون حول العقلانية والميتافيزيقيا المطلقة؟ولماذا لم يتم تسليط الضوء على تاريخ جينالوجيا الصراع القيمي والأخلاقي في تاريخ الفلسفة اليونانية بين كل من الافلاطونية والسفسطائية والسقراطية والارسطية؟ فأذا كان كتاب الالوسي بني على أسس المادية التاريخية والتطورية البايولوجية، فما قيمة مفهوم النسبية اذن؟ فهل حاول الالوسي ان يعقد مماثلة بين التطورية البايولوجية والنسبية الاخلاقية؟

يبدوان مفهوم النسبية في مؤلف الالوسي ظل يميل الى مفهوم سقراط في النسبية وهي ما تعرف بـ«النسبية المتعالية»relativelytranscendental. والمعروف ان هذا المفهوم كان يقف بالضد من مفهوم السفسطائية حول نسبية الاخلاق/والأخلاق النسبية التي تتجاوز الابعاد العقلانية والمتعالية والميتافيزيقية. لهذا فالنسبية عندهم كانت تعني هنا بـ«نسبة الى»relative toأي نسبة الى الثقافة والخطاب واللغة والسياق التاريخي للأخلاق. فالمفهوم الأول للنسبية يؤسس لعقلانية أخلاقية مطلقة وبالتالي للنزعة الوضعانية objectivism في الاخلاق؛اما المفهوم الآخر فيؤسس «لأخلاق متحولة ومتغيرة» variabilityمتحررة من سلطة الصلاحية الوضعانية objective validity. لذلك يتداخل مع «الاخلاق المتحولة» كل من البلاغي والحجاجي والانفعالي «الباثوس» pathos وهذه الجوانب تم استبعادها تماما جراء سيطرة ايديولوجيا الاخلاق المعيارية التي تعلي من مفاهيم الحقيقة الكاملة والعقلنة الافلاطونية المقدسة.

وللأسف الشديد غابت هذه المقاربات في كتاب الالوسي،على الرغم من رجوعه الى اقدم موسوعة في الاخلاق تقريبا لـ«westmark» والتي أشارت الى مجمل هذه المقاربات. الاان تركيز الالوسي كان متجهانحو تاريخ الاخلاق الطبيعي والبايولوجي والتطوري ومبادئ الاخلاق العامة universalmoralprinciplesفي المجتمع اكثر من توجهه الى نقد هذه المبادئ ونظامها المنطقي والفلسفي القار في بنيتها الداخلية والخارجية. وهذا ما سوف نحاول الاشتغال عليه في كتاب

الالوسي من خلال رصد اثريات الأيديولوجية والادلجة المتضمنة في كل من: بنية المراجع والمصادر والمفاهيم والمصطلحات نفسها؛ وبنية الفلسفة الماركسية نفسها؛ وبنية فلسفة الاخلاق نفسها؛ وبنية ووظائف وتاريخ الأيديولوجيا نفسها؛ وبنية المناهج والنظريات نفسها.

مفهوم نسبية الاخلاق: بينأيديولوجيا الانعكاس وبلاغة البنية الفوقية

ان إشكالية الاخلاق في النظام الفلسفي المادي لمؤلف الالوسي «التطور والنسبية في الاخلاق» تكمن في ارتباطها أي الاخلاق برؤية ماركسية تقليدية، لم تأخذ بنظر الاعتبار علاقة الأيديولوجية «ببلاغة البنية الفوقية»وخطاباتها الراكدة المتكونة من الأوامر الاخلاقية وانظمتها الاعتقادية وتاريخ شيفراتها ورموزها الثقافية وطرائق التفكير والادراك المؤدلجة، الى جانب الاطر القانونية والتشريعية والدينية المتضمنة في بنية هذه الأوامر الاخلاقية... الخ. لذلك ظلت العلاقة إشكالية بين كل من: الايديولوجية وبلاغة البنية الفوقية وسياسة انتاج القول الاخلاقي. ربما هذا يعود في أحداهم اسبابه، الى تبنى الالوسيلماركسية تقليدية منغلقة على اصولها ومبادئها ومناهجها، أي «الماركسية الميكانيكية»، التي تجعل من العامل الأقتصادوي هو العامل الوحيد، المحدد والمحرك للتاريخ ولمختلف الفعاليات الإنسانية القيمية والاخلاقية والعقلية والسيكولوجية واللسانية. وبالتالي أصبحت مجمل تلك الفعاليات الانسانية في كتابه مجرد ملحق ثانوي يمثل انعكاسا طبيعيا وضروري للبنية التحتية التي تحدد ظهور ووظائف البنية الفوقية، لاسيما فيما يخص نظرية الأيديولوجية. وهذا ما ساهم بشكل كبير في اضفاء رؤية ضبابية لمفهوم «الأيديولوجيا» فتارة يمثل مؤسسات الدولة المسيطرة، وتارة أخرى نراه يمثل المؤسسات الحقوقية والأخلاقية التي هي في حقيقتها تمثل «البنية الفوقية» والتي لم تشهد أي وجود واستقلال ـ في نص الآلوسي ـ عن تبعيتها الميكانيكية للبنية التحتية، لان كل من:((البناء التحتي والفوقي مرتبط بمفهوم التشكيلة الاجتماعية. ان القاعدة تحدد الصفة النوعية لكل تشكيلة اقتصادية اجتماعية، وبهذا فهي تفصل التشكيلة الطبقية، او المشاعية عن العبودية، اما البنيان الفوقي فهو يحدد خصائص الحياة الروحية والاجتماعية لكل تشكيلة اجتماعية. ويشتمل

البنيان الفوقي على الايديولوجيا التي تخدم في تثبيت او هدم العلاقات الاقتصادية القائمة وفي حل القضايا الاجتماعية المماثلة، وتظهر الأيديولوجيا منذ ظهور المجتمع الطبقي مشتملة على النظرات السياسية والحقوقية والدينية والفلسفية والأخلاقية والجمالية. وفي كل تشكيلة اجتماعية طبيعية تتكون ايديولوجيا للطبقة المسيطرة، وتملك الطبقة المسيطرة وسائل انتاج ونشر هذه الأيديولوجيا، كالمطابع والمدارس ووسائل الدعاية. الخ. كذلك يشتمل البنيان الفوقي على المشاعر والميول السيكولوجية الاجتماعية. ان كلا من هذه وتلك انعكاس للعلاقات الاقتصادية القائمة...وإذا كانت العلاقات الأيديولوجية تحدد بالعلاقات الاقتصادية، فأنها تتمثل في مؤسسات ومنظمات شتى وذلك في المجتمع الطبقي، الحكومة والمؤسسات القانونية والأحزاب السياسية والاتحادات المهنية والدينية والثقافية والعلمية الخ)) (6).

وهذا بالضبط ما جعل الآلوسي يستخلص نظريته في الأخلاق التي هي تحصيل حاصل وتوتولوجي لسيطرة البنية المادية التحتية، فيقول: ((مما تقدم يتبين، ان معنى القول باجتماعية الأخلاق هو انها انعكاس للمجتمع، ولكن ما المقصود بالضبط من هذا؟ يتكون المجتمع من قسمين: الجانب المادي المتمثل في نوع الاقتصاد، وحالة قوى الإنتاج وشكل وسائل الانتاج، ونمط العلاقات الانتاجية ـ الاجتماعية، وكل ما يتصل بهذا من عمران ومواصلات. والقسم الثاني هو الجانب المعنوي او الروحي او الفكري متمثلا في الأساطير والاعتقادات والافكار والعادات والأعراف والاخلاق والقواعد القانونية والفنون. ونحن نذهب الى ان كل الدلائل تدل على ان الجانب الثاني او ما يسمى بالبناء الفوقي ينبع من ويقوم على اساس الأول أي البناء التحتي او المادي)) (7).

من النص أعلاه، يتضح لنا كيف جرى التعامل مع مفهوم الايديولوجيا والأخلاق والاطرالعقائدية وممارسات العادات والقيم والأخلاق اليومية بشكل منفصل تماما عن النظام الذهني/والادراكي للذات الإنسانية.وذلكنتيجةلسيادة شكل وضعاني للأيديولوجيا ذواتجاه واحد يفكر من خلال القوانين وعلاقات الإنتاج وماشابه، ولايفكر من خلال الخطاب واللغة والسلطة.لهذا فأن مفهوم الاخلاق في ظل هذه الاشكال الثقافية ظل راكدا ولم يتحول الى سؤال اشكالي وفلسفي بل وابستمولوجي

ومنطقي. وظهر هذا المفهوم وكأنه ترانستندالي/متعال، حاله هنا حال مفاهيم: المجتمع؛ الطبقة؛البروليتارية؛البرجوازية التي ظهرت في مصنف الالوسي وكأنها «تجريد تاريخي». والملاحظ أيضا على طبيعة مفهوم الأيديولوجيا في كتاب الالوسي انه فصل بين الطبيعة والثقافة،وثقافة الانسان والتاريخ الطبيعي وبين الفرد والقيم وبين القيم نفسها والأنظمة التراتبية المسيطرة، وكأن مفهوم الاخلاق وفلسفة القيم تحيا في عزلة عن تاريخ»التراتبية الاجتماعية»hierarchicalsociety الذي يمثل نتيجة طبيعية لاستمرار وبقاء الأشكال الأيديولوجية/والقيمية القديمة الثابتة والراكدة التي تقع خارج منطق التاريخ والمساءلة الإشكالية، لتؤدي بالضرورة الى انتاج وإعادة انتاج «أجساد تراتبية/تراتبية جسدية»hierarchicalbodiesمطواعة وخاضعة للأوامر.في ظل هذا الشكل التراتبي يغدو المجتمع مقهوراوبعيدا عن منطق الكلية التاريخية historical totally ليكون مغتربا كليا totally alien ومنحسرا ضمن هندسة القيم التراتبية الجديدة التي تمثلها أيديولوجيا الاخلاق البرجوازية المؤسسةلأخلاق الاعتياد والتآلفbanality مع كل ماهو سلطوي. فلا يمكننا بعد الان ان نتحدث عن الطبقة البرجوازية على طريقة الماركسية الارثوذكسية، وكأنها مرحلة تاريخية لا يمت وجودها وتاريخها ببقاء اثريات القيم وأنظمة الاخلاق التقليدية التي أصبحت ميتافيزيقامتكاملة ومطلقة من القيّم والممارسات الأخلاقية التي تحدد ماهو الخير وماهو الشر وما الذي ينبغي عليك ان تفعلهought to be وما الذي ينبغي عليك ان لا تعمل به. هذا هو منطق القيم التراتبي/السلطوي الذي بحسب وجهة نظرباكونينهو منطق يتشكل من:((مواقف وقيم المجتمع التراتبي التي لطالما كانت تمثل ضرورة تاريخية لوجودالشر في العالم على الدوام)) (8). ونحن هنا نكاد ان نقترب الى تحقيق قطيعة ابستمولوجية وفلسفية بين مجتمع الاخلاق الطبيعي وبين مجتمع الاخلاق الايكولوجي social ecologyالذي يشير الى:((قصة التراتبية في مجمل تحولاتها التي تتضمن على السرد التاريخي لمفهوم التراتبية واشكال سيطرتها المختلفة)) (9).

وهنا تحديدا تكمن كبرى اشكالات الفلسفة الأخلاقية والمادية في كتاب الالوسي. حيثكان لغلبة منطق القوانين الطبيعية على منطق العلاقات الطبقية والثقافية والاجتماعية التي تتداخل فيما بينها آليات عمل الاحكام الأخلاقية والقيمية

ونظام تمأسسها القهري والقسري المفروض على كينونة الاخلاق/واخلاق الكينونة الثابتة والقارة في سرديات انطولوجيا الوجود البروليتاري اليوميالتي ظلت منسية في ماركسية الالوسي التقليدية جراء سيطرة مبادئ البرجوازية الأولى/الشكلانية السابقة والمسيطرة في كل عصر.لذلك ليس من المنطقيتحديد طبيعة البحث والتحري inquiry في فلسفة الاخلاق عندالالوسي ضمن «نزعة مادوية ضيقة» تتعامل مع مفاهيم القيم والأخلاق وفق منطق لا يختلف عن منطق علوم الطبيعة وقوانينها الالية. في الوقت الذي لم يعد في الإمكان دراسة مباحث القيم والأخلاق دون إعادة تأويل تاريخ علاقتها التراتبية مع الأنظمة اللسانية والسوسيو ـ ثقافية، خاصة ونحن نبحث هنا في منهجية التفسير المادي للقيم في مصنف الالوسي، وهذا يتطلب ان نضع الاخلاق في سياقاتها اللسانية والعلاماتية والثقافية.

من هنا، يمكننا التمييز بين شكلين من الاخلاق في مصنف الالوسي: الأولي تمثل في لسانيات البرجوازية ومنطق لغتها الشكلاني/الاستدلالي/الارشادي والوعظي حيث يتأسس على قاعدة لاتاريخية من القيم والأخلاق اي أنها قاعدة تقع خارج منطق استعمالات اللغة اليومية النسبي/المتحول الذي يعتبر فائض عن حاجتها اللاتاريخية في الوقت الذي تلجأ الى هذا المنطق لغرض تبرير ممارساتها لتقنيات الحض والتأثير المباشر على انتاج الفعل والكلام والخطاب،حتى تحولت هي نفسها منتجا ومولدا لقواعد النحوgenerative grammarوللسانيات الاخلاق واللغة اليومية.واصبح تاريخها عبارة عن تاريخ توالد مستمرولامتناهي لتلك البنية التي تحولت هي الأخرى البنية عائلية متحولة transitional family structure تتضمن على «مجمل القواعد والأنظمة الشكلانية اللاتاريخية» التي تحددشكل العبارة ودلالة الكلمات وطرق تداولها اليومي، لغرض الوصول الى اعلى مستوياتالدقة والانضباط في تاريخ اللسان واللغة الطبيعية. وهذا ما يتحقق بواسطة استعمالها:((للمنهج الانضباطي الذي يوجه السلوك نحو قيم ثابتةمحددةمع الحفاظ على جوهر التمايزالقيمي التراتبي بين الافراد)) (10).

اما الشكل الآخر من الاخلاق فهو يتمثل في «بلاغة الاخلاق البروليتارية». واهم ما يميز هذه البلاغة هوان نظام القيم فيها يتشكل من خلال الممارسات اليومية المتداولة في التعبير الشفوي عن الانفعالاتverbalizationofpassionsحيث يبدو:((العامل

الحتمي والمؤثر هنا هو طبيعة الكلمات وانموذج اللغة المستعمل الذي لا يهتم بحجمالعبارات المستخدمة، وإنما بمدى شدة التركيز على قيمة محددة تعبر عن ملمح من ملامح بنية اللغة التي تتوسط العلاقة بين التفكير والانفعال والشعور. فوجود اللغة في تلازم علائقي معما نرغب في التعبير عنه والتواصل به،وبالتالي فأن أسلوب بنية اللغة ـ ايالطريقة التي تتصل بواسطتها الكلمات والعبارات مع بعضها البعض ـ يعكسشكلا خاصا لحالة تمأسس الشعور والانفعال، ومن ثمة، لمختلف وسائل التفاعل والتأثير المشتركوالاستجابة للوسط الخارجي))(11).

يمكننا القول اذن ان تاريخ فلسفة الاخلاق لا ينفصل عن تاريخ لغتها ومنطقها الأيديولوجي الذي تؤسس فيه منظومة قيم «البرجوازية الاستدلالية» الواضحة بذاتها وذات الصلاحية غير النافدة والتي تقع بمعزل عن تحولات الكون والفساد التاريخية والثقافية والسوسيو ـ ثقافية. وبالطبع ان ثقل هذه الاخلاقلا بد وان يقع على كاهل طبقة البروليتاريةالتي سعت على الدوام الى ان تستظل بمنطق تواصل براكسيسي/براكسيس تواصلي communicative praxis بهدف مواجهة عقلانية الأنظمة البرجوازية وخطاباتها النظرية المتمركزة حول لوغوس الاخلاق المتعالي والماورائي الذي تحول الى قيم وشيفرات أخلاقية متضمنة بالضرورةفي بنية الطبقة البروليتارية وتتحكم بمخيلتها الذهنية والادراكية واللسانية.

اذن لماذا لم تتم مساءلة منطق الاخلاق البرجوازي في مصنف الآلوسي؟ ولماذا تم الفصل بين: الاخلاق والايديولوجيا واللغة في ماركسية الالوسي؟ وهل هناك إمكانية لإنتاج احكام أخلاقية ومعايير قيمية بمعزل عن منطق اللغة والعلامات والشيفرات الاجتماعية المؤدلجة؟ وهل يمكن لتلك الاحكامالاخلاقيةالنسبية بالضرورةالانفصال عن الخطاب والسلطة وطرق التواصل اللغوي واللساني في انطولوجيا الحياة اليومية والسائدة؟وهل هناك وجود للأخلاق بمعزل عن الادلجة والايديولوجيا؟ يبدوان مفهوم الأيديولوجيا في مصنف الالوسي لم يظهر بوصفه خطاب ثقافي؛ لساني؛ لغوي، بل ظل في حالة من التداخل والتحول بين: السياسي؛ الحضاري؛ المادي/الثقافي. دون ان يكون له ثمة تشخيص وتحليل نقدي واضح لعلاقته البنيوية مع نظام الأخلاق والقيم الاجتماعية السائدة، لان ماركسيته التي سار على منهجها كانت في تبعية لمنطق الانعكاس الحتمي للبنية المادية التحتية.

مفهوم الأيديولوجيا: من النظرية المادية للانعكاس إلى نظرية الايديولوجيا بوصفها خطاب لساني لغوي

يبدو ان سيطرة النظريات الحتمية كالمادوية والأقتصادوية في ماركسية الالوسي التقليدية وبشكل تكاملي على مجمل مفاصل «انطولوجيا الحياة الأجتماعية للوعي والفرد». كان له الأثر الكبيرفي انكفاء تلك الأنطولوجيا على بنيتها التقليدية وانفصالها عما يوجد في العالم الثقافي واللغوي الخارجي، فلا نلمح أي «أثر تواصلي واتصالي» سواء كان متمثلا في قنوات لغوية او انظمة علامات لسانية او حتى سياق ثقافي. لذلك أصبحت عملية «تشكيل الوعي» منفصلة ومستقلة تماما عن عالم الخطاب وتمفصلاته بين السلطوي والمعرفي والايديولوجي.وذلك بحسب «نظرية الانعكاس المادية» التي يظهر من خلالها:((«الذهن» أو «العقل» البشري ليس مستقلا عن الظروف الموضوعية التي تفرض نفسها عليه ودون أن يدري منها شيئا. فليست ارادة الناس هي التي تحدد بصورة اعتباطية العلاقات الاجتماعية، بل أن وعي الناس يحدده واقع المجتمع المادي الذي هم اعضاء فيه، وهذا المجتمع ليس نتيجة لا شيء، أنه مجموعة العلاقات التي تكونت لتؤمن للناس نضالا ينتصر على الطبيعة، وهي علاقات يحددها بالضرورة مستوى قوى الإنتاج التي يملكها الناس. وافكار الناس الاجتماعية هي انعكاس لهذا المجموع المعقد... ان حياة المجتمع المادية هي واقع موضوعي يستقل في وجوده عن ارادة الأنسان، بينما حياة المجتمع الفوقية او الفكرية هي انعكاس لهذا الواقع الموضوعي))(12).

يتضح من النص اعلاه، كيف تم عزل العقل الانساني ومنتجاته الذهنية والأخلاقية والعقائدية عن تكنولوجيا الخطاب واللغة والسلطة والمعرفة، وكل ذلك جرى بأسم «النزعة الموضوعانية». لذلك، حتى عندما تم تناول لغة القانون في الاخلاق في كتاب الألوسي، جرى طرحها هي الاخرى بمعزل عن بنيتها المنطقية والدلالية والعلاماتية، لتتحول بذلك الى مجرد «تمثلاتمرآوية للكيان الاجتماعي السائد»:((ان النواهي والأوامر علاقة بين طرفين، وقولي: لا تشرب معناه لا تشرب شيئا، ليس لك، أي شيئا لغيرك ولو لم يكن هناك انسان آخر لما كان لقولي معنى، ولو اراد رجل مثل روبنسن كروسو ان يحفظ حياته وهو في جزيرته المقفرة ففي وسعه أن يفعل ذلك أيضا، ومن الشطط أن تزعم أن احد السلوكين ملائم للأخلاق والآخر

مخالف لها...ان «حي بن يقظان» بطل رواية ابن طفيل الفيلسوف الإسلامي، لا يمكن ان يكون غير حيوان اعجم، كما هو حال اشخاص وجدوا في غابات وربتهم حيوانات علما بأن ارسطو نفسه والذي يتأثر به ابن طفيل كثيرا في «تهذيب الأخلاق» يقول:((ان ذلك الذي لا يستطيع ان يعيش في المجتمع هو اما وحش او اله وهو ليس جزء من الدولة))))(13). هذا النص أوضح وبشكل جليّ غياب التحليل الفلسفي والاجتماعي للغة القانون التي تمكننا من اعادة قراءة وتأويل لغة الأخلاق وتفكيك مجمل منتجاتها الاجتماعية من وظائف وعلاقات تداولية تراتبيةقائمة بين الفاعلين الاجتماعيينأنفسهم.لذلك لم يكن النصمنشغلا في نقد لغة ومنطق «الواجب والأمر والطاعة» وعلاقتها بمنطق الخطاب/والسلطة، بوصفها ـ أي تلك اللغة ـ تمثل((سلطةالأناالاعلى للغة))(14).

وهذا الامر لا يدعو الى التعجب والدهشة،طالما سيطرت رؤية واحدية على لغة واسلوب كتاب «التطور والنسبية» في قراءة مجمل فلسفات اللغة وفلسفات التحليل المنطقي واللسانيات بشكل عام، ناهيك عن سيطرة نزعة انتقائية متمركزة على مجموعة من المصادر المراجع الماركسية التقليدية ـ ماركسية ماقبل التأويل ـ التي لم تأخذ بعين الاعتبار طوبولوجيا اللغة والخطاب ضمن خرائط فلسفات الاخلاق وتاريخ الأيديولوجيات،لأنها ماركسية ذات بعد واحد تعمل بمنطق احادي monist وليس تعددي pluralist. أضف الى انه من المعروف، ان معظم كُتاب تلك المراجع كانوا ينتمون الى ماركسيات ارثوذكسية لا تعترف بمجمل تاريخ تطورات فلسفات اللغة والسيمائية عامة وفلسفات اللغة والخطاب في الماركسية خاصة. لهذا تميزت اغلب قراءات هؤلاء الكتاب لتاريخ المنطق وفلسفات التحليل المنطقي بالنزعة التقليدية المتمركزة حول قواعد القيم الأخلاقية moral من جهة؛ وحول المنطق اللغوي والتحليلي من جهة أخرى.لذلك غابعن كتاب الالوسي التمييز بين فلسفات التحليل الارثوذكسية (المعيارية)وفلسفات التحليل ما بعد المعيارية، وكان هناك حضورا للنزعة الوضعانية وسيطرة للمنطق الوضعي الميتافيزيقي،وهذا ما انعكس سلبا على تجاوز تاريخ القطائع الابستمولوجية الحاصل في فلسفات اللغة والمنطق التي أدت جميعها الى إعادة نقد واختبار منطق تلك الفلسفات الاحادي. فلم يعد في الإمكان معالجة وتناول فلسفة الاخلاق في هذه الفلسفات وفقا لمعيار واحد ومحدد كأن

يكون معيار التجربة مثلا هو المقياس الأوحد والنهائي في التثبت العقلاني المنطقي من صواب او خطأ الفعل الأخلاقي. فعلى ما يبدو ان سلطة المنطق الاحادي الذي حكم بقبضته على الماركسية وحدد مسارها ضمن مقولات أصبحت لاتاريخية بسبب تحولها الى قوانين كلية وميتافزيقية، تكررت ايضا مع فلسفات اللغة والتحليل التي بدت وكأن منطق التجربة فيها هو العامل المحرك والمتحكم بحركة وصيرورة كل شيء في تاريخ الوجود والقيم الإنسانية، وهذا ما جعل من ماركسية الالوسي تظهر وكأنها مكتوبة بلغة ماركسية سوفيتية تعتبر كل الفلسفات التي تخرج عن منطق كُتابِها «التحريفيين»لا وجود ولا قيمة بل ولا اعتبار لها.

وهنا علينا ان نتساءل، كيف نظر الالوسي الى علاقة فلسفات اللغة والوضعية المنطقية بالأخلاق؟وهل قدم قراءات جديدة لها؟ وهل نجح في تشكيل قطيعة ابستمولوجية ومنطقية مع هؤلاء الكتاب التحريفيون؟يبدو ان أن الالوسي لم يحقق في مؤلفه (الاخلاق والنسبية) اختلافا وانعراجا عن لاهوت وشريعة الماركسية التلمودية.فوقع في نفس الخلط والالتباس المفاهيمي والاصطلاحي والفلسفي، فلم يتمكن من التمييز بين الاخلاق بوصفها نزعة معيارية؛ والأخلاق بوصفها نزعة علموية ومنطقية. حيث يقول:((أما الوضعية المنطقية وسائر فلسفات التحليل المنطقي فهي تستبعد الأخلاق المعيارية من نطاق العلم، وتقول ان قواعد الأخلاق لا يمكن التثبت منها أي من صحتها بالتجربة، وأنها لا تشير الى شيء موجود، انما هي عبارات لا تحتمل صدقا ولا كذبا، لأنها مجرد اوامر في صيغ لغوية او تعبيرات عن انفعالات نفسية، ومن هنا تعذر وصف الأحكام الخلقية بالصدق او الكذب، فهي كلام فارغ))(15). مما جعله يصل السنتيجة استدلالية قطعية والحكم بالضرورة على موقف تلك الفلسفات من الاخلاق بكونه: ((جزء من موقفها الفلسفي عموما من فكرة التقدم وإمكان التحقق من وجود العالم، وإمكان المعرفة عموما «انها تنكر وجود تطور تقدمي في العالم، او اي اتجاه او هدف في المجتمع والتاريخ، انها تنكر قدرتنا على معرفة جوهر الأشياء، وتقصر كل المعرفة الممكنة على الحقائق الخاصة وعلى العلائق بينها. كما انها تنكر عمليات التصير الضرورية والارتباطات اللازمة، ناظرة للعالم كمجرد مجموعة من الوقائع والاحداث الاقتصادية تكون فيها جميع العلائق خارجية، وكل شيء فيها يحدث بالصدفة»)) (16).

من النص أعلاه، يتضح كيف ان مجمل الاحكام التي تشكلت في كتاب (التطور والنسبية في الاخلاق)، لم تمثل رؤية كاتبها الاصلي، بقدر ما كانت مجرد تمثل حتمي لمجموعة الاحكام الجاهزة التي شكلها «الآخر الايديولوجي القديم» والحادث لمجمل تمفصلات رؤى وافكار الالوسي. فمن الناحية المنهجية، كان الاعتماد الاساسي على مصدر ثانوي/ايديولوجي وهو (كورنفورث) وبما يتفق والطروحات التقليدية للماركسية والمادية التاريخية، ادى بالضرورة الى تجاوز كبير لمجمل التطورات الحاصلة في فلسفات العلوم ولنظرية القطيعة الأبستمولوجية والثقافية في تاريخ الفلسفات الوضعية والتحليلية. فلو كانت جميع تلك الفلسفات قد انبثقت من فلسفة احاديةحول الاخلاق والدين والفن والتاريخ والانسان واللغة...الخ، لما وجدنا هناك مراحل مبكرة ومتأخرة لكتابات فلاسفة اللغة والتحليل المنطقي والفلسفات الوجودية والفلسفات الذرائعية التي اظهرت ملامح نقدية جديدة للفلسفة الماركسية كما هو الحال عليه مع سارتر في كتابه (نقد العقل الجدلي) وميرلوبونتي في دراساته عن الماركسية واللغة وغيرهم من الفلاسفة. وهذا هو بالضبط ما يمثله تاريخ الخطاب الفلسفي، فهو تاريخ قطائع وتصحيح لمساره الفلسفي ـ بحسب باشلار ـ من هنا نلاحظ كيف كان هناك حالة من التطابق القبلي بين المواقف التي مثلها كتاب (التطور والنسبية في الاخلاق) ومواقف كتاب (كورنفورث) واتضحت أكثر في استبعادالتحولات الابستمولوجية واللسانية الحاصلة فيفلسفات اللغة والوضعية المنطقية، سيما المتداخل منها مع النظريات «الدلالية الثقافية»؛ و«نظريات الخطاب»، ونظريات «اللغة بوصفها فعل» لأوستن، ناهيك عن التجاوز على مجمل تحولات المنطق والتحليل المنطقي الشكلاني/الرياضي للغة المتمركز حول بنية وتراكيب قواعد النحو للجملة والتي انعطفت في تحليلاتها اللغوية والمنطقية نحو بنية اللغة الطبيعية واليومية. فهل من المعقول ان يتم التعامل بطريقة متماثلة ونسقية مع فلسفةفتغنشتاينفي مراحلها الوضعية التقليدية المبكرة خاصة تلك التي تشكلت مع مؤلفاته «الرسالة المنطقية» و«التراكتاتوس»، وعدم فصلها عن المراحل المتأخرة لفلسفة فتغنشتاين التي دشن فيها لانعراجات منطقية ولغوية تجسدت في كتابه «أبحاث فلسفية»؟، وهل من الانصاف ان يتم وضع هذا الفيلسوف الذي اعاد الاعتبار لوجود المتكلم اليومي

ضمن سياقه الثقافي والاخلاقي، في سلة واحدة مع الفلاسفة الرجعيين بحسب تلمود كورنفورث؟ فبماذا يفسر كورنفورث اذن، اعتماد اغلب النظريات «اللسانية الاجتماعية وتحليل الخطاب الأجتماعي والثقافي النقدي» على كتابات فتغنشتاين المتأخرة تحديدا؟ وبماذا يفسر لنا ايضا، اعتماد مجمل تطورات العلوم الإنسانيةوال اجتماعيةوالانتربولوجيةوالسيكولوجية والدينية، على تلك الكتابات المتأخرة؟ فهل تستمر فاعلية صلاحية validityاحكام كورنفورث الخمسينية التي شطرت الفلسفة الوضعية الى رجعية وتقدمية؟ وهل يستمر التعامل مع الأخلاق والفنون والدين والانفعالات بوصفها قضايا فارغة من المعنى؟ ولماذا كان هناك ثمة عزلة وانفصال بين كتاب(التطور والنسبية في الاخلاق) ونظرية الأهواء والانفعالات (passions) في الاخلاق ونظرية سوسيولوجيا بلاغة الاخلاق واخلاقيات البلاغة(17)، في الوقت الذي نجد فيه حالة من الانهماك في نظام فلسفة الاخلاق التطورية/البايولوجية؟

كان لا بد وان تكون النتيجة الحتمية لسيادة «التأويل الرجعي» لفلسفة التحليل اللغوي والمنطقي هو بروز نظرة استعلائية تحط من قيمة كل ما يتعلق بمباحث الانفعالات والعواطف والمشاعر الانسانية وعلاقتها جميعا مع المتكلم «المغيّب هو الاخر من دائرة التأويل الرجعي للغة». ولهذا:((ارتبط «تحليل اللغة» للوضعيين المنطقيين ـ حسب الالوسي ـ برأيهم القائل بأن التقديرات الأدبية والأخلاقية من كل الأنواع هي تقديرات لا اساس علمي لها، ولا يمكن ان تخضع لأي محك للنقد العلمي، وهي بالتالي لا يمكن ان تعتبر اكثر من لغو عاطفي يعبر عن مجرد عواطف وافضليات الأفراد او الجماعات، او ربما كانت مجرد «اوامر ونواه» أي ليست تقديرات مسببة، بل مجرد نصائح يقصد منها التأثير على سلوك الأخرين، بالطرق التي تحقق رغائب فرد او قلة معينة))(18). اذن استنادا الى رؤية هذا النص، كيف يمكن تصنيف العمل الاخلاقي السياسي الوضعي المنطقي لكارل بوبر، الذي استطاع من خلاله تفكيك تاريخ منظومة الفلسفة الشمولية منذ افلاطون وحتى ماركس وهيجل، سيما في مؤلفه (المجتمع المفتوح واعداءه)؟ وهل يمكن ان نعد عمل فيلسوف حلقة فيينا للتحليل المنطقي مجرد لغو عاطفي فارغ؟ وهل مثلت مواقف برتراند راسل السياسية والثورية والأجتماعية،مجرد جعجعة برجوازية لم تأتِ بجديد لحركة التاريخ ونظامه الاخلاقي؟ وهل كانت طروحات جيلبرترايل(19)

في تخليص الوضعية المنطقية من سيطرة المنطق التقليدي الشكلاني الذي يقصي المتكلم وسياقه ايضا، لتنعرج بالتحليل المنطقي نحو تحليل «اللغة اليومية والعادية»، هي طروحات لا تخدم الفكر التقدمي ولا تؤسس لسوسيولوجيا الثورة في فلسفة الاخلاق؟ وهل يمكن ان نعد محاولات فيلسوف اكسفورد التحليلي ارنيستغيلنر(20) الرامية الى اعادة تأسيس فلسفة اللغة والتحليل المنطقي على اسس انتروبولوجية واجتماعية، محاولات خالية من المعنى والمغزى الاخلاقي؟

ويتواصل مشهد «القراءة الرجعية» ايضا، مع الفلسفات البراغماتية (الذرائعية) لا سيما في عملية السكوت عن الجوانب التقدمية والثقافية في تلك الفلسفات خاصة مع الاتجاه التداولي، التي لا يمكن لها الظهور بشكل جلي وواضح الا من خلال قراءات تأويلية جديدة تعتمد على النصوص الاصلية لتلك الفلسفات ومؤسسيها. فمثلا، عندما عرّج كتاب الآلوسي على ذكر فلسفة الاخلاق ومباحثها الاجتماعية في الفلسفة البراغماتية (الذرائعية)، نلحظ تكرار سياسة النزعة الانتقائية للمراجع المعتمدة في شرح وعرض الفلسفات الحديثة والمعاصرة. حسب طروحات وأساليب هذه المراجع الارثوذكسية، فلم نجد ايمنهج تأويلي لفلسفة الاخلاق في النزعة البراغماتية (الذرائعية)، بوصفها فلسفة تشكل لسوسيولوجيا المعرفة وسوسيولوجيا التواصل اللغوي بين الذات المتكلمة والمجتمع والسياق الثقافي، التي تجسدت في مجملها في كتاب «جورج هربرت ميد» MIND، SELF، And SOCIETY، لاسيما وهو يعد من المؤسسين الأوائل لـ«سوسيولوجيا البلاغة التواصلية» و«علم التداولية التفاعلية الرمزية الاخلاقية». ناهيك عنقيمة طروحات كل من مؤسسي الفلسفة البراغماتية (الذرائعية) امثال وليم جيمس وتشارلس بيرس وجون ديوي وغيرهم. تُرى لماذا تم مصادرة الابعاد التداولية والتفاعلية الرمزية والاخلاق العملية والتي مع ارتباطها بمفهوم المسؤولية أصبحت تمثل فعلا اجتماعيا/سياسيا/ثقافيا؟ ولماذا لم يأتِ نص الالوسي على ذكر علاقة الفلسفة الوجودية بمباحث الاخلاق والسياسة لغرض تناولها بالدرس والنقد والتحليل، فلم نلحظ حضورا للوجودية بوصفها فلسفة البراكسيس الانساني والاخلاقي، كما هو الحال عليه عند «جان بول سارتر» خاصة، وفلسفة الوجود/ومابعدالبنيوية الفرنسية عامة(21)؟

لذلك، علينا ان لا نصاب بالدهشة الفلسفية لغياب طروحات مجددي الخطاب الماركسي بشقيه البراكسيسي/والابستمولوجي في كتاب الالوسي، خاصة اولئك الذين عملوا على اعادة لحمة التواصل بين الابحاث اللسانية الجديدة والخطاب الماركسي في مجمل تحولاته الدلالية واللسانية والثقافية/الاجتماعية. وربما من أبرزهم الفيلسوف البولوني «آدم شاف» الذي عمد من خلال جميع مؤلفاته الفلسفية والسوسيولوجية الى جانب اعماله المنطقية واللسانية الى اعادة قراءة اللسانيات وفلسفة اللغة والمنطق في تاريخ الفلسفة الماركسية. فلم تعد اللغة ـ حسب رؤية شاف ـ مجرد انعكاس للبنية التحتية كما ظهرت في الماركسية التقليدية، بل تحولت اللغة الى منتج ثقافي ولساني وايديولوجي، ولا يمكن حصر ذلك المنتج ضمن نظرية احادية كنظرية الانعكاس ورؤية ضيقة كرؤية «ستالين»، بل ينبغي ان تساهم جميع العلوم الإنسانية من اجل الانعتاق من النزعة الأحادية monism. وهذا ما جعل شاف يؤكد على ضرورة ((التعاون بين الحقول المعرفية المختلفة. لان الإشكالية اللسانية المطروحة تتسم بدرجة من التعقيد الذي يجعل منها نقطة محورية للتواصل بين العلوم الابستمولوجية المتعددة، كاللسانيات والمنطق والاثنولوجياوالسايكولوجيا وعلوم الطب، التي بدونها يعجز الفلاسفة أنفسهم عن تحليل الإشكالية اللسانية تحليلا ابستمولوجيا))(22).

بل والاكثر من ذلك، أصبح البحث في تاريخ العلاقات الاجتماعية للمجتمعات القديمة التي يُطلق عليها «خطأ» (المجتمعات البدائية) يمثل المادة الخام لمجمل المقاربات السوسيو ـ لسانية والسوسيو ـ ثقافية/سياسية التي بواسطتها ((نتمكن من ربط الإشكالية اللغوية مع كل من تاريخ وثقافة المجتمعات. فمن خلال ابحاث الانتروبولوجي الانجليزي مالينوفسكي ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ في لسانيات المجتمعات البدائية، دُشنت ثورة منهجية في بنية تلك الإشكالية، فصار من غير الممكن ان نفهم بنية تلك اللسانيات بمعزل عن ممارساتهم الثقافية والطقوسية والدينية. وهذه الفرضية لازالت سارية المفعول، في درجة معينة، على بنية لسانياتنا في فضائنا الثقافي))(23). فهذا يعني أن طبيعة دراسة تلك المجتمعات اصبحت غير منفصلة عن دراسة بنية نظامها الثقافي الذي يتأسس على منظومة لسانية تعكس تصورات تلك المجتمعات لمجمل تمثلاتها لميتافيزيقا

العالم. بمعنى آخر، أن النظام اللساني واللغوي هو احد اهمّ العناصر التي تُشكل وتُعيد تشكيل تصورات الوعي للعالم ـ بحسب آدم شاف ـ فلذلك، اصبحت العلاقة متداخلة الى حد بعيد بين كل من الأيديولوجيا؛ واللغة؛ ونظام إنتاج التصورات والتمثيلات المتخيلة لبنية الواقع المادي والتاريخي، وهذا ما قد يفسر لنا إشكالية وجود بنية من القوانين الخاصة التي تعكس النظام الداخلي لعمل الأيديولوجيا، والتي اصبحت مستقلة ومتحررة الى حد كبير عن قوانين الانعكاس وأطرها الإنتاجية الميكانيكية التي تعتبر أن البنية الفوقية ليست أكثر من مجرد انعكاس حتمي وضروري للعامل الاقتصادي. فكان لزاما علينا ان نتساءل هنا، هل تبلورت نظرية جديدة في الأيديولوجيا في خطابنا الفلسفي عامة، والماركسي خاصة؟ وهل تشكلت علاقة ابستمولوجية بين كل من الايديولوجيا والفلسفة واللغة؟ فعندما جاء الالوسي على معالجة تاريخ المجتمعات البدائية والقديمة في كتابه (التطور والنسبية في الاخلاق)جرى طرح هذه الإشكالية بطريقة منفصلة تماما عن البرادايم اللساني الذي شكل نظامها الأسطوري والعقائدي. لكونه يرى: ((إن دراسة المجتمعات البدائية تثبت لنا أن ظروف الإنتاج...هي التي تقرر دائما شكل البناء الاجتماعي. وهذا لا يظهر في إدراك الأنسان، ولذا فأن معتقداته وعاداته لا تعكس الا بشكل غير مباشر وناقص الظروف الاقتصادية التي تحيط به. وعلاوة على ذلك فأنه يستبقي لمدة طويلة معتقداته وعاداته السابقة بالرغم من تغير الظروف الاقتصادية. ولذا فمن الخطأ محاولة تفسير ـ بشكل مباشر ومبسط ـ النظم والتقاليد والمعتقدات السائدة في مرحلة ما بالظروف الاقتصادية السائدة في تلك المرحلة)) مؤكدا على ((أنه كلما ابتعد الميدان الخاص موضوع البحث عن الميدان الاقتصادي واقترب من الأيديولوجيا المجردة الخالصة، زاد اكتشافنا للحوادث العرضية في تطوره، وزاد خط تطوره انحرافا))(24).

نلحظ من النص أعلاه، أن هناك ارهاصات اولية جادة في اعادة الاعتبار لمفهوم الأيديولوجيا، لتحرير هذا المفهوم من تبعيته لمركزية البنية التحتية، وثمة امكانية في تحوله الى «اشكالية ثقافية» قارة وثابتة في ذهنية المجتمع ومتخيلها القيمي واللاهوتي، مما كان في الامكان أن يُدشن لبداية جديدة لتداخل الفلسفي مع كل من السوسيو ـ لساني؛ والسوسيو ـ ابستمولوجي والسوسيو ـ ماركسي. لكن

المنهجية الماركسية القطعية المعتمدة في الكتاب حالت دون تصيّر الامكان من القوة إلى الفعل، لتُعيدنا إلى اللوحة الخماسية لتطور الماركسية، وذلك عندما اكتمل النص أعلاه، بالنص الآتي: ((ولكنك إذا رسمت المحور الوسطي لخط تطوره العام، سوف ترى بأن محور خطه يقترب أكثر فأكثر من موازاة محور المنحى العام للتطور الاقتصادي كلما زادت فترة المدة المدروسة واتسع نطاق الميدان المبحوث. وتتضح صحة هذا القول عندما ننظر الى المراحل الكبرى في مسار البشرية أعنى مرحلة الالتقاط فالزراعة فالأقطاع فالرأسمالية فالاشتراكية، فأننا نستطيع حينئذ تلمس انعكاس أساس المجتمع الاقتصادي ـ الاجتماعي في أفكار واخلاق كل فترة على حدة))(25).

مما سبق، يتبين ان مفهوم الأيديولوجيا ظل مفهوما «هيولاني الشكل». فلم يتبلور بوصفه نظرية جديدة للايديولوجيا من جانب، ولعلاقته ببلاغة البنية الفوقية والنظام الثقافي السائد من جانب اخر. فظهر كمفهوم ملتصق بحتمية ميتافيزيقية لنظرية الانعكاس التي اتخذت أكثر من قراءة وتأويل جديدفما: ((اسميناه «انعكاس لواقع معين» قد بدأ بالانفصال عن أصله»الواقع» حتى أصبح في اذهان الناس عالما آخر في استقلال تام عن قاعدته، ليعود بدوره إلى التأثير في هذا الأساس كقوى مجردة عاقلة. وباللغة الماركسية: استقلال البناء الفوقي في وعي البشر عن البناء التحتي، وعكس الأدوار في وعيهم.... الدين هنا أيديولوجيا، حسب تعريف ماركس ومن بعده مانهايم... وكل أيديولوجيا ـ لدى وجودها ـ تتطور انطلاقا من مادة التخيل الموجودة وتتابع صياغتها، وإلا فليست هي بإيديولوجيا. وهذا يعني الانشغال بالأفكارباعتبار انها كيانات مستقلة غير تابعة في تطورها، خاضعة لقوانينها الخاصة. في هذا لا يعي البشر الذين تدور في رؤوسهم عمليات الفكر هذه بالضرورة بأن ظروف حياتهم الخاصة هي التي تحدد مجرى هذه العمليات، لا يعون ذلك وإلا لما كانت هناك ايديولوجيا))(26).

نظريةالأيديولوجيا وتشكيل المتخيل اليومي: من اخلاق الأكاديمية المعيارية إلى لسانيات التواصل المنسية

يبدو ان طبيعة بنية الأيديولوجيا المتداخلة مع مجمل ممارسات الحياة اليومية

وتحولاتها اللغوية واللسانية والثقافية، لا يمكن اختزالها في وصفات ميكانيكية جاهزة. لان هناك منطق «منظوري» يُشكل طبيعة ذلك التداخل، يتشظى بين أصغروأدق مجهريات الحياة اليومية الواعية منها واللاواعية. ومثل تلك «الممارسات المنظورية» المنشطرة في بنية الحياة اليومية والقيمية لأنطولوجيا «الممارسة اللسانية والفعالية اللغوية»، يستحيل عليها أن تبقى رهينة المحبسين لعلاقة انعكاسية للبنية التحتية. في حين أن هذه العلاقة، هي في الواقع، علاقة استعارية أكثر مما هي حرفية أو حقيقية. ومن هنا، تتأتى ضرورة عملية فهم وتأويل العلاقة المتداخلة للأيديولوجيا مع الخطاب واللسانيات وفلسفة اللغة، فبواسطة هذا التأويل سوف تتوفر شروط «صدمة حداثوية» جديدة لزعزعة اسس التقليد الراسخة في بنية خطابنا الفلسفي، تلك الاسس التي طالما اقصت طروحات الآخر الغربي المختلف/المغاير لمركزية الثقافة الغربية بذاتها، وربما من ابرز من عمل على تشكيل صدمة حداثوية/فلسفية في تاريخ ابستمولوجيا اللسانيات واللغة، كغرامشي والتوسير وغيرهم (27) ممن عمل على إعادة قراءة وتحليل ابستمولوجيا اللغة وعلاقتها بلسانيات الايديولوجيا وايديولوجيا يوميات الحياة العادية.

فعلى سبيل المثال، نجح التوسيرفي تحرير مفهوم الأيديولوجيا من سيطرة المفاهيم الوضعية عليها، فعد:((نظرية الأيديولوجية المحللة في كتاب الأيديولوجيا الألمانية، نظرية «غير ماركسية» لأنها تقوم بصفة اساسية على علاقة الانعكاس المقلوبة بين البنية العليا والبنية السفلى، وعلى الوعي «الوهمي» أو «الزائف» وعلى التقابل بين الحقيقة والكذب... ان النظرية الماركسية «السليمة» عن الايديولوجيا هي تلك التي تختلفجذريا عن الأطروحة الوضعية والتاريخانية التي اتت بها الأيديولوجية الألمانية. انها في ايجاز:اولا: اعتبار الأيديولوجيا ممارسة اجتماعية،ثانيا: وأنها علاقة خيالية للناس بشروط وجودهم الاجتماعي، ثالثا: وانها خالدة، رابعا:وانها من حيث وظيفتها، تعترف بالواقع وتتجاهله في الوقت نفسه. أما ماذا يعني التوسير بمفهوم الممارسة؟ فهو يقصد به بصفة عامة كل عملية لتحويل مادة اولية معينة إلى انتاج معين، بواسطة عمل انساني معين، وباستعمال ادوات إنتاج معينة.وينبغيالنظر الى الأيديولوجيا بوصفها مستوى خاصا للعمل والممارسة بالمعنى السابق لا يختلف عن باقي مستويات الممارسة الأجتماعية

الأخرى. لأن اعتبار الأيديولوجيا ممارسة هو الشرط الذي لا غنى عنه لكل نظرية في الايديولوجيا ذلك لان كل ايديولوجيا، دينية كانت ام سياسية ام أخلاقية، هي ممارسة تعمل على تحويل موضوعها أي «وعي الناس». وبالتالي فالأيديولوجيا بحسب التوسير هي:((نسق ـ يملك دقة ومنطقا خاصا ـ من التمثلات (اخيلة، اساطير، أفكار، تصورات)، له وجود خاص، وله دور تاريخي في مجتمع ما)). هناك اذن علاقة واقعية تربط الناس بظروف وجودهم المادي، وهناك علاقة أخرى خيالية تتحقق في مستوى الايديولوجيا، بواسطتها يحيا الناس العلاقة الأولى:أي أن الايديولوجيا تحول «وعي» الناس بواقعهم إلى وعي «خيالي». وهذا ما دعا التوسيرالى القول في هذا الصدد:لا تمثل الأيديولوجيا في تشويهها الخيالي علاقات الإنتاج القائمة والعلاقات الأخرى المشتقة منها، ولكنها تمثل قبل كل شيء العلاقة الخيالية للأفراد بعلاقات الإنتاج. ليست الأيديولوجيا تمثلا لنظام العلاقات الواقعية التي تهيمن على وجود الناس، بل تمثل العلاقة الخيالية لهؤلاء الناس بالعلاقات الواقعية التي يحيونها... ويحيا الناس ايديولوجياتهم، كعلاقة خيالية ونسق من التمثلات، غالبا بكيفية لا واعية حتى عندما تظهر في صور واعيةأن الأيدولوجيا بنيات تفرض على الأغلبية من الناس بدون أن تمر بوعيهم))(28).

يتضح مما سبق، ان التوسير عمل على إحداث قطيعة ابستمولوجية مع نظرية الايديولوجيا، خاصة مع تلك التي تشكلت مع ظهور كتاب (الأيديولوجيا الالمانية) لماركس، واعتبرت ((الأيديولوجية وعيا خاطئا ولثاما يكفي اماطته للكشف عن ظروف العيش الواقعية. ففي رأي هذه النظريات ليست الأيديولوجية الا تمثلا وهميا وانعكاسا منفعلا لا فعالا. وهذا يعني أن التمثلات الأيديولوجية عندها هي تمثلات وهمية خيالية ليس لها وجود واقعي ولا تتجسد في اجهزة معينة تتحكم في سير المجتمع وتكيّفه وتساهم في «إعادة علاقة إنتاج علاقات الإنتاج». هذه النظريات لا تعتبر ان الوهم لا يوجد في العلاقة التي تربط تلك التمثلات بالعلاقات الأجتماعية بل في التمثلات ذاتها. اهم هذه النظريات حسب التوسير هي التي جاءت في كتاب الأيديولوجية الالمانية. فعندما يقول هذا الكتاب بأن الاستلاب الفكري ناتج عن الاستلاب المادي فكأنما يفترض أن الأيديولوجية تعكس الواقع أي انها تعكس علاقات الناس الواقعية. يرد التوسير بأن الايديولوجية علاقة من

الدرجة الثانية وهي لا تعكس العلاقات الحقيقية وانما هي علاقة وهمية بالعلاقات الحقيقية. هذا ما يؤكده بولانتزاس عندما يقول: «أن نظرية ماركس الشاب حول الأيديولوجية كانت تتمركز حول الذات. كان ماركس يتصور الأيديولوجية انطلاقا من النموذج ذات ـ واقع ـ استلاب. في الأيديولوجية تفقد الذات ماهيتها العينية، والايديولوجية هي اسقاط للذات في عالم وهمي». ذلك لأن الأيديولوجية من حيث هي مستوى من مستويات التشكيلات الأجتماعية، لا تردد صدى المستوى الاقتصادي))(29).

بمعنى آخر، اذا ما حاولنا أن نترجم مجمل ما تم طرحه أعلاه، بلغة اللسانيات والدراسات الأدبية والدراسات الثقافية، نجد أن مفهوم الايديولوجيا شغل أكثر من نظام ثقافي وقيمي واخلاقي، تداخلت فيه كل من الابعاد اللسانية؛ الاجتماعية؛ والمؤسسة الخيالية للمجتمع والسياسية (بحسب كاستريادیس). فحسب رؤية تيري ايغلتون أصبح مفهوم الأيديولوجيا يمثل نظرية جديدة للأخلاق، يتحدد حقلها المعرفي ونظام اشتغالها في البنية الاجتماعية استنادا الى الابعاد التأويلية الجديدة لعمل الأيديولوجيا في اللغة والثقافة والمجتمع وجسد الخطاب في السلطة.وبذلك أصبحت الأيديولوجيا ـ حسب ايغلتون ـ تمثل ما يلي: ((هي عملية لانتاج المعاني والعلامات والقيم الثقافية في الحياة الاجتماعية؛ وجسد الأفكار الذي يميز طبقة أو مجموعة اجتماعية معينة؛ والأفكار التي تساعد على تبرير شرعية السلطة السياسية الحاكمة؛ إضافة الى انها تمثل الأفكار الزائفة التي تساعد على تبرير شرعية الهيمنة للسلطة السياسية؛ وعملية التواصل المشوه بشكل منظم والذي يشكل العنصر الأساسي في منح الذات موقعا وكيانا؛ علاوة على انها تشير الى مجمل اشكال التفكير التي يتم تحفيزها بواسطة مختلف التوجهات والميول الاجتماعية؛ انها عملية التفكير الهوياتي بوصفه وهم من الأوهام الاجتماعيةالضرورية؛وهي اداة ربط بين الخطاب والسلطة؛ ووسيط يتمكن من خلاله الممثل الاجتماعي الواعي من تشكيل معنى لعالمه؛بل هي الفعل الاجتماعي المُتحكم به ايديولوجياوالذي يؤسس عليه نسق متكامل من الاعتقادات؛ ويمكن ان ينتج عنه شكل من اشكال الالتباس اللساني كواقعة ظاهراتية تمثل تطابقاسيميائيا؛يصبح هو القناة الرئيسية التي بواسطتها تتخارج الذوات عن علاقاتها الحقيقية نحو بنية اجتماعية

وهميةتتحول من خلالها انطولوجيا الحياة الانسانيةبواسطة آليات تلك العملية الأيديولوجية في إنتاج المعاني والعلامات والقيم الى واقعة حقيقية))(30).

من هنا، تتجلى الضرورة الراهنة لمحاولتنا الرامية إلى إعادة اكتشاف لغة الأيديولوجيا/وايديولوجيا اللغة، من اجل اعادة تفعيل منطق «لسانيات الأيديولوجية/وايديولوجيا اللسانيات»، ذلك المنطق الذي طالما تم تغييبه ومصادرته باسمالاتجاهالموضوعاني المتعالي/الرياضي/المنطقي. الأمر الذي اسس لسيطرة النزعة التعميمية/التجريدية، سواء في فلسفة الأخلاق والمناهج التقليدية المعتمدة في لغة بحثها، او في النزعة الانتقائية للمصادر الفلسفية المستعملة، والتي في مجملها، انعكست سلبا على طبيعة الدرس الفلسفي من جهة، وصيرورة المنشور الفلسفي من جهة اخرى.

ولو قمنا بجولة فلسفية في دهاليز تاريخ ارشيفنا الفلسفي منذ تأسيسه والى يومنا هذا، لاكتشفنا سيطرة مطلقة للاتجاهالموضوعاني المنطقي/المتعالي في مختلف التوجهات والاختصاصات الفلسفية، بدء من تاريخ الفلسفة اليونانية وانتهاء بالفلسفات الحديثة والمعاصرة والحداثوية والمابعديات. حيث سنلاحظ كيف أن هذا الأتجاه كرس لسيادة انماط معرفية محددة شكلانية/تعميمية، تُقصي كل ما هو تاريخي/مشخّص، وكيف افرز اثار وخيمة على «اسلوبيات اللغة المتداولة شفاهيا وكتابيا» في اقسامنا الفلسفية، حيث هيمنت اللغات المنطقية الموضوعانية المتعالية المنهمكة في البحث عن الدقة المنطقية والضبط الرياضي والاصطلاحي. لهذا ساد كل من: «التواصل الرسمي» بين المشتغلين في الحقل الفلسفي؛ و«اللغة الشكلانية المنطقية» على حساب «لغة الحياة اليومية الطبيعية»، وكل ذلك مهد لسيطرة «الكلمة القاموسية المجردة» بدلا من «الكلمة الحية المشخصة» في بنية انطولوجيا الحياة اليومية.

لذا، اصبح الخطاب الفلسفي في مؤسساتنا الأكاديمية يعيد إنتاج ما يُعرف بـ((«الكلمة القاموسية» التي لا تعرف الا ذاتها(أي سياقها هي) وموضوعها وتعبيراتها المباشرة ولغتها الواحدة والوحيدة. اما الكلمة الأخرى، الموجودة خارج سياقها، فلا تعرفها الا بوصفها كلمة محايدة من مجموعة كلمات لا تخص احدا،

فهي مجرد امكانية كلامية))(31). ربما لان هذا المصطلح هو الأقرب إلى عمل نظامنا الفلسفي قديما وحديثا، طالما هو خطاب لا يعبر الا عن ذاته وعن سياقاته الأيديولوجية المضمرة.وهذا ما جعل باختين يقترح علينا كلمة «حية» بديلا عن الكلمة الأكاديمية «الميتة»، من اجل التحرر من:((التصور التقليدي الذي يرتاح إلى «الكلمات الميتة» أو الى «الكلمة المحايدة» كما يقول. وجعله يذهب إلى «الكلمة المشخصة» التي يساوي وجودها وجود كلمات الآخرين فيها،قبولا أو رفضا أو تقاطعا، فلا وجود للكلمات فرادى، فوجودها هو صراعها مع كلمات مغايرة وتأثرها بكلمات أخرى وتقاطعها القلق مع كلمات لاحقة. وهذا كله يعين الكلمة كيانا حيّا، يتكون في علاقات التأثر والتأثير، كما لو كانت الكلمة جملة من العلاقات الاجتماعية التي تعبر عنها. «الكلمة هي الظاهرة الايديولوجية بامتياز». «الكلمة محملة دائما بمضمون أو بمعنى ايديولوجي أو حدثي». ان الكلمة الطاهرة والمكتفية بطهرها الذاتي لا وجود لها، ذلك انها في استعمالها اليومي لا تنفصل عن مضمون ايديولوجي محايث لها، بل انها لا تحقق استعمالها الا بفضل الايديولوجيا التي تلازمها. ولذلك فأن الفصل بين الكلمة وحمولتها الأيديولوجية يلغي دلالة الكلمة، لتغدو اشارة مجردة، بعد أن كانت اشارة لغوية، أي انه يكتفي بالكلمة في ذاتها ويعرض عن المتحدثين بها، كما لو كان بإمكان اللغة أن توجد بمعزل عن المتحدثين بها))(32).

مما سبق، نلحظ أن طبيعة المقاربة الفلسفية بين بنية «الكلمة القاموسية»، وبنية «الكلمة الحية/اليومية»، انما هي في واقع الامر، مقاربة ربما ستؤدي الى تأسيس منعرج ابستمولوجي؛ لساني واخلاقي. فمن الناحية اللسانية، لم يعد في الإمكان الاتكاء على ابستمولوجيا لسانيات النزعة الموضوعانية المجردة التي ترتكز على بنية النظام النحوي الشكلاني المنطقي لطبيعة الجملة المنعزلة والمحددة ضمن أنساق اللغة الصورية المتعالية. سيما مع صعود الاتجاهات الوضعية والتجريبية في المنطق ونظريات المعرفة التقليدية ضمن تشكيلات دروس الفلسفة اليومية في مؤسساتنا الأكاديمية، والتي عملت في مجملها على إنتاج خطاب عزلة بين كل من:الفيلسوف/ والعامة /والمدينة؛ ولغة الفيلسوف/ولغة الشؤون اليومية؛ ولغة الفلسفة/ولغة السياسة. ومن الناحية التاريخية، لا يمكن الاستمرار في مسلسل انفصام العلاقة

بين كل من الفلسفة والايديولوجيا، الذي افرز تناول شكلاني لمفهوم الايديولوجيا من خلال الاستناد على إعادة إنتاج تصورات استدلالية في البنية التحتية للمنظومة المفاهيمية في خطابنا الفلسفي عامة وخطابنا الفلسفي المادي، لا سيما الماركسي منه. على الرغم من أن دراسة نظرية الأيديولوجيا اصبحت:((تعني، بطريقة ما أو بأخرى، دراسة اللغة في العالم الاجتماعي. وكذلك دراسة الوسائل التي من خلالها يتم تداول اللغة في بنية الحياة الاجتماعية اليومية، بدء من ادنى المجادلات بين الأصدقاء وافراد العائلة الواحدة وانتهاء بأعلى مراحل الجدل السياسي))(33). فإذا حصل وتم إعادة اللحمة بين الفلسفة والايديولوجيا، ربما سينتج عنها «رجّة حداثوية فلسفية» من نوع مختلف للغاية، قد تؤدي إلى:((أثراء مفهوم الايديولوجيا بوصفه نظرية وممارسة في آن واحد، والذي لا يمكن له ان يتشكل إلا بواسطة تحقيق تحول راديكالي لتصوراتنا حول اللغة، لغرض الانعراج بانتباهنا نحو مظاهرها التداولية، التي طالما تم اهمالها أو تغييبها من قبل بعض التصورات التقليدية في اللسانيات وفلسفة اللغة. فمن اجل أن تكون العلاقة متفاعلة بين اللغة والأيديولوجيا لابد من التخلي التام عن التحليل المنطقي الصارم للعبارات أو لأنظمة العلامات، والتركيز عوضا عن ذلك على الوسائل التي تساعد تعابيرنا اللغوية على إنتاج ممارسات تداوليةتتعلق بالفعل ورد الفعل من جهة، وعلى ان تكون قناة يتم من خلالها انتاج التاريخ واعادة إنتاج المجتمع من جهة اخرى. وبذلك تدعونا نظرية الأيديولوجيا إلى النظر إلى اللغة ليس بوصفها مجرد بنية تستخدم لأجل التواصل أو الترفيه، وانما كظاهرة سوسيو ـ تاريخية تُغلف انطولوجيا الصراع الأنساني))(34).فلم تعد لسانيات الأيديولوجيا وتاريخ منطقها، مجرد ملحق بسيط بتاريخ الصراع الطبقي كما هو الحال عليه في «لاهوت الماركسية الأرثوذكسي» الذي لطالما رهن تاريخ تطور الأخلاق ونسبوية القيم بالظواهر الطبيعية والحتمية البايو ـ مادية جدلية، على طريقة ومنهج كتاب (التطور والنسبية في الأخلاق). إذ ينبغي بعد جميع المنعرجات الحاصلة في اللسانيات وفلسفة اللغة، سيما مع فولوشين وفوباختين وغرامشي والتوسير، التوقف نهائيا عن النظر الى مفهوم الأيديولوجيا على انه:((مجرد هتافات خطابية او تمثل زائف أو مشوه للواقع، وإنما اعتباره مفهوم يمثل قوة مادية تستقر في قاع السياق الثقافي للمجتمع))(35).

في النهاية، حاولنا من خلال دراستنا اعلاه، العمل على إعادة النظر في تاريخ العلاقة المشوهة والمربكة بين الايديولوجيا والفلسفة واللسانيات في تاريخ منشورنا الفلسفي، الذي يتضمن على اعمال فلسفية كثيرة، احتوت على عناصر ابستمولوجية وفلسفية مهمة وقيّمة ـ كما هو الحال عليه في مؤلف فيلسوف العراق ومؤسس الدرس الفلسفي استاذنا الراحل حسام محي الدين الآلوسي ـ تحتاج إلى تآزر جهود الباحثين والمختصين في مجال حقل الدراسات الفلسفية في مختلف اختصاصاتها في الفلسفات المعاصرة والحديثة والحداثوية والمابعد الحداثوية، من اجل إعادة استنطاق ابعاد ذلك الارشيف الفلسفي.

الهوامش:

(1) Leszekkolakowski: Toward a Marxist humanism… Essays on the left today، translated from the polish by Jane Zielonko Peel، Grove Press، New York، p.16.

(2) Ibid، p. 29

(3) New Studies in Ethics…Modern Theories، Edited By W. D. Hudson، vol. tow، Macmillan، 1974، p. 292.

(4) Ibid، p. 293

(5) Ibid، p. 341

(6) أ. د. حسام محي الدين الالوسي: التطور والنسبية في الاخلاق، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ط1، 1989، ص ـ ص 32 ـ 33 (7) المصدر نفسه، ص ـ ص 34 ـ 35

(8) Murray Bookchin: Post Scarcity Anarchism، Wildwood house London، 1971، p. 18 ـ

(9) Social Ecology after Bookchin، Edited by Andrew Light، The Guilford Press، London، 1998، p13

(10) BASIL BERNSTEIN: CLASS، CODES AND CONTROL، THEORETICAL STUDIES TOOWARD A SCIOLOGY OF LANGUAGE، VOLUME 1، ROUTLEDGE، 1971، p.18

Ibid، p. 19 (11)

(12) د. حسام محي الدين الالوسي: التطور والنسبية في الاخلاق، ص30

(13) المصدر نفسه، ص ـ ص12 ـ 13

Lewis S. Feuer: Ethics and Marxism، Sushil Kumar Mittra، (14)
East India Art Press، Calcutta، 1943، p. 2

(15) د. حسام محي الدين الالوسي: التطور والنسبية في الاخلاق، ص20

(16) المصدر نفسه، ص ـ ص20 ـ 21

(17) للتوسع حول موضوع البلاغة الجديدة وعلاقتها بالفلسفة والاخلاق، يُنظر:

Ch. Perelman: Philosophie Morale، 1.L'Antiquité et le Moyen Age، Presses Universitaires De Bruxelles، Bruxelles، 3 édition، 1973 Michel Meyer: Le Philosophe Et Les Passions، Esquisse d'une histoire de la Essais، Paris، 1991 ـ nature humaine، Le Livre de Poche، Biblio

(18) د. حسام محي الدين الالوسي: التطور والنسبية في الاخلاق، ص ـ ص21 ـ 22

(19) للتوسع حول مجمل تطور فلسفة التحليل المنطقي للغة للفيلسوف جيلبرترايل، يُنظر:

Lucie Antoniol: Lire Ryle aujourd'hui، Aux sources de la philosophie ـ analytique، Le Point Philosophique، De Boeck Université، Bruxelles Belgique، 1993

(20) للتوسع حول مجمل فلسفة غيلنر، يُنظر:

Ernest Gellner: Cause and meaning in the social sciences، edited with a preface by I. C. Jarvie and Joseph Agassi، Routledge، London، 1973 Ernest Gellner: Words And Things، A Critical Account Of Linguistic Philosophy And A Study In Ideology، With an introduction by Bertrand Russell، Beacon Press، Boston، 1959

(21) للتوسع حول مجمل تحولات الفلسفة الوجودية وعلاقتها بالماركسية والابستمولوجيا البنيوية خاصة عند التوسير، يُنظر:

From ـ ; ـ Mark Poster: Existential Marxism in Postwar France
Sartre to Althusser، Princeton University Press، Princeton، New
Jersey، 1975

Adam Schaff: De La Necessité Des Recherches Marxistes Sur (22)
Le Langage، Un Essai sur la philosophie du langage، dans son livre
Langage et Connaissance، Traduit du polonais par Claire Brendel،
Edition anthropos، Paris، 1969، p. 215

Ibid.، p. 214 (23)

(24) د. حسام محي الدين الالوسي: التطور والنسبية في الاخلاق، ص 35

(25) المصدر نفسه، ص 35

(26) بوعلي ياسين: الثالوث المحرم، دراسات في الدين والجنس والصراع الطبقي، دار الطليعة ـ بيروت، ط2، 1978، ص ـ ص15 ـ 16

(27) لمزيد من الاطلاع والتوسع حول المنجز الفلسفي والابستمولوجي في فلسفة اللغة في الخطاب الماركسي للفلاسفة كورزبسكي؛ زينوفيف؛ فيغوتسكي يُنظر:

An Introduction To ـ ; ـ Alfred Korzybski: Science And Sanity
AristotelianSystems And General Semantics، The International ـ Non
Aristotelian Library PublishingCompany، USA، 4 edition، 1958 ـ Non
Zinoviev Alexandre: Le Communisme Comme Réalité، Traduit Du
Russe Par Jacques Michaut، Edition de l'Age d'Homme، France، 1981
; ـ Lev Vygotski: Pensée Et Langage، Traduction de Françoise Sève
suivi de Commentaire sur les remarques critiques de Vygotski de ـ
Jean Piaget، La Dispute/Snédit، Paris، 3 édition، 1997

(28) عبد الرزاق الدواي: حول نظرية الأيديولوجية عند التوسير، دراسة منشورة في مجلة الاقلام المغربية، د.ت، ص ـ ص37 ـ 39

(29) عبدالسلام بنعبدالعالي: الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت، ط2، 1993، ص ـ ص96 ـ 97

(30) Terry Eagleton: Ideology; An Introduction، Verso، London - New York، First Published، 1991، PP1 - 2

(31) د. فيصل دراج: ميخائيل باختين... الكلمة، اللغة، الرواية، دراسة نُشرت في مجلة الآداب الاجنبية، سوريا، العدد99، 1999، ص126

(32) المصدر نفسه، ص126

(33) John B. Thompson: Studies in the Theory of Ideology، University Of California Press، Berkeley، Los Angeles، First Published، 1984، p. 2

(34) Ibid.، p. 2

(35) Michael Gardiner:The dialogics of critique: M. M. Bakhtin and the theory of ideology، Routledge، London، 1992، p. 7

نقد التفكيك عـربـيا

قراءة في الفكـر النقـدي عند عبد العــزيز حمودة

نبيل محمد صغيــر
باحث أكاديمي من جامعـــة
مولــود معمري،
تيـزي وزو، الجزائر

تمهـــيـــد:

شـــكّلت إستراتيجيـــة التفكيـك محــورا أساسا في الفكر النقـــدي عند عبد العـــزيـز حمــودة، ولهذا نجــده يوجـه لها كل نقــوده، انطلاقا من مجموعة من المفاهيم المؤطــرة، وهي: الهويـة ولغة النقد، والنص النقـــدي ودور الذات في عملية التأويل، إضافة إلى دور المرجعيات أو المنبت الفلسفي للنظريات النقدية الغربيـــة، سواء البنيوية منها، أم ما بعد البنيوية المتمثلة في التـــفكيك.

هدفنا في هذا البحث، الحفر فـــي أسباب ومصوغـــات نقد حمودة للنقد التفكيكي، وعن آليات اعتماده النقـد الـــغربي للتفــكيك، كـمنطلق لـــنقده الشخصي للتفكيك، إذ نلفيه يستعين كثير بـــآرت بيرمان في كتابه من النقد الجــديد إلى التفكيكيـــة، كما نجده يعتمد على مؤلف جون ستـروك البنيوية وما بعدها، وكذلك مؤلـف جــون إليـــس ضـــد التفكيـــك، بالإضـافة إلى كتـاب نقد الحداثة لألان تــوريـــن، وغيــرهم.

1 ـ إشكالية غموض وزيف خطـاب التفكيـك:

حينما يعالج حمودة إشكالية الغموض في الطرح التفكيكــي، فإنه لا يعزلها عن الطرح البنيوي الذي يراه واقعا في الإشكالية نفسها، ولكن بدرجة أقـل نسبيا[1]، سواء في نسخته الأصلية أو في نسخته العربية المستعــارة. وهنا نجد أنه من المشروع التســاؤل عن هذا الغموض ومصدره، هل هو مرتبط بفهــم حمـودة؟ أم أنّه مرتبط ببنيـة الخطاب التفكيكــي المعرفية والفلسفية واللغوية؟

إنّ تحليل حمودة للخطاب التفكيكــي يرتبط بتحليله للخطاب البنيوي في مجموعة من الأساسات الفلسفية المشتركة بينهما، ومن أهمها: الداخل والخارج، والذات والموضوع، والشك واليقين، بل إنّــه يقيــم ربطا طريـفا وذكيا بينهما على مستــوى الإجراء التطبيقـي والرؤية الفلسفية والنظـرية فـثنائيــة الخارج والداخل تقودنا إلى ثنائية أخرى أكثر تأثيرا وعــمقا، وهي ثنائية الموضوع والذات. وإذا كانت الثنائيـة الأولى ترتبـط.... بـفكر سياسي واقتصـادي فـرض أيديـولوجية جـديدة على الواقع الثقافــي للقـرن العشريـن، فــإنّ ثنائية الموضوع والذات نشأت واستمرت فلسفيـة[2]، ومـن ثم، نجده يتّـخذ هذيـن الأساسين الفلسفييـن منطلقا لمعاينة البنية المفاهيميـة، ومستوى الوضوح في الطرح التفكيكــي، مُدَعما بالطرح البنيـوي في كثير من الأحيان للمقــارنة والشـرح.

يقول ستروك مؤكدا على ما يقوله حمودة في معظم كتاباته، عـــن صعوبة الكتابة النقدية عند دريدا وفوكو وبــارت: «أعطت البنيوية وما بعدها سمعة سيّئة في بعض الأوساط، فقد تسـبّبت هذه الكتابات في قدر كبيـر من التصلب ضدها عند أولئك الذين يصوّرون على أن وضوح العـــرض هو من الصفات الأساسية في أي مفكر»[3]، وفي سياق الكلام نفسه عن تعقيد وغموض الطرح التفكيكي عند ممثل بارز لـه وهـو جـان لاكـــان: «توصل معلقون وشراح أذكياء لا يتسمون بما

(1) ـ ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكـيك، سلسلة عالم المعرفة، العــدد: 232، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويــت، 1998، ص 177، 178. وغيرهما.

(2) ـ ينظر: المــرجع نفسه، ص 179.

(3) ـ جون ستروك البنيوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريـــدا، ترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعـرفة، العدد 206، المجلس الوطني للثقـافة والفنـون والآداب، الكويــت، 1996، ص 26.

يكفي من الصبر والأناة إلى نتيجة مفادها أنّ لاكان لا يُفهم وأن أتباعه لذلك لا يمكن أن يكونوا أكثر من حمقى طائعين»[1] ولكن ستروك لا يقبل بتلك النتيجة ويدعو للبحث عن الأسباب التي تدعو لاكان إلى الكتابة بتلك الطريقة والأسلوب. فيقدم في الصفحات التالية تفسيرا منطقيا وعقلانيا لمسوغات ذلك الغموض اللاكاني: «إذا ما قرأنا لاكان بصعوبة بالغة، فإن لاكان سيقول لنا إن ذلك حسن، سيقول لنا إننا في سعينا لتفسير ما يقصده لأنفسنا سيحرر عقولنا من عقالها. أي أن العلاقة بين الكاتب والقارئ تصبح أشدّ ديموقراطية عندما يتوقف الكاتب عن إتحافنا من عليائه بمذهبه الثابت بكلّ ما فيه من بساطة ووهمية»[2]، فالعمق يحوي الحقيقة؛ عكس السطح الذي يحوي الوهم.

إنّ الاهتمام بالجانب الفلسفي في مناقشة مفاهيم النظرية النقدية ومستويات خطابها لا يلغي وجود جانب أيديولوجي يتحكم في تشكيل لغتها المؤطرة لها ونقدها المدافع عن أطروحاتها. فالبنيوي مثلا هي امتداد للشكلية الروسية فلسفيا وإجرائيا بقدر ما هي ثورة عليها، هي تطوير للنقد الجديد بقدر ما هي رفض له[3]، فالجانب الفلسفي حاضر في التطوير وخلق المفاهيم، والجانب الأيديولوجي حاضر في الرفض والنقض والتجاوز. وفي هذا السياق بالتحديد، يمكن التأكيد على أن مسألة الرفض والنقض والتجاوز في الأسس الفلسفية ذاتها، هي التي تحكمت: «في قطبي الصراع الداخل / الخارج، أو الشك / اليقين، في الفكر الفلسفي الغربي أصبحا بمثابة البندول الذي لا يكاد يقف عن الدوران معلنا في كل لحظة، لمن قد نسى بداية الصراع من جديد بين طرفي الثنائية»[4]، ولو أنّ ربط ثنائية الشك واليقين بثنائية الداخل والخارج ربط غير موفّق فكل طرف في ثنائية الداخل والخارج يدّعي اليقين ولا يؤمن بغيره، حتى التفكيك الذي انطلق من الشّك في اليقين وقع في الكثير من مقولاته وتطبيقاته في اليقين الأحادي؛ مما جعله يوظف تقنية الغموض

(1) ـ المرجع نفسه، ص 27.

(2) ـ المرجع نفسه، ص 27، 28.

(3) ـ ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص179.

(4) ـ عبد الغاني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005، ص58.

الدلالي حتى لا يـــقدم أي معرفة يقينيـــة، فيبقـى متواريا وراء شكّـه المطلق في الوجـــود واللغـة.

يعترف جاك دريدا في رسالة وجّـــهها إلى صديقه البروفيسور الياباني أزوتـسو بوجود ذلك الغموض اللغوي، والدلالات السلبية في كلمـــة التفكيك، ومن ثم يعمـد إلى تجنبها وتفاديها أثناء إجابته عن السـؤال الآتـــي: «ما الذي لا يكـون التفكيك؟ أو بالأحرى ما الذي لا يجب أن يكون؟»[1] ولعل دريـــدا بتوجيهه السؤال إلى منحى هامشي / غير مركزي يكون مدركا لتلك الدلالات السلبية، التي يمكن أن تنتج لو حاول طرح سؤال ما الذي يكونه التفكيك؟ خصوصا وإنه ارتبط بالنـــزعة العدميـــة الهدامة لأنطـولوجيا الإنسان، بـــكلّ ما يحتويه من تصفية واختزال سلبي[2].

إنّ هـــذا الاخـــتزال السلبي هـو الذي يوقـــع الإنســـان فـــي الـعدمية ـ كما يـــرى جيـــاني فاتيمـو ـ التي تدحـــرج الإنسان إلى خارج المـركـــز نحو المجهـــول، فـما هي سوى التيـــه وتبديـــلاته الناجمة عن ضلال، أو أكـــذوبـــة، أو وهم ذاتـــي مـــلازم للمعرفـــة تقابلـــه الصلابة الراهنـــة والماثلـــة للوجـود ذاتـــه[3]، فـــالذات التفكيكيـــة التي رآها حمودة قريبة من الذات الرومانسية، مسألة يجب إعادة النظر فيها كليا لأن الذات التفكيكيـــة قامت بإدراج نفسها في مركزية التـأويل لدى الإنسان ـ في موازاة الموضوع التجريبي ـ مما جعلته مشتتا، وفي الهامش. يقول بيير زيما عن علاقة الرومانسية بالتفكيكية على مستوى ضمني؛ غـــير صريـــح: «إن الرومانطقييـــن حـــين يتعلق الأمر بتقويض أسس النظام الهيجلي يستبقـــون بعض وجوه التفكيكية الدريديـــة»[4]. لكن على

(1) ـ جـاك دريدا، الكتابـة والاخـــتلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد عـلال سيـــناصر، ط. 2، دار تـوبـــقال للنشر الدار الـــبيضاء، 2000، ص 58.

(2) ـ ينظر: المـــرجع نفسه، ص 58،59.

(3) ـ ينظـــر: جيانـــي فاتيمـــو، نهايـــة الحداثة، الفلسفـــات العدمية والتفسيريـــة في ثقافـــة ما بعد الحداثـة (1987)، ترجمة فـــاطمـــة الجـــيوشي، منشورات وزارة الثقافـــة، دمشـــق، 1998، ص ص 23،24.

(4) ـ بييـــر ق. زيمـــا، التفكيكيـــة، دراســـة نقدية، ط1، تعريب: أسامة الحـاج، المؤسسة الجامـعية للـدراسات والنـــشر والتوزيـــع، بيروت، 1996، ص 29.

الرغم من كــل هــذا، يستبعد زيما وجود تأثير للرومانسية على التفكيكية في قولــه: «الرومـانطقيون، لم يمــارسوا تــأثيــرا على دريدا، وعلى التفكيكية، إنّ حــداثتهم المناهضة للمنهجية، والمناهضة للهيجلية هــي التي تبشّــر بإشكاليــتة التفكيكــية»[1].

على الرغم من الغموض الذي يعتور لفظة التفكيك، إلا أن جاك دريدا لم ينزعج لــه، ولا للمفهوم الآلي الميكانيكــي الذي تحمله اللفظــة، بــقدر ما يزعجه تحديد مفهــوم التفكيك، واختزاله في تلك السمة الدلاليــة؛ أي التحليل الآلي الميكانيكي. يـقول دريدا موضّحا: «عثــرت على مفـردة التفكيك، في قاموس ليتريه lettré، وكانت مؤدياتها النحوية واللغوية والبلاغية مربوطة فيه بأداء مكاني (آلي)، وبــدا لي هذا الالتقاء مفرحا، وشديد التلاؤم مع ما كنت أريد على الأقل أن ألمح إليه»[2]. طبعا، إنّ فعـل التفكيك الذي رأى فيه دريدا متوافقا مع الجانب المكاني (الآلــي) يتوافق مع رؤيته الوجودية القائلة بزوال سمة النظام عن الآلــة، بصفة عامة، بسبب تفككها، وعن العالم بسبب انهيار نظام الثنائيات الضدية التي تحكمه. وهذا يؤدي بنا إلى القول بأنّ اللانظام واللانسق الذي اقترحه دريدا وشحذه داخل مفردة التفكيك يستلزم شحنة لا دلالية، وغموضا يميّـزه حتى لا يفقد بريقــه، لأنّ تفحّــص إجراءات التفكيك من الداخل، وتبسيطــها يؤدي إلى نقض كينونتها.

لقـد ربط دريــدا ذلك الغموض الـذي يميّـز مفــردة التفكيك بمقولة الشبــحيــة أو الطــيفية Spectrologie/Fantomachie؛ وهــو ما لا يُــرى، ولكن يُــؤثر على موازين الحيــاة ولغة الفرد كتابة وصوتا، فــ«فــكـرة الشبــح تـدلّ على مقلوبات الحقائق أو معكوساتها على غرار الثنائيات الميتافيزيقية التي سعى دريـدا إلى قلبـها: الكتابــة قبــل الصــوت، الجســد قبــل النفــس، الواقــع قــبل المثال»[3].

(1) ـ المــرجع نفسه، ص 29.

(2) ـ جاك دريــدا، الكتابة والاختلاف، ص 58.

(3) ـ محمد شوقي الزيـن، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، طـ1، منشـورات الاختــلاف، الــدار العربيـة للعلــوم نـاشــرون، الجـزائـر، بيــروت، 2008، ص 202.

إن هـذه المسائل والمقولات جعلت حمـودة، فـي نقده، يصف دريـدا بالكـاهن، ومشروعه بالـمارد، وفلسـفته بالفوضى[1]، وكـأنّ الأمر يتعلق بفكـر كهنوتـي أو شعـوذة معرفية، وكـل ما من شأنـه أن يجعـل هذا المشروع مجـرد مغالطة أو هرطقة أقرب إلى الممـاحـكات اللفظية فارغة المعنى والمدلول منـه إلى التأسيس المعرفـي[2]، فمن الواجب، هنا قبل إصدار مثل هذه الأحكام، إخضاع الفكر التفكيكي إلى التحليل والتشريح.

لا يمكن قصر إشكاليـة الغموض في الخطاب التفكيك لـدى دريـدا، ولهذا يتـوجب علينا البحث كذلك عن تلك السمة في طروحات جـان بودريار، الـذي يؤمـن بالتفكيـك، لا النظام، ليس فقـط على مستوى اللغة، كما يذهـب دريدا، وإنّـما على مستوى العالم والـواقع المعيـش الذي اختفت منه سمة الوضوح، وعوضتها سمة الإبهام والانقلاب. يقول بودريـار: «إننا نعيش لحظة انقلابيـة تنقلنا من عصر الواقع إلى عصـر موت الواقـع، بسبب موت أو نهاية أو تحلّـل المبدأ المؤسس للواقع، مبـدأ الصراع والمواجهة والجدلية والتناقض والنفي والقطيعة والمجاوزة والثورة والقدم»[3]؛ هذه الثنائيات البنيويـة التي شكّـلت الفكر الميتافيزيقي الغربي، وشكّـلت السرديـات الكبـرى Les grand narratives[4]، اخـتفت كليا في عصر ما بعد الحداثة، ليتم استبدالها بالـلاقيـم واللاأسـس. ومن ثم، فانتـفاء الثنائيات هو تشكيل للغموض المفاهيمي في الطرح البـودريـاري، فعدم القـدرة على التّفرقة بيـن الشـرّ والخير يعني التيه وغياب المعنى وتشتّـتـه على مستـوى القيـم والأخلاق.

إن ذلك الغمـوض الموجود في الطرح المفاهيـمي البودريـاري مستمد من

---

(1) ـ ينظر: عبد العزيز حمودة، الخـروج من التيـه، دراسة في سلطة النـص، سلسلة عالم المعـرفة، العـدد: 298، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويـت، 2005، ص ص 150، 151، 152، 153.

(2) ـ ينظر: عبـد الغاني بـارة، الهرمينوطـيقا والفلسفـة، نحو مشروع عقـل تأويلي، طـ1، منشـورات الاخـتلاف، الدار العـربية للعلوم نـاشرون، الجـزائر، بيـروت، 2008، ص 53.

(3) ـ جان بودريـار، الفـكر الجـذري أطـروحة موت الواقع، ترجمة: منير الحجوجي وأحمد القصوار، ط. 1، دار توبقـال للنشر، الدار البيضاء، 2000، ص05.

(4) ـ السرديـات أو المرويات أو المحكيـات الكبـرى هــي الوعـود التـي قدّمتها فلسفـة الأنـوار الغربيـة للإنسـان، ومنـها الحـرية والاستقـلال، والتقـدم العلمـي.

الطرح النيتشوي الذي لا يؤمن بوجود ثنائيات تحكم قيم الإنسان أو العالم ككل. فذلك التقابل بين الثنائيات مختلق غير أصيل في الشيء، ومن ثم، يمكن للإنسان أن يكون طيّبا وشريرا في الوقت نفسه. وهذا في حقيقته تكريس مفاهيمي للغموض على مستوى قيم الإنسان وأخلاقه. يقول نيتشه: «إن التضاد بين «الأناني» و«المنزّه»؛ «غير الأناني»، إنّما يستحوذ على الوعي البشري أكثر فأكثر إبان انحطاط التقييمات الأرسطية. إنّ غريزة القطيع، على حد تعبيري الشخصي، هي التي تجد التعبير عن نفسها من خلال هذا التضاد بين اللفظين»[1]، فحديث نيتشه هنا عن غريزية القطيع الجمعي هو حديث عن سلطة العادة والتقاليد ودورها في تكريس مجموعة من الثنائيات من أجل خلق وضوح قيمي أخلاقي بين البشر، وهذا ما يريد نيتشه وغيره من ما بعد الحداثيين هدمه ونقضه كليا، عبر «خلخلة الفكر اليقيني، وبثّ الريبة في الثنائيات التقليدية القائمة على بنية التضاد، فيروم الإقرار بأنّ الأصل هو انتشار الدلالة وتشتتها إلى درجة أن يلتبس الحضور بالغياب، والخير بالشر، والمعنى باللامعنى، فلا نملك، إذ ذاك إلا بالتسليم بغياب معنى سابق أو كتابة أصلية L'archi ـ écriture»[2]؛ فانفصال عرى الثنائيات ـ ومن بينها الدال والمدلول ـ من أسباب خلق غموض مفاهيمي مقصود في التفكيك.

ومن ثم، يقرّ كل من منير الحجوجي وأحمد القصوار بأنّ بودريار ينتقد الخلط ما بعد الحداثي للثنائيات، كما أنّه يؤمن بأهمية السيرورة الواقعية، فيرهنها بوجود مجموعة من الأسس القائمة على التضاد والتناقض الموجودة في الثنائية المتقابلة والمتصارعة، وغياب مثل هذه الأطر، حسبه، يؤدي إلى موت الواقع، وهنا يشدّد بودريار، بطريقة ضمنية في تحليلاته على خدعة وزيف ووهم التفكيك وتقاليد التقويض والتدمير الحاملة لإيديولوجيا وميتافيزيقيا تخليد وتأبيد الواقع، رغم نواياه التقويضية المعلنة.... كما هو حال التفكيك الهيدجري والدولوزي والفوكوي الذي، وهو يقرأ الواقع،

(1) ـ فريديريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع بيروت، د. ت، ص23.

(2) ـ عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع تأويلي عقلي، ص23.

كشبكات شمولية تسلطية ما فتئ يعيد بناءه ويؤبّده داخل بنيات أخرى[1]، وبناء على هذا تصير تفكيكية بودريار بنائية حينما تنهي الهدم.

إنّ الزيف الموجود في التفكيك له علاقة ببنية المجتمعات ما بعد الحداثية؛ فالتفكيك إذن كأنه يتصدى للزيف عن طريق زيف مقابل، فالزيف ما بعد الحداثي مقرون بأثر التكنولوجيا والإعلام ـ باعتبارها خطابات أو نصوصا ـ على مخيال الشعوب،» فكل وسائل الإعلام تعيش على الحدس بوقوع الكارثة، وبالقرب اللذيذ للموت، وكمثال على ذلك، نذكر الصورة التي عرضتها جريدة ليبراسيون، وهي توضح قافلة لاجئين تعرضوا للهجوم مباشرة بعد أخذ الصورة وهذا استباق للنتائج، وتضليل مَرَضِيٌّ ومساومة، واعتقال للإحساس»[2]، إذ أصبح الخطاب يصنع الواقع، لا العكس، فوسائل الإعلام التي أنتجتها الروح الحداثية الوضعية تمردت على الذات الإنسانية، وأنقصت من قيمتها، وجعلتها تعيش في زيف وغموض لا نهائي، وهذا يندرج فيما يسمى بالتشيئ. وهو نتيجة ابتعاد وسائل الإعلام عن الوظائف الحقيقة المنوطة بها؛ وهي نقل الواقع، فأصبحت تنتج واقعا تحركه أيديولوجيات معينة، فصارت تمثل خطابات زائفة، حتى وإن اتسمت بالوضوح، أحيانا، فعندما «تتحول التلفزة إلى فضاء استراتيجي وافتراضي للحدث فإنّها تصبح آلة للتصفية، حيث تتم إبادة الموضوع الواقعي، لصالح موضوع افتراضي في قبضة الوسيط الإعلامي»[3]، وهذا التشويش الإعلامي مرتبط، أساسا، بمفهوم الإرجاء أو الانتشار la dissémination وضياع العلامة في علاقتها بالمرجع (المشار إليه)؛ وهذا يقود إلى ضياع الحقيقة بصفة عامة.

إنّ ذلك التشويش الإعلامي الذي تحدّث عنه بودريار هو تطبيق عملي ونتيجة حتمية للسؤال الذي طرحه وعالجه حمودة؛ وهو الذي يتعلق بإشكالية سرقة المشار إليه (المرجع)[4]. يتساءل حمودة في هذا الصدد: «من

(1) ـ جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص06.

(2) ـ المرجع نفسه، ص46.

(3) ـ المرجع نفسه، ص46.

(4) ـ رغم أن حمودة لا يفرق في استعمال مفردة المشار إليه بين المرجع وبين المدلول، وهذا لعدم اعتماده على

الذي سرق المشار إليه Le référent؟، كان ذلك السؤال العابث الذي أثاره فنسنت ليتش في محاولة لوضع يده بدقة على جوهر النقد ما بعد الحداثي....مما أدى إلى طوفان من المدلولات المراوغة والدوال الهائمة»[1]، التي لا تعترف بالمعنى وتكرس للغيبي وغير المفهوم.

في هذا الصدد تقريبا، يعبّر مؤلف كتاب ضد التفكيك جون إليس عن خواء التفكيك من أي منطق ضابط له في قوله: «إنّ أيّ بيان أو تحليل منطقي لما يكونه التفكيك يرتكب خطأً في حق كنهه أو ماهيته؛ إذ لا يمكن وصف التفكيك بعينه على نحو ما يحدث في مواقف أو حالات أخرى»[2]، لأن كنه التفكيك، ولا منطقه، لا يعترفان بأية قاعدة أو معيار، فهو، أساسا لا يؤمن بأيّ قانون موصل إلى الحقيقة، بل يستند على حالات القانون الشاذة في نقد القانون نفسه. وفي اللغة لا توجد ـ حسبه ـ نظرية واضحة في عملية الفهم والتأويل.

ويواصل جون إليس في الكشف عن الزيف الواضح في المنطق الذي يتبناه التفكيك، إذ يرى أنّه حين يعترض معترض على الكتابات التفكيكية بالنقد والنقض؛ قائلا إنها متهافتة أو غير منطقية استنادا إلى معايير المنطق القديم، فالرد يكون من قبل التفكيكيين، في نطاق فكرة أنهم يلعبون ويعبثون في علاقة الدال بالمدلول، وأنّ أعداءهم ليسوا في مستوى الطروحات الفكرية للتفكيك، لكن ما يحير إليس سؤال: لماذا لا نرى التفكيك يتعرض للفحص الدقيق والاختبار كما نراه يستخدم؟»[3] ولم لا يقدم التفكيكيون شرحا مبسطا لمنطقتهم، ونراهم يكتفون فقط بالرد العنيف، وتتفيه من يخالفهم الرأي؟

المؤلفات السيميائية التي تخوض في هذه المسألة، ففي كثير من الأحيان يربط مصطلح المشار إليه بالمرجع، وهو الأصوب، كما في هذا النص: "هل قلنا العلامة؟ لكننا نتحدث حتى الآن عن سرقة المشار إليه Le référent". ينظر: عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ص 68. كما نجده مرات أخرى يستعمل لفظة المشار إليه قاصدا بها المدلول كما في نصه الآتي:" ذلك التوحد بين الدال والمدلول هو أساس حدوث الدلالة أو المعنى، وهو جوهر سلطة النص. وحينما يتمّ نسف ذلك التوحّد، بمعنى أن الدال لم يعد يشير إلى مدلول محدد، بل إلى أي مدلول، تضرب سلطة النص في الصميم" ينظر: عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ص56.

(1) ـ عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ص 49.

(2) ـ جون إليس، ضد التفكيك، ترجمة: حسام نايل، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012، ص 17.

(3) ـ ينظر: المرجع نفسه، ص18.

إنّ ذكاء التفكيك، وقدرته الخارقة على الحفاظ على درجة غموضه، ونسبيته، يـــكمن في الإجابة عن الأسئلة السابقة؛ إذ يـرُدُّ كـل من يقع في إلزامية الإجابة، من التفكيكين، بـأنّ المنطـق البـديل / المغاير لا يمكن أن يوصـف أو يتعيّـــن، لأنّ أيّ وصـف أو تحديـد يعني الانضواء تحت مقولات المنطق القديم الذي يعترف بالمعيار أو الحدود والقيود[1]، فالتفكيك عكس ذلك، فهو يسعى إلى النـأي بنفسه عن أيّـة معالجة منطقية، مثل باقي الأطروحات الفكرية؛ إذ مـــن أجل إثبات أطروحة في المنطق الأرسطي يجب الاستناد إلى التوبيك / الطوبيقا(Topiques) فـــ«يجب البحث عن مقدمة تتضمن حقيقة الأطروحة، وعندئذ، إذا بيّنا أن هذه المقدمة صحيحة، نكون بـذلك، قد ثبّتنا الأطروحة. ولدحضها، يجب إيجاد مقدمة تكون نتيجة للأطروحة: وعندئذ إذا أثبتنا أن هذه النتيجة مغلوطة فسنكون بذلك قد دحضنا الأطروحة»[2]، وهذه السلسلـة من القياسات لا تكون في صالح؛ فهو يقــدم مقدمة لا يمكن له إثبات صحتها، لأنّــه أساسا، لو حـاول ذلك لدحض دعامات وأساسات التـفكيك بطريقة غير مبـاشرة.

إنّ وصف حمودة للتفكيك بأنّــه لعب وعبث يصح كثيــرا، ويتلاءم مع ذهب إليه إلــيس في تحليلاتـه الســابقة، نتيجة اعتماد حمودة على نقد إلــيس الذي فكّك لغز الغموض التفكيكـي حين شبّهه بوضعية النظر إلى صنـــدوق لم يفتــح بعد، ولـــن يفتـح ويقـال إن ثمـة شيئا قيّما فيه»[3]، أو بتعبيـــر آخــر لـدريـــدا نفـــسه: «ما يتصـــل بالحقيقـة يــرفض الانقيـاد»[4]، ومـــن يحاول الإمســـاك بـــهـا ما هو إلا «سـفسطائي يتظاهر بمعرفـــة كـل شـــيء»[5]، فـما فـائدة التفكيــك إذا لــم نـعرف كيفيـة اشــتغال آليـاتـــه واســتراتيجياته للكشف عن الحقيقــة؟.

(1) ـ ينظر: جون إليس، ضد التفكيك، ص 18، 19.

(2) ـ روبير بلانشـــي، المنطق وتـــاريخه من أرسطـو حتى راسـل: خليل أحمد خـــليل، ديـــوان المطبوعات الجامعيـــة المؤسســة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، لبنـان، د.ت، ص 22.

(3) ـ جون إليس، ضـــد التفكيك، ص 19.

(4) ـ جـاك دريدا، المهماز، أساليب نيتشه، ترجمة وتقديم: عزيز توما وإبـراهيم مـــحمود، ط1، دار الحـــوار للنشر والتوزيع اللاذيقية، 2010، ص 79.

(5) ـ جاك دريـدا، صيدليــة أفلاطون، ترجمة: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998، ص62

2 ـ تشظي الهوية واختلاف المرجعيات في خطاب التفكيك:

شكّلت قضية الهوية المتشظية والذات الفاقدة لماهيتها، واختلاف المرجعيات بين الطرح التفكيكي الغربي والطروحات المعرفية العربية، منطلقا أساسيا في نقد حمودة للتفكيكية، فقد استلهم هاتين القضيتين من واقع النقد العربي، والطروحات الغربية المناهضة للتفكيك، وسنعرض لها في هذا المبحث، موضحين الأطر العامة المستفاد منها، وآلية الاستفادة. ولكن قبل ذلك يجب ألا نحصر مفهوم الهوية في معناها الضيق؛ المتمثل في الأبعاد الثقافية والسياسية المميزة للإنسان، بل نقوم بتوسيعه إلى الأبعاد المتنوعة المميزة لكل الموجودات، ومنها الإنسان، والنص والعالم، والدين....، فما علاقة إستراتيجية التفكيك بهذه القضايا الفلسفية؟

ينفي جاك دريدا أن تكون معتقدات الإنسان التي تشكّل جزءا من هويته وحاضره وماضيه أساسية له: «فالوعي التفكيكي لا يراعي حرمة أي شيء، لا علاقة له بكل ما يعتقده الإنسان إنما صله بحرفية دوره الذي يكون حرا»[1]، وإذا كان مفهوم الهوية حسب رسول محمد رسول مرتبطا فقط بالوحدة[2]، فإنّ طرح دريدا في نصه السابق يلغي تلك الوحدة ويكرس للتشتت الهوياتي للإنسان أو الجماعة الثقافية. يقول في الصدد نفسه الباحث محمد رسول: «نلاحظ أنّ سياسة الهوية والاختلاف تضمر نفيا مزدوجا لأكثر من اتجاه يتّصف بالعمومية والشمولية والكليّة، ومنها الليبرالية الغربية والماركسية»[3]

نبدأ بفهم هوية الإنسان المتشظية في الطرح التفكيكي من خلال نقيضه، وهو الفكر البنيوي الذي بدوره حصر الإنسان في دائرة من الأنساق وجعله مجرد عنصر فيها. وإذا كانت البنيوية قد حصرت هوية الإنسان في أنساق، فإن التفكيك قد شتت هوية الإنسان إلى عدة أنساق لا تجانس ولا انسجام بينها، ومن ثم اختلفت مرجعيات ومقومات الإنسان الشرقي عن الغربي، في فكره ونقده.

(1) ـ جاك دريدا، المهماز، ص 23.

(2) ـ ينظر: رسول محمد رسول، محنة الهوية، مسارات البناء وتحولات الرؤية، ط.1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر دار الفارس للنشر والتوزيع، بيروت، عمان، 2002، ص ص 31،32.

(3) ـ المرجع نفسه، ص50.

إنّ أول تــفكيك أحدثه دريــدا في هويــة النــص، حين فصل بين الدال والمدلول، وانتقد الفهم السائد على أنهما يمثلان وجهين لعملة واحدة، أو أنهما يشبهان علاقة الجسد بالــروح[1]. هذا الفصل الدريـدي جعل «التأويل ممكنا لأنّ البشر محكومون في لغتهم بفقدان جذري للمدلول، وفي هذا الفقدان يتأسس هذا الانزلاق الدائم للغة أمام نفسها بالشكل الذي تضاعف فيه ذاتها وتتكاثر في تخارج إزاء نفسها من دون نواة تشكل مركزها الذي تنشد إليه سوى هذا الفراغ الذي يخلقه غياب المدلول، والذي يعكس حركة التفاف غير متناهيــة»[2]، فالإنسان الخارج عن هوية منسجمة لا يــهمــه التأويل المنسجم الذي تتحكم فيـه سلطة اللجــوس/ العقــل، ولهذا السبب رأى حمــودة أن المزاج الثقافي للمجتمع الأمريكي الفاقد لهوية منسجمة، عبر تاريخ يؤسس لها، أكثر قدرة على استقبال التفكيك من الأوروبيين[3]، وهذا يتفـق نسبيا مع ما يذهب إليه جون ستروك في تحليله للغموض وربطه بالسياق الثقافي الفرنسي عند قراءته لميشال فوكو الذي يستنكر وضوح لغة الفكـر، لأن ذلك يمثل مزية وطنية، وذهنية البرجوازيين الفرنسيين التي يحاربها فقام بتقويض مستوى وضوح لغتهم وأساليبهم[4]، وحتى مسألة الغموض التي تطرقنا لها في عنصرنا السابق لها علاقة بالمرجعيات المتنوعة والهوية الثقافية. إن الهوية المتشظية حسب دريــدا لـــها علاقة وطيدة بمفهوم الشذرة التــي هــي: «الشــذرة ليست أكثر من كسرة، من شظية، من نتـوء، من فالق منتزع، من هاويته المحدقة عاليا، أو من حالة صدع وتصدع في المفهوم الكلي للشيء الأكثر مما هو شيء بحيث تتماوج العناصر المكونة له متباعدة ومتمايـزة، وكأنّ كلا منها لـه كينونة خاصة بـــه، أو وراء هذا الانــقسام عـودة إلى الطبيعة الفعلية للشــيء اللامتنــاغم»[5]

(1) ـ ينظــر: جاك دريدا، مــواقع، حــوارات مـع جــاك دريــدا، ترجمــة وتقديــم: فــريد الــزاهي، ط.1، دار توبقــال للنشــر، الــدار البيــضاء، 1992، ص22.

(2) ـ عبد الله بومسهـولي وعبد الصــمد الكباص وحســن أوزال، أفول الحقيــقة، الإنســان ينقض ذاتـه، أفريقيا الشرق المغرب، 2004، ص 33.

(3) ـ ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص ص 165،166.

(4) ـ جون ستروك، البنيوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا، ص 27.

(5) ـ جاك دريدا، المهماز، ص 28.

ولهـذا السبب المتعلـق باختلاف المزاج الثقافي والفلسفي والديني والاقتصادي العربـي» عـن الواقع الحضاري الغربي... والذي أنتج الحداثة بنظرياتها النقدية وقيمها الأدبية... المـأزومة في الغرب ذاته، يجعل استيراد قيمها المعرفية من قبل واقعنا العربي ضربا من ضروب العبث.... أو شكلا من أشكال اللعب الحر للغة»[1]، وهذا الـربط الطريف بين الهويتين العربية والغربية من جهة، ولعب التفكيكيـة الحـر يفتح لنا مجالات واسعة للمقارنة بين دور الهويـة في الكشف عن تلاعبات النص عند التفكيكية وقراءة المقولات الجوهرية لديهم، ومن ثم، ربطها مجددا بالواقعين الغربي والعربـي.

نبـدأ بمركزية الصـوت/الكـلام، وعلاقتها بالمرجعيات الفلسفيـة القديمة، التي يعرض بيير زيما موقفا له عنها: «إنّ المركزية الكلامية أو المركزية الصوتية، بما هي مبدأ أساسي للميتافيزيقية الغربية، إنّـما هي على حد قول دريدا، سيطرة اللغة المحكية سيطرة الكلام أوال phoné المفروض أنه يضمن حضور المعنى، ذلك أن المقالات الفلسفية ـ من أفـلاطون إلى هايدجر ـ تنزع إلى إعطاء الأولوية للكلام، والحذر من الكتابة»[2].

حتى أن ليونـارد جاكسون يربـط التفـكيك بالتغيرات السياسية والاجتماعية التي كانت جارية في فرنسا أثناء حكم ديغول، ثورة الطلاب الوشيكة واندفاع الطلاب الثوريين وهم يصيحون باشمـئزاز: «البنـى لا تنـزل إلى الشوارع»، فهم يستنكرون النظرة إلى الإنسان على أنه مجرد بنية لا غير. فلهم الحرية الكاملة في التحرك خارج الإطار البنيوي المقيّد»[3]، ولعل تلك الحرية لم تتحقق كما ذكرت السـرديات الكبرى ذلك.

لـم تقتـصر مـا بعد البنيـوية على المفـارقات الفكـرية والحمـاسة الثوريـة والتلاعـب اللاكـاني بالألفـاظ. ذلك أنّ ثمة تلاعبا بالأفكار المؤسسة

---

(1) ـ لطفـي فكـري محمد الجـودي، نـقد خطاب الحداثة في مـرجعيات التنظير العربي للنقـد الحديث، ط.1، مؤسسة المختار للنشر والتوزيـع، القاهـرة، 2011، ص95.

(2) ـ بيير ق. زيما، التفكيكية، دراسة نقدية، ص 57.

(3) ـ ينظر: ليونارد جاكسون، بؤس البنيوية، الأدب والنظرية الأدبية، ترجمة: ثائر ديب، دار الفـرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2008، ص 172.

لهوية الإنسان وكيانه المعرفي أيضا: فـديريدا على سبيل المثال لا يقتنع بتقديم سجالات ضد مواقف يرغب في أن يضعها موضع المساءلة، بل يكتب بدلا من ذلك نصوصا تقع في تلك المواقف الإشكالية؛ وهذا حسب جاكسون انتهاك للذوق واللياقـة وتكريس لمسحة الجنون، فديـريدا مثلا حين رد على جون سيرل في مسألة الأعـراف اللغوية، قام دريـدا بانتهاك تلك الأعراف، وأساء أيضا تهجئة اسم سيـرل فكتبه SARL بدلا من SEARLE[1] وإن كـنا نعـرف، من الغـذامي أنّ «إنجليزية دريدا ضعيفة جدا فهـو حين يقرؤها لا يشفق على نفسه من معاناة الحديث بلغة لا تنقاد له بسهولة، فكأنه يستل الكلمات من بطن معجم إنجليزي / فرنـسي»[2]، وهذا الاستعمال اللغوي عند دريـدا يرتبط أساسا بهويته المتشظيـة (الفرنسية الجزائرية، اليهودية، العرب، الأمـازيغ) التي عبر عنها في كثير من كتباتـه[3].

انطلاقا مما سبق، لا يمكن تجاوز الهوية الدينية عند الحديث عن تنوع المرجعيات وتناقضها بين الطـروحات الفلسفية العالمية، ومن ثم انتفاء فكرة العولمة الثقافية. ويخوض المسيـري في هذه المسألة بطريقة طريفة تقترب إلى طـروحات حمودة النقديـة التشريحية؛ إذ يحاول إيجاد علائق بين استراتيجية التفكيك كجزء من ما بعد الحداثة واليهودية، وقد حصر تلك العلائق في[4]:

1. ضم العقيدة اليهودية لعدد من العقائد غير المتجانسة، والمتناقضـة بشكل عميق؛
2. تذهب العقيدة اليهودية (في صيغتـها الحاخامية) إلى أنّ التوراة هي الشريعة المكتـوبة والتفسيرات الحاخامية التي دونت في التلمود تجسد الشريعة الشفوية؛

(1) ـ ينظر: المـرجع نفسه، ص 176.

(2) ـ ينظر: عبـد الله الغـذامي، اليد واللسان، القراءة والأمية ورأسمالية الثقافة، سلسلة كتاب المجلة العربية، ع 172 الرياض، 1432، ص 144.

(3) ـ ينظر: جـاك دريدا، أحادية الآخر اللغويـة، أو في الترميم الأصلي، ط.1، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، 2008، ص 10.

(4) ـ ينظر: عبد الوهاب المسيري، «اليهودية وما بعد الحداثـة، رؤية معرفية»، مقـال بمجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، السنة الثالثة، العدد 10، ص 95، 96.

3. هناك مدارس يهودية في التفسير والتأويل تفترض أن المعنى الباطني غير المنظور للعهد القديم أكثر دلالة من المعنى الظاهري؛

4. هناك مدارس أخرى ترى أن فهم التوراة يشبه حالة الجماع، ولعل هذا يشبه من بعض الوجوه الحديث عن لذة النص.

على الرغم من هذه الروابط التي أوجدها المسيري من توجه ما بعد الحداثة الفكري والعقيدة اليهودية، إلا أنّ علي حرب لا يلتفت إليها في نظرته الشمولية الكونية إلى العولمة، يقول: «ليس من شأن العامل في حقل النقد الأدبي أن يتمرس وراء هويته الثقافية. وليست مهمته إنشاء نظرية نقدية عربية للتحرر من هيمنة النظريات الغربية.... غير أن بعض النقاد تطغى عندهم هواجس الخصوصية الثقافية، ولذا يتصرفون كمناضلين يهتمون بالدفاع أو الهجوم تبجيلا للذات أو تبخيسا في الغير، مثلما فعل كتاب المرايا المقعرة، وقبله شقيقه كتاب المرايا المحدبة»[1].

جاء علي حرب في رده على كشوفات حمودة عن الاختلافات الشاسعة بين البيئة الفكرية الغربية والعربية، معتمدا على المعرفة والثقافة الغربية التي اعتمدت على أنسنة الدين، وتطبيق الكشوفات العلمية والنقدية على الدين، بوصفه خطابا إنسانيا.

إن أي بحث في مرجعيات حمودة النقدية، هو بحث في آليات قراءته وفهمه للموروث الغربي؛ فلسفةً، ونقدا، وفكرا. ففهم المرجعية يستلزم، في سياق مقارباتنا الفكرية ولانقدية، فهم القراءة التي يمارسها الناقد العربي عامة للفكر الغربي. لهذا، جاء فكر بعد ما بعد الحداثة يمثل مرجعية أطّرت فعل الكتابة النقدية، بطريقة نسبية، بحيث وجّهت مجموعة من القضايا نحو توجه نسقي محايث بعدما عانت من تمزقات التشتت والضياع الذي صنعه فكر ما بعد الحداثة العبثي للنص والعالم والذات.

(1) ـ علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط.1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس للنشر والتوزيع بيروت، عمان، 2005، ص ص125،126.

قائمة المصادر والمراجع:

1. بيير ق. زيما، التفكيكية، دراسة نقدية، ط1، تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1996.
2. جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، أو في الترميم الأصلي، ط.1، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، 2008.
3. جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سيناصر، ط. 2، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، 2000.
4. جاك دريدا، المهماز، أساليب نيتشه، ترجمة وتقديم: عزيز توما وإبراهيم محمود، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذيقية، 2010.
5. جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998.
6. جاك دريدا، مواقع، حوارات مع جاك دريدا، ترجمة وتقديم: فريد الزاهي، ط.1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1992.
7. جان بودريار، الفكر الجذري أطروحة موت الواقع، ترجمة: منير الحجوجي وأحمد القصوار، ط. 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2000.
8. جون إليس، ضد التفكيك، ترجمة: حسام نايل، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012.
9. جون ستروك البنيوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد 206، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996.
10. جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998.

11. رسول محمد رسول، محنة الهوية، مسارات البناء وتحولات الرؤية، ط.1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر دار الفارس للنشر والتوزيع، بيروت، عمان، 2002.

12. روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، لبنان، د.ت.

13. عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 298، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 2005.

14. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 232، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،.

15. عبد الله الغذامي، اليد واللسان، القراءة والأمية ورأسمالية الثقافة، سلسلة كتاب المجلة العربية، ع 172 الرياض، 1432 هجرية.

16. عبد الغاني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005.

17. عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، ط1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، 2008.

18. عبد الله بومسهولي وعبد الصمد الكباص وحسن أوزال، أفول الحقيقة، الإنسان ينقض ذاته، أفريقيا الشرق المغرب، 2004.

19. عبد الوهاب المسيري، «اليهودية وما بعد الحداثة، رؤية معرفية»، مقال بمجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، السنة الثالثة، العدد 10.

20. علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط.1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس للنشر والتوزيع بيروت، عمان، 2005.

21. فريديـريــك نيتشـه، أصــل الأخلاق وفصلـها، تـرجمـة: حسـن قبيـسي، المــؤسســة الجامعيـة للنشــر والتـوزيــع بــيــروت، د. ت.

22. لطفــي فكـري مـحمد الجــودي، نــقد خطاب الحداثة في مـــرجعيات التنظير العربي للنقــد الحديث، ط.1، مؤسسة المختار للنشر والتوزيــع، القاهــرة، 2011.

23. ليونارد جاكسون، بؤس البنيوية، الأدب والنظرية الأدبية، ترجمة: ثائر ديب، دار الفــرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2008.

24. محمد شوقي الزيـن، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، طـ1، منشـورات الاختـلاف، الـدار العربيـة للعلــوم نـاشـــرون، الجــزائـر، بيــروت، 2008.

عبد الوهاب المسيري

تأصيل النسبية الإنسانية من خلال «فقه التحيز»

ياسين سليماني
باحث من الجزائر

توطئة:

يبدو تحديد الأهمية الفكرية للدكتور عبد الوهاب المسيري غير سهلة ولا متيسّرة كما يظن غير قليل من الباحثين. إلاّ أنّ أكثر التميّزات التي جعلت من فكر المسيري خاصا، هو المنهج الذي اختاره لنفسه. فالتفكير عنده»يتعامل مع قطاعات المعرفة المختلفة برؤية ومرجعية حاكمة قادته للتفسير والحكم على ما يتعرض له من قضايا فلسفية معرفية فكرية» وقد يكون لهذا المنهج بمختلف تجلياته والمنجزات النسقية التي تجسّد قدرة هائلة في الابتكار والإسهام في الفكر العربي المعاصر اليد الطولى في بيان قيمة صاحبه فالمنجز المسيري بحق يتيح للعقل العربي إعادة التفكير في جملة من المسلمات التي اتكأ عليها طيلة قرون من الزمن.

من هنا تأتي هذه الدراسة المصغّرة التي تحاول النبش في المشروع المسيري والانفتاح على أهم مقولاته. ولا يتأتى لنا هذا إلاّ من خلال العودة إلى أهم كتاباته الفكرية، وكذا، سيرته غير الذاتية غير الموضوعية، التي ضمنها تجاربه الهامة في النفس والمجتمع دارسا ومدرّسا ومفكرا ومشتغلا بالحركة السياسية والثقافية. ومنظّرا هاما.

ولقد اعتمد الباحث هنا على خطوات أساسية من شأنها أن تطلع على فكر الرجل. فبدأ بالتعريف بالمفكر، ولادة ودراسة، والأعمال الفكرية والأدبية التي نشرها، والأعمال المتخصصة في الشأن الصهيوني الذي كان خبيرا فيه.ثم انطلق للحديث عن فكرة التحيّز التي يعتبر المسيري رائدا في التنبيه إليها وتبنيه فكرتها،

بحيث لا تذكر كمصطلح إلاّ ويذكر المسيري معها. فشرح ماهية التحيز، والخطوات المنهجية فيه، ونماذج من عالم المادة، وعالم الإنسان التي تخضع لهذا المنطق. منطق التحيز.كما حاول الباحث أن يستخرج مظاهر التحيّز التي تجلت في سيرته الفكرية كما رواها للاستدلال على أنّ الرجل كان يكتب أفكاره ويعيشها في حياته اليومية ولا يفصل بينهما. وانتهى إلى خاتمة جمع فيها حوصلة لما توصّل إليه بعد استقراء أعمال المسيري حول الموضوع ذاته.

1 ـ عبد الوهاب المسيري، السيرة والمنهج:

ترتبط الحياة الشخصية لعبد الوهاب المسيري بفكره، ونتاجه المعرفي الهام. لذلك فلا مندوحة عن تقصي أهم نقاط مسيرته الحياتية. ولد في 08 تشرين الأول ـ أكتوبر 1938. سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية ونال درجة الماجستير من جامعة كولومبيا عام 1963 والدكتوراه من جامعة ورتجز عام 1969.درّس الأدب الإنجليزي والأمريكي والنظرية النقدية ابتداء من سنة 1969 إلى غاية 1990 في العديد من الجامعات في اكثر من بلد عربي وإسلامي. كلية البنات ـ جامعة عين شمس، جامعة الملك سعود، جامعة الكويت، الجامعة الإسلامية بماليزيا.عمل خلال هذه الفترة خبيرا في الصهيونية ومركز الدراسات السياسية بصحيفة «الأهرام» من 1970 إلى 1975 ومستشارا ثقافيا لوفد الجامعة العربية لدى الأمم المتحدة من 1975 إلى 1979 ومستشارا أكاديميا في المعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ 1992 إلى 2008. ويمكن تقسيم المشروع المعرفي الذي قدمه المسيري إلى محورين كبيرين استغرقا حياته الفكرية بأكملها:

الدراسات المتخصصة حول اليهود والصهيونية: وظهر هذا في عدد هام من الكتب والمؤلفات من بينها موسوعة نالت شهرة كبيرة لجدّتها وأهميتها:

- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد (ثمانية مجلدات، دار الشروق، القاهرة 1999).
- نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني (مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة 1972، المؤسسة العربية

للدراسات والنشر، بيروت 1979). (كان المسيري السباق لوضع مصطلح «نهاية التاريخ» الذي اشتهر به فرنسيس فوكوياما، وبالرجوع إلى المكتبة الفكرية نجد أنّ المسيري أصدر كتابه «نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني» عام 1972 أما فوكوياما فنشر مقالا في ناشيونال أنتريست بعنوان «نهاية التاريخ» وذلك عام 1989 ثم أصدر كتابه الأشهر «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» عام 1992)[1]

- العنصرية الصهيونية (سلسلة الموسوعة الصغيرة، بغداد 1975).
- موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية (مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القـاهرة 1975).
- اليهودية والصهيونية وإسرائيل: دراسة في انتشار وانحسار الرؤية الصهيونية للواقع (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1975).
- الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة (جزءان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت 1981 ـ طبعة ثانية في جزء واحد 1988)
- الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة (منظمة التحرير الفلسطينية، تونس 1987؛ المطبعة الفنية، القاهرة 1988؛ الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 2000).
- الاستعمار الصهيوني وتطبيع الشخصية اليهودية: دراسات في بعض المفاهيم الصهيونية والممارسات الإسرائيلية (مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1990).
- أسرار العقل الصهيوني: (دار الحسام، القاهرة 1996).
- الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة (دار الشروق، القاهرة 1997 ـ 1998 ـ 2001).

(1) انظر: ياسين سليماني: هل أنصف الإعلام عبد الوهاب المسيري، صحيفة اليوم، الجزائر، الاثنين 11 جويلية 2011، ص 17.

- الجمعيات السرية في العالم: (دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة 1993).
- هجرة اليهود السوفييت: منهج في الرصد وتحليل المعلومات (دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة 1990).
- من هو اليهودي؟ (دار الشروق، القاهرة 1997 ـ 2001).
- اليهود في عقل هؤلاء (دار المعارف، سلسلة اقرأ، القاهرة 1998).
- اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية (دار الشروق، القاهرة 1998؛ الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 2000؛ دار الشروق 2001).
- الدراسات الفكرية الفلسفية: وظهرت في عدد هام من الأعمال وهي:
- إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (تأليف وتحرير) (جزءان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة 1993؛ جزءان، واشنطن 1996؛ سبعة أجزاء؛ القاهرة 1998).
- الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979).
- الغرب والعالم: تأليف كيفين رايلي (ترجمة بالاشتراك) (جزءان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت 1985).
- قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى (دار نهضة مصر، القاهرة، 1999).
- العلمانية تحت المجهر، بالاشتراك مع الدكتور عزيز العظمة (دار الفكر، دمشق 2000).
- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، (دار الفكر، دمشق 2002).
- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (جزءان، دار الشروق، القاهرة 2002).
- الحداثة وما بعد الحداثة، بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي، (دار الفكر، دمشق 2003).
- الأعمال والدراسات الأدبية: إذ رغم ارتباط اسم المسيري بالدراسات حول الصهيونية فإنّ له دراسات هامة في الأدب:

- مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي: النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979).
- افتتاحيات الهادئ: تأليف ستيفن سونديموجون ويدمان (ترجمة بالاشتراك) (وزارة الإعلام، سلسلة المسرح العالمي، الكويت 1988).
- فلسطينيةً كانت ولم تَزَلِ: الموضوعات الكامنة المتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني (نشر خاص، القاهرة 2001).

الأعمال الموجهة للأطفال:

- الأميرة والشاعر: قصة للأطفال (الفتى العربي، القاهرة 1993).
- نور والذئب الشهير بالمكار، (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة 1999).
- سندريلا وزينب هانم خاتون، (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة 1999).
- رحلة إلى جزيرة الدويشة، (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة 2000).
- معركة كبيرة صغيرة، (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة 2000).
- سر اختفاء الذئب الشهير بالمحتار، (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة 2000).
- قصة خيالية جداً، (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة 2001).
- قصص سريعة جداً (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة 2001).

السيرة الذاتية والكتابات الشعرية:

- رحلتي الفكرية ـ في البذور والجذور والثمار: سيرة غير ذاتية غير موضوعية (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2001).
- أغاني الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية، شبه ذاتية شبه موضوعية (دار الشروق، القاهرة 2003).
- أغنيات إلى الأشياء الجميلة (ديوان شعر للأطفال) (دار الشروق، القاهرة 2002).

ينخرط المسيري ضمن جملة من المفكرين في الثقافة العربية، حاولوا تبيين الموقف اتجاه الثقافة الغربية، على الرغم من تباين هذه المواقف التي قالت بضرورة تبني المعرفة الغربية واستيعابها وتمثلها بشكل كامل مثلما رأى الكثير منهم كالناقدة اللبنانية يمنى العيد أو الناقد المصري صلاح فضل [1] ومنهم من رأى وجوب التأسيس في جميع فروع المعرفة عبر المشاركة في الاكتشاف والمبادرة الشخصية على مستوى الفكر والتحليل كما رأى كمال أبو ديب وغيره[2]. أمّا الموقف الثالث، فكان تركيبيا يحاول أن يأخذ العصا من الوسط، فيأخذ من مناهج عديدة بشكل توفيقي أو تلفيقي في بعض الأحيان. وهو موقف يدّعي الانفتاح على هذه المناهج المتنوعة[3]

غير أنّ الموقف الرابع، والذي ينتمي إليه عبد الوهاب المسيري، يعتقد بفكرة التحيّز في المعرفة عامة، والغربية بشكل خاص. وهو يحاول نقد المناهج الغربية من جهة، والمواقف الثلاثة السابقة من جهة أخرى[4]. وهو يختلف عن هذه المواقف في أنه انتقال بالفكر العربي من حالة «السيولة» التي كان يدرك بها الحضارة الغربية في شقها المعرفي إلى حالة جديدة تدرك أنّ للذات المدركة رؤيتها المعرفية ومسلماتها التي تنحاز إليها لا إلى مسلمات الآخرين[5] وهذا الموقف هو الأدعى للتقصي والاهتمام. ومن هنا توجّب علينا معرفة دلالته، وأشكاله ومضموناته المعرفية وتمثلاته في الفكر والحياة.

2 ـ التحيز: الماهية والدلالات:

ممّا لا شكّ فيه أنّ أفضل تعريف لمصطلح ما، هو التعريف الذي يضعه المفكّر نفسه صاحب النظرية أو المنهج الذي يقوم عليه هذا المصطلح. والتحيّز كمفهوم،

(1) أحمد مرزاق، مفهوم التحيّز: دراسة في بعض تحيزات الأستاذ المسيري، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، العدد 53، صيف 2008، ص 64.

(2) المرجع نفسه، ص 64.

(3) المرجع نفسه، ص 65.

(4) المرجع نفسه، ص 65.

(5) هشام جعفر، فقه التحيز: أعلى مراحل التحرر المعرفي، ضمن كتاب: في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2004، ج2، ص ص 90 ـ 91.

ارتبط بالمسيري، وعلى غرار الكثير من مؤلفاته، فإنّنا نجد له تعريفا مباشرا في كتابه «إشكالية التحيّز». حيث انطلق من وعيه بضرورة الانطلاق في وضع أسس لعلم جديد «له آلياته ومناهجه ومرجعيته يتعامل مع قضية التحيّز هذه ويفتح باب الاجتهاد بخصوصها؟ فالجميع لديه الإحساس بأنّ هوية الأمة ـ سواء كانت قومية أو دينية ـ مهددة بسبب تبنيها لنماذج ورؤى الآخر، دون إدراك عميق أحيانا للتضمينات المعرفية لهذه النماذج»[1]

وهذا المصطلح، أي التحيّز، مصطلح مركزي في فكر المسيري، يسنده ويماثله في درجة الأهمية مصطلح النموذج المعرفي[2]، وهنا علينا أن نفرّق بين معنيين أساسيين للتحيّز، أولهما، وهو ما لا يعنيه المسيري، والمقصود منه الميل للهوى والتشيّع للرغبة وهو معنى أخلاقي على الرغم من كمونه ضمن الطبيعة الإنسانية ولا يمكن التغافل عن وجوده إلاّ أنه لا يمكن أن يكون منهجا معرفيا، وإنما يظلّ مفهوما أخلاقيا.

أمّا الآخر الذي يقصده المسيري وهو معنى فلسفي، يعني «وجود تصوّرات مسبقة عن موضوع البحث نابعة من بيئة وثقافة الباحث، وهو أمر متأصّل وكامن في كلّ مناهج البحث وتصوّرات الفلسفة والتحليل، ومعطيات الثقافة والفكر، وأنه لا مهرب منه»[3] إنه الميل إلى تأييد نظرية أو فرضية أو رفضها بناءً على حكم مسبق صادر من الإنسان على قضية ما قبل الولوج في هذه القضية أو دراستها. والتحيّز كما يرى المسيري يظلّ في «صميم المعطى الإنساني ومرتبط بإنسانية الإنسان، أي بوجوده ككائن غير طبيعي، فكل ما هو إنساني يحوي قدرا من التفرد والذاتية ومن ثم التحيّز. وإذا عرّفنا الحضارة بأنه كلّ ما صنعته يد الإنسان ـ في مقابل ما يوجد جاهزا في الطبيعة، فإنّ الثقافي بالضرورة متحيّز»[4]

---

(1) عبد الوهاب المسيري وآخرون، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1993، ص 54.

(2) أنظر: ياسين سليماني، ماذا يعني النموذج المعرفي، الأسبوع الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية، العدد 1302، 30 يونيو 2012، ص 04.

(3) هشام جعفر، المرجع السابق، ص 99.

(4) عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، تحرير: سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 2009، 306.

والاتجاه نفسه اتخذه نصر محمد عارف في تعريفه للتحيّز بحيث يرى بأنه «التمحور حول الذات والانغلاق فيها ورؤية الآخر من خلالها والقياس عليها، مما يعني نفي الآخر نفيا كاملا خارج إطار التاريخ أو الوجود أو العلم، والسعي نحو استبدال ماهيته أو هويته وإحلالها بمحتوى يتفق ومعطيات الذات وأهدافها»[1]

فالعقل الإنساني ليس آلة صماء، يسجّل الأفكار والمعلومات بطريقة فوتوغرافية مباشرة، لأنه بهذه الطريقة هو «عقل سلبي مرجعيته النهائية هي الواقع المادي كما هو تماما مثل الكاميرا»[2] ولكنه يختار منها ويصوغ هذه الاختيارات بحسب ما تشكّل لديه من تراكمات معرفية وثقافية ليكون «العقل الإيجابي القادر على عدم الاكتفاء برصد التفاصيل والموضوعات فيقوم بالربط بين الأفكار المختلفة وإعادة تركيبها داخل منظومة محدّدة»[3]

وهذا ما يجب التنبه إليه، ففي ترجمة بعض المعارف في الثقافة الغربية لا يتم ترجمة المعرفة خاصة من أي إيديولوجية أو تحيّز، ولكنّ المعرفة صنعها إنسان له انتماؤه وسياقه المعرفي، وتحيزاته، فإذا تمت ترجمة هذه المعارف بطريقة التلقي الفوتوغرافي بغير تمحيص فإنّ الخصوصية العربية تمحى في مقابل الخصوصية الغربية، على الرغم من أنّ العربيةَ لها ثقافتها والشبكة المعرفية التي تعيش بها وتسير عليها.

ويوضّح المسيري موقفه من هذه الفكرة في قوله أننا ـ يعني العرب ـ «قد أدمنّا تماما عملية نقل المصطلحات دون إعمال فكر أو اجتهاد، ودون فحص أو تمحيص، وأصبحت العلوم الإنسانية العربية عقلُها في أذنيها، تنقل آخر ما تسمع بأمانة وموضوعية تبعثان على الضحك. ولهذا فقد الإنسان العربي الحديث القدرة على تسمية الأشياء، ومن لا يسمي الأشياء يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة»[4]

والتحيّز أضراب وأشكال من التعقيد والتبسيط. أو القوة والضعف، بحسب العلم

(1) نصر محمد عارف، التنمية من منظور متجدد: التحيز،العولمة، مابعد الحداثة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية،القاهرة، ط1، 2002، ص ص37 ـ 38

(2) ياسين سليماني، المرجع السابق، ص04

(3) المرجع نفسه، ص 04.

(4) عبد الوهاب المسيري وآخرون، إشكالية التحيز، مصدر سابق، ص 167.

الذي يبحث رفيه الإنسان وبحسب درجة اقترابه من الإنسان أو ابتعاده عنه. ففي العلوم الإنسانية، والعقائد، وكل ما يدرس الإنسان ويبحث فيه، يكون التحيز كبيرا وشديدا، وفي نواح معرفية أخرى، كعالم التقنيات أو التكنولوجيا يكون متوسطا. وهو يخفت ويقلّ أكثر إذا تعلّق بالعلوم الدقيقة.

3 ـ الخطوات المنهجية في التحيّز:

تتكئ فكرة المسيري في فقه التحيّز إلى اعتباره مشروعا متكاملا، تتلاحق فيه خطوات ثلاث بعضها يسند الآخر. تسمية «الفقه» هنا بديلا لـ«العلم» يبررها المسيري بأنها «تسترجع البعد الاجتهادي والاحتمالي والإبداعي للمعرفة على عكس كلمة «علم» التي تؤكد جوانب الدقة واليقينية والحيادية والنهائية»[1]وهذه الخطوات هي: أ.إدراك الأسس الفكرية والإيديولوجية الكامنة وراء مختلف العلوم وأشكال المعرفة. ب.إظهار أشكال التحيّز وأسبابه بحيث يتم في هذه الخطوة اكتشاف طرائق تأثير الأسس الفكرية والرؤى الإيديولوجية في مختلف العلوم والمعارف. ج.إظهار طرائق تجاوز التحيّز الكامن في تلك العلوم والآليات البديلة عنها ولعلّ بعضا من التفصيل في هذه النقاط الثلاث يفيد في فهم أبعادها:

لاشكّ أنّ في العلوم الإنسانية التي أوجدها الغرب فائدة وإضافة للإنسان الغربي وغير الغربي في آن. غير أنّ في هذه العلوم مكامن الضرر والخطر و«لها جوانبها المظلمة والمدمرة في مجالات أخرى، وهذه النماذج ليس لها بالضرورة علاقة قوية بواقع شعوب العالم غير الغربي»[2] فهي ليست بريئة من الأحكام الأخلاقية ومن النسق المعرفي المتأتي من بيئات ثقافية واجتماعية أنشأتها،إنّ الباحث يجد نفسه «متحيّزا لبعض الظواهر والأفكار ويهمل أو يستبعد تماما بعضها الآخر مما يقع خارج نطاق الاستعارات والنماذج الكامنة، وكثير من هذه الاستعارات المعرفية الكامنة تأتي جاهزة من الغرب ولا تتّسم بالبراءة أو الحياد، وهي تسلب الباحث كثيرا من حريته وتحدُّ من حركته ومجال رؤيته»[3]

(1) المصدر نفسه، ص 05.

(2) المصدر نفسه، ص 03.

(3) عبد الوهاب المسيري وآخرون، إشكالية التحيز، مصدر سابق،ص 06.

إذا كانت هذه العلوم المتأتية من الغرب تكمن ضمنها وخلفها مجموعة من التحيزات، بمعنى عدم براءتها أو حيادها، فإنّ الكشف عن هذه المضامين الإيديولوجية قمين بتوعية الباحث أو الإنسان بأنّها ليست إلاّ شكلا من أشكال الجهد البشري النسبي التي إن صلحت في مجتمع ما فإنها لا تصلح لمجتمع آخر له تحيزاته ومضامينه الفكرية التي يعيش بها ونجاحها عند الغرب ـ وهو نموذج بشري من نماذج كثيرة في الأرض ـ لا يمكن أن يكون النموذج الواحد والأصلح بالضرورة ـ ولهذا يرى المسيري أنّ الكثير من المفاهيم والمناهج تصدّر إلينا «باعتبارها علما عالميا قابلا للتشغيل المباشر عندنا، الأمر الذي يصعب قبوله ببساطة نظرا لأنه يتنافى مع الروح العلمية الحقّة للاجتهاد»[1]

إذا كان لكل شخص تحيزاته، وما دامت الحضارة الغربية غير بريئة بتوصيف المسيري، بحيث تكمن وراء ترسانة المفاهيم والمناهج المتأتية منها ترسانة أخرى غير ظاهرة من الأفكار والإيديولوجيات فإنّ المتلقي يحاول تجاوز هذا التحيّز الكامن فيها بجملة تحيّزاته هو. بحيث تنبع هذه من ذاته، وتكون له القدرة الفاحصة على تلقي هذه المناهج والعلوم والمعارف من خلال آليات قرائية ونماذج تفسيرية متأتية من بيئته وثقافته. فالذات مرآة نفسها، لا الآخر مرآة الذات في كل الأحوال.

4 ـ أشكال التحيز عند المسيري:

إنّ واحدة من أهم القضايا التي يطرحها المسيري، في نقده للثقافة الغربية، والنقل عنها من قبل العرب، عدم دراسة هذه الثقافة بالدرجة الكافية. والفقر من الأفكار ومرجعياتها والأسس الفلسفية القائمة عليها. إنّ المسيري في ضربه لمثال: كم من المحللين النفسيين في العالم العربي يعرفون علاقة فرويد بالتراث الصوفي الحلولي؟ وخلفية فرويد الاجتماعية والإثنية في النمسا خلال القرن التاسع عشر؟ وعلاقة فكرة لذة النص (وهو عنوان لكتاب شهير لرولان بارت) بما جاء به المفسرون اليهود في السابق؟[2] إنّ عدم المعرفة الشاملة بمثل هذه الأفكار

(1) المصدر نفسه، ص 09.

(2) عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 312.

والنظريات عند العرب تسلب الإنسان العربي المتلقي حرية الاختيار الذي يتطلب هذه المعرفة.

ويخفي هذا النقص في المعرفة، تحيزا واضحا للصورة الأولية عن الغرب والأفكار. وهذه التحيزات يوردها المسيري أهمها:

1. التحيّز للطبيعي المادي على حساب الإنساني
2. التحيّز للعام على حساب الخاص.
3. التحيّز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب اللامحدود وما لا يقاس والكيفي.
4. التحيّز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركّب والتعددي وغير المتجانس.
5. التحيّز للموضوعي على حساب الذاتي.
6. التحيّز للمصطلحات العامة الدقيقة الوصفية الكمية التي تنبذ المجاز وتبتعد عن التركيب[1].

نماذج من التحيّز في عالم المادة:

من أهم النماذج التي يخضعها المسيري للفحص المنهجي مقولة «التقدم» بصيغتها الغربية كما تطرحها الثقافة الغربية غير الحيادية، أو المنحازة. وهو مفهوم تأسيسي، بل هو أهم مفهوم يربط نظرة العرب مع الغرب. وهو مادي استهلاكي بدرجة كبيرة.

إنّ العرب يستخدمون كلمة «التقدم» كحلم يبتغي من ورائه العربي الوصول إلى النموذج الذي يجب الاحتذاء به. وإذا كان الإنسان يقول: هيا لنلحق بركب التقدم والمدنية» ففي واقع الأمر فإنه يحاول اتباع المفهوم الغربي للتقدم. وهو مفهوم مادي استهلاكي: حجم الطرقات، ومدى اتساعها، معدلات الاستهلاك، شكل الرعاية الصحية، بحيث أصبحت معدلات الاستهلاك أهم المعايير التي يحتكم إليها في النظرة إلى التقدم.

(1) عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 313.

إنّ مفهوم التقدم هنا نابع من الثقافة الغربية، وهو مفهوم محدد المكان والزمان. ولا يمكن أن تكون له الشرعية والصلاحية اللذان يتجاوزان هذه البيئة. غير أنّ هذا المفهوم يزعم لنفسه العالمية والشمول.وهكذا يتحول الغرب إلى قيمة عالمية مطلقة يجب تبنيها ونقطة مرجعية نهائية يجب أن نصل إليها، أو على الأقل الاقتراب منها ومن ثم إن ازددنا قربا من الغرب ازددنا تقدما، وإن ازددنا بعدا عنه ازددنا تخلفا[1].

وهذا ما تبناه بشكل واضح الإنسان الغربي ضمن الحداثة «التي جعلته ينظر إلي نفسه باعتبار أنه هو(وليس الإنسان أو الإنسانية) مركز العالم، وأن ينظر للعالم باعتباره مادة استعمالية يوظفها لصالحه باعتباره الأكثر تقدما وقوة، ولذا فإن منظومة الحداثة الغربية هي في واقع الأمر منظومة إمبريالية داروينية. هذا هو التعريف الحقيقي للحداثة كما تحققت تاريخيا، وليس كما عرفت معجميا، وهذا هو التعريف الذي يمكننا من قراءة كثير من الظواهر الحديثة»[2].

ويخلص المسيري إلى أنّ مقولة التقدم كما يضعها الإنسان الغربي بتجلياتها التي يراها العالم اليوم يجب أن لا تبقى مقاييسها هي الوحيدة التي يُحكم بها على معدلات التقدم ما دام الإنسان كائنا «متعدد الأبعاد، يعيش في عالم الطبيعة والمادة ولكنه يتجاوزهما»[3] ولذلك فإنه آن الأوان أن «نفتح باب الاجتهاد على مصراعيه وألا نخاف من «المقدسات» العلمانية الليبيرالية»[4]

ويقرّر المسيري تصورا مغايرا للتقدم كما يتحيز له الغرب. وهو تصور يتحيز للمبادئ الفكرية والمرجعية التي يؤمن بها المسيري ويدافع عنها وهي المرجعية الإسلامية. وأهم مبدأ في هذا التصور «أن نسقط مفهوم التقدم المستمر واللانهائي لكون هذه الفكرة فكرة مدمرة مبنية على أساس أن المصادر الطبيعية لا تنفد وهي فكرة لا علاقة لها بالواقع، فمن المعروف أن هذه الموارد قابلة للنفاد»[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص ص 314 ـ 305.

(2) عبد الوهاب المسيري، مقال: الحداثة ورائحة البارود. www.elmessiri.com

(3) عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص 321.

(4) المصدر نفسه، ص 320.

(5) المصدر نفسه، ص ص 325 ـ 326.

وما دام هذا هو الوضع، في ظل الاستغلال المرعب للثروات الطبيعية، وازدياد معدلات الاستهلاك بطريقة مفرطة فإنّ المسيري يطالب «بفصل مفهوم التقدم عن الاستهلاكية والبحث عن مؤشرات «للتقدم» أكثر إنسانية، لذا أطالب بإحلال مفهومي «التوازن» و«العدل» بدلا من مفهوم «التقدم في الإطار المادي» هدفا للوجود الإنساني»[1] ولذلك فإنه يعتقد «أنّه يمكن أن يكون الهدف هو التوازن مع الذات ومع الطبيعة، والعدل هو تحقيق التوازن بين كل البشر (...) ويكون هذا ترجمة عملية لمفهوم الإنسانية المشتركة وللتراحم الإنساني (في مقابل التعاقد والفردية والمنافسة)»[2]

يمكن اختيار مثال آخر للتحيز في المادة يورده المسيري من خلال مقاله: «الإنسان والشيء» المنشور في موقعه الرسمي: «لنضرب مثلاً بالتي شيرت T ـ Shirt الذي يرتديه أي طفل أو رجل. إن الرداء الذي كان يُوظَّف في الماضي لستر عورة الإنسان ولوقايته من الحر والبرد، وربما للتعبير عن الهوية، قد وُظِّف في حالة التي شيرت بحيث أصبح الإنسان مساحة لا خصوصية لها غير متجاوزة لعالم الحواس والطبيعة/ المادة، ثم تُوظف هذه المساحة في خدمة شركة الكوكاكولا (على سبيل المثال) وهي عملية توظيف تُفقد المرء هويته وتحيّده بحيث يصبح منتجاً وبائعاً ومستهلكاً، أي أن «التي شيرت» أصبح آلية كامنة من آليات تحويل الإنسان إلى شيء»[3]. لا يختلف هنا موضوع اللباس عن موضوع التقدم. كلاهما مؤسس على نظرة مادية صرفة حاولت الثقافة الغربية بنموذجها الاستهلاكي أن تعممه في العالم ونجحت إلى حد بعيد في توطيده.

نماذج من التحيّز في عالم الإنسان:

ماذا لو كان مطلب عالمي كبير مثل حقوق الإنسان والدفاع عنها يمثل في شكل من أشكاله تحيزا صارخا ضد الإنسان نفسه؟

إنّ النموذج الكامن وراء إعلان حقوق الإنسان كما يدافع المسري، هو الفردانية

(1) المصدر نفسه، ص ص 325 ـ 326.

(2) المصدر نفسه، ص ص 325 ـ 326.

(3) الموقع الرسمي للدكتور المسيري: www.elmessiri.com

الإنسانية لا الجماعية، أي ذاك الذي تسبق حقوقه حقوق الناس كجماعة، وهو سبب من أسباب تفتت الأسرة، لأنّ الدفاع هنا كان عن الإنسان المستقل، المنفصل عن غيره باعتباره ذاتا مستقلة، لا باعتباره «إنسانا اجتماعيا»[1] وإذا كانت الثقافة الغربية تشجع بصورة متسارعة المنطق الدارويني الذي «يلتهم الآخرين، إنسان إمبريالي يأتي على الأخضر واليابس»[2] فإنّ هذا النموذج لا يمكن أن يكون في خدمة الإنسان الهيوماني. الإنسان الذي لا يمكن تحديده ببعد واحد هو البعد المادي. تتراجع من هذا المنطلق قيمة الأسرة، قيمة الجماعة، مقابل تقدم النموذج الفرداني الانعزالي، الشخصي.

يبرز المسيري هذا التحيّز للفردي ضد الجماعي، في حقوق الإنسان، بمثال واقعي تحدثت عنه الصحافة، فليكن أمامنا خبر صحافي عن مقتل 200 شخص في الهند بسبب حادث اصطدام مروّع، وخبر ثان في الجريدة نفسها عن عدد الأطفال غير الشرعيين في إنجلترا والذي وصل إلى المليون ونصف المليون في وقت كتابة الخبر. تقوم الصحيفة بوضع الخبر الأول في الصفحة الأولى، أما الخبر الثاني فتضعه في الصفحة الأخيرة.

إنّ هذا الاختيار، بين الصفحة الأولى والأخيرة، ليس آلية متبعة في مثل هذه الحالات وتتعلق بالتصفيف فقط. ولكن هناك تحيزا كامنا وراءه. فلقد «احتلت الحادثة المروعة الصفحة الأولى لأنها حادثة ناجمة عن فشل تكنولوجي وهذا هو الفشل الحقيقي الوحيد من منظور غربي حديث. أما لو انطلقنا من فكرة حقوق الأسر وحقوق الطفل فإنّ ميلاد مليون ونصف مليون طفل غير شرعي يصبح جريمة العصر (مع أنه مجرد إخفاق أخلاقي وليس إخفاقا تكنولوجيا مروّعا) !!»[3]

فالصحيفة وإن كانت عربية، فإنها سايرت الثقافة المادية التي لا ترى الإخفاق إلاّ فيما هو مادي ملموس، لذلك قدّمت خبر الضرر الذي تسبب فيه العطل المادي على الضرر الذي تسبب فيه العطل الأخلاقي !! وهذا «تحيّز» ضد الإنسان.

---

(1) عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 311.

(2) المصدر نفسه، ص 311.

(3) عبد الوهاب المسري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص ص 311 ـ 312.

يورد المسيري نموذجا آخر للتحيز في عالم الإنسان. مثال الفيديو كليب. أو الأغنية المصورة، إنه يتضمن «تحيزاً واضحًا للمتعة الفردية وكأنها الهدف الوحيد من الحياة، وكأن حياة الإنسان لا يوجد فيها أبعاد أخرى، وكأن الفرد (ومقدار ما يحصل عليه من لذة من خلال المشاهدة) هو المرجعية الوحيدة والمطلقة»[1].

وهو التحيّز الذي يغلّب الفردانية على حساب الجماعة والواحد على حساب الكثرة، والمادة على حساب النفس والروح، والأسفل على حساب الأعلى، لذلك فإنّ المسيري يستدرك: «ولكن ماذا عن المجتمع والأسرة، أليس من المفروض أن تكون الوحدة التحليلية هي المجتمع وتوجهه ومصلحته، والأسرة وتماسكها، وليس الفرد ولذته ومتعته؟ وأليس من حقنا كبشر (والإنسان كائن اجتماعي بالدرجة الأولى) أن نطرح أسئلة أخرى تتناول جوانب أخرى من حياة البشر؟»[2]

إنّ الأغنية المصورة تخفي وراء نموذجا ماديا يجعل من الأنثى مجرد سلعة للاستهلاك. وتجعل من الجسد الهوية الوحيدة للإنسان.بحيث تنزل به من الإنسان ذي الأبعاد المتعددة، والثقل النفسي والاجتماعي والتاريخي، إلى بعد واحد هو الإنسان الجسماني «الاستهلاكي المنشغل بتحقيق متعته الشخصية يدور في دائرة ضيقة للغاية خارج أي منظومات قيمية اجتماعية أو أخلاقية، ولذا نجد أن ولاءاته للمجتمع وللأسرة تتآكل بالتدريج، كما أن انتماء مثل هذا الشخص لوطنه ضعيف للغاية إن لم يكن منعدمًا. والآن انظر لخلفية الفيديو كليب ستجد أنها لا أرض لها ولا وطن، فأحيانًا الخلفية هندية، وأحيانًا أخرى أمريكية، وثالثة أوربية، والبنات في معظم الأحيان شقراوات، وحتى لو كن من بنات البلد فما يرتدينه (أو لا يرتدينه) من ملابس لا علاقة له بما نعرفه في حياتنا. كما أن أبطال الفيديو كليب عادة يركبون سيارات فارهة وأحيانا يظهرون في قصور، وكل هذا بطبيعة الحال يصعد الشهوة الاستهلاكية ويضعف الانتماء»[3]

وهذه الرؤية التي تقدمها الأغنية المصورة تهدم القيم الاجتماعية بإنمائها للقيم

(1) الموقع الرسمي للدكتور المسيري، مقال: الفيديو كليب والجسد والعولمة. www.elmessiri.com

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

الاستهلاكية كشعار أول لحياة الإنسان، فهي «ظاهرة في مجتمع تخترقه العلمانية الشاملة بالتدريج، تحاول فصل أخلاقه ومبادئه عن مجمل حياته»[1] وتقوم بتوجيهه مضمونيا ودون وعي إلى تحقيق الرغبات الأكثر إمتاعا وإشباعا للذة أي تجعله خاضعا لمنطق العرض والطلب بعيدا عن أي خصوصية ثقافية أو انتماء أخلاقي وبعيدا عن العقل والمعرفة. وهذا كله تحيّز للمادة وتشييء للإنسان.

التحيّز في سيرة المسيري الفكرية:

لم تكن سيرة المسيري التي كتبها ونشرت عن دار الشروق بعيدة عن التحيز. والرجل لم يدع ذلك ولم ينف وجوده، ولكنه أكده وأكّد ضرورة وجوده في آن معا. إنّ العنوان يشي بهذا تحديدا: «رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار: سيرة غير ذاتية غير موضوعية»، ولا شكّ أنّ كل السير التي تأتي بعد مرحلة النضج الفكري لمؤلفها تبتغي أن توصل مجموع الخبرات الحياتية والفنية والإبداعية والإنسانية والاجتماعية إلى الناس. فلا يمكنها أن تكون بموضوعية فوتوغرافية، أو نقلا محايدا للأحداث والأشياء والعلاقات مع الكون والناس. ولكنها متحيزة للإنسان الذي يكتبها بمختلف تكويناتها وأبعاده.

فمجال السيرة التي عمل المسيري على تدوينها في كتابه يكمن في القدرة على استيعاب الأفكار وتطبيقها، ولهذا يبدو مفهوما تدحرج النموذج البيبلوغرافي لصاحب السيرة إلى الخلف ليصبح ثانويا أمام سيادة الذاكرة المتداخلة مع الفكر ومنطق الوجود وفلسفته[2]

يعترف المسيري بأنه يمارس أنواع التفكير، والكتابة، من خلال مجموعة من التحيّزات. التحيز للإنسان ضد المادية، والتحيّز للثنائية (خالق مخلوق) ضد الواحدية أو الإنسان ذي البعد المادي بعد تغلغل فكرة موت الإله في الثقافة الغربية، التحيّز للعام والخاص على حد سواء، وليس الخاص الواحد الفرد على حساب الجماعة والكل والكثير. والتحيز لغير الملموس واللامحدود ضد المحسوس والكمي دون

---

(1) عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 170.

(2) انظر: إبراهيم الدرويش، قصة تشكل مفكر عربي كبير، ضمن كتاب: في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري، مرجع سابق، ص 226.

إهمال للثاني.تحيز للمركب والمتنوع ضد البسيط، ويمكن إضافة أنواع أخرى من التحيزات بدت جلية في كتابات المسيري كالتحيز للمعرفة التوليدية ضد التراكمية ولفكرة النماذج ضد المعلومة[1]. لذلك يمكننا اختيار نماذج من هذه التحيزات كما تبدّت في سيرته:

التحيّز للتراحم ضد التعاقد:

يقصد بالتحيز للتراحم ضد التعاقد أنّ الإنسان بوصفه ذي أبعاد عديدة غير متوقفة عند البعد المادي، فإنّ «الرحمة» والعلاقات الإنسانية تتدخل في العلاقات الاجتماعية وتحل محل العلاقات الاجتماعية التي تخضع في مجتمعات الحداثة إلى التعاقد بين البائع والمشتري، وبين صاحب العرض والطلب. وفي حياة المسيري الشخصية، داخل بيت العائلة، وجد مثل هذا النوع من التراحم، كتحيز ضد التعاقد، ضمن هذه قصة يوردها عن والديه:

«جاءت لباب منزلنا فتاة كانت على قدر من الأناقة والجمال،تعرض سلة بها بعض الأشياء للبيع،فرفضتها بناء على إدراكي أننا لا نحتاج لمثل هذه الأشياء وفوجئت بأن أمي تزجرني،وقامت بشراء السلة من الفتاة بسعر جنيه مصري،مع أن القيمة الحقيقية للسلة لا تتعدى عشرة قروش.وفيما بعد عرفت أن هذه الفتاة ابنة أحد كبار التجار الذي أفلس أو توفي لا أذكر بالضبط،وأن عملية البيع والشراء التي تمت بين أمي والفتاة تمت تحت غطاء تعاقدي ظاهري،ولكنها في واقع الأمر تمت في إطار تراحمي،إذ إنه تم إعطاء الفتاة صدقة،ووظيفة الغطاء التعاقدي هي أن تحتفظ أمي للفتاة بكرامتها»[2].

إنّ ما قامت به والدة المسيري هنا، يعبّر عن تحيز منها للإنساني الجماعي، ضد ما هو مادي استهلاكي. وقد تمّ بوعي أو بغير وعي. وهو نشاط انحسر وجوده في المجتمعات الكبيرة، مجتمع المدينة، الذي لا يصدر عملا إلا من خلال هذه الصيغة: التعاقد. أو الاتفاق المحسوب اقتصاديا، فهذه المجتمعات «لا تستند العلاقات فيها إلى العرف أو العادات أو القيم الدينية أو الأخلاقية وإنما إلى التعاقد، وعادة ما

---

(1) أحمد مرزاق، مرجع سابق، ص 90.

(2) عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 23.

يكون العقد مكتوبا بلغة قانونية. ومعدلات الفردية في مثل هذه المجتمعات عالية كما أنها لا تتسم بالتماسك بل تتسم بالوضوح والتحدد»[1]

وهذا يثير مسألة هامة، أنّ التحيز لا يكون دوما بشكل واعٍ، ولكن يقوم به الإنسان تبعا لثقافته والبيئة التي عاش فيها، والنمط التعليمي الذي اتبعه وما يماثل هذا. ويعلّق المسيري على فعل والدته بأنها «كانت تمثّل العقلية الزراعية التراحمية، ومع أنّ والدها كان يمتلك مطبعة إلاّ أنّ التقاليد التي ورثتها عن أبيها لم تكن تتسم بالنزعة الفاوستية التجارية التي كان والدي يتسم بها»[2]

التحيّز للأسرة ضد الحياة الفردية:

والتحيّز للجماعة ضد الفرد. أو للأسرة ضد العيش بالمنطق الجسماني الفردي يظهر في مثال جديد يسوقه المسيري في سيرته ذلك أنّ الثقافة الغربية التي نادت بترشيد الإنسان ضمن المنظومة الطبيعية، بحيث تم اعتباره ذي بعد واحد في إطار مادي أصبح لا يؤمن بمؤسسة الزواج التي تؤدي إلى وجود مؤسسة محكمة البناء هي «الأسرة»، التي «لم يطور بعد مؤسسة بديلة (عنها تكون قادرة على) إدخال الطمأنينة على قلب الإنسان ونحقق له التوازن، وفي داخلها يتم تحويل الإنسان من إنسان طبيعي إلى كائن حضاري يعرف الفرق بين النور والظلام وبين العدل والظلم»[3]

ويورد المسيري نموذج هذا في حياته الشخصية، إذ حاول في سيرته أن يربط كل الأحداث الهامة في حياته الشخصية بالمنظومة الفكرية التي يسير وفقها، وهذا النموذج هو الزواج. وهكذا فإننا نجده يقول: «...مع أنني كنت متمردا على والدي ولم يحدث في حياتي أن سألت والدتي عن شيء، مع ذلك وجدت نفسي أذهب إليها لأستفيد من خبرتها في الأمور الإنسانية. وعندما طرحت عليها السؤال بخصوص الرغبة في الاقتران بمن أحب (وكانت تعرف د.هدى) سألتني سؤالا بسيطا ومباشرا للغاية: هل يفرح قلبك عندما تراها؟ حين نطقت بهذه العبارة

(1) المصدر نفسه، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ص 23.

(3) عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، ص 144.

أدركت أنني نسيت أن أسأل الأسئلة الإنسانية الجوهرية وشعرت بالأغلال تتساقط وأحسست أنني استوعبت في تحليلات طبقية مهمة ودقيقة ولكن لا علاقة لها بالموقف الوجودي الإنساني المتعين الذي أنا فيه»[1]

وهذا نموذج للتحيز لما هو إنساني، جماعي، ضد ما هو مادي فردي. والرجل يدرك هذا من خلال قيامه بهذا السلوك الاجتماعي. ذلك أنّ المسيري انطلق من فكرة تؤسس لمركزية الأسرة ضمن المجتمع، لأنها «المؤسسة التي تُكسبه سماته الحضارية وهويته القومية وشخصيته المحددة. ومن هنا بطبيعة الحال أهمية الزواج باعتباره نقطة البدء لتكوين أسرة والطريقة التي يمكن من خلالها وداخل حدودها التعبير عن الطاقة الجنسية من خلال أشكال اجتماعية بحيث يعيد المجتمع إنتاج نفسه على المستوى البيولوجي والحضاري»[2]

وهذا التحيّز للأسرة، إنما هو تحيّز للمجتمع الذي يضمن فيه الإنسان عن طريق هذه التكوينات، وجودا سليما مستقرا، يتبادل في مع غيره أنماطا من المعيشة والتفكير وسبلا متداخلة في العلاقات، بحيث يتنوع المجتمع ويغتني ولا يتم ترشيده بصيغة مادية صرفة.

خاتمة:

لا يمكن تناول فكر عبد الوهاب المسيري بطريقة معلّبة، بحيث نتجاوز عن مراحل هامة من حياته الفكرية. لم يتم تناول في هذه الورقة موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، كما لم يتم تناول كتاباته الأدبية، وبعض الترجمات التي قام بها إلى العربية. وأهميتها. وذلك لأنّ مثل هذه الأفكار تحتاج لأوراق بحثية أخرى. لكن ما يؤكده الباحث هنا، أنّ المسيري، وضمن حياته الفكرية الهامة، كان يَصدر عن مفكر واعٍ باللحظة الراهنة لنفسه ومجتمعه العربي الإسلامي. ساعده في اختيار نموذج معرفي ومنهج فكري متكامل بقاؤه لفترة طوية في المجتمع الغربي، بحيث تمكن من الأدوات المعرفية الهائلة التي يحتكم إليها هذا المجتمع، ونقده بالأسلوب المعرفي بعيدا عن التنميط الذي وقع فيه غيره.

---

(1) المصدر نفسه، ص 145.

(2) المصدر نفسه، ص 144.

وربما يُحمد للمسيري، أنه من القلة القليلة من المفكرين العرب الذين اجتمع في الاتفاق على قيمة مشروعهم الفكري أغلب الباحثين والمهتمين بالشأن المعرفي. إذ لا نجد للمسيري مفكرا مناقضا بشكل مباشر، حاول تقويض مشروعه وتهديم أسسه، على عكس بعض المشاريع الأخرى كالتي رأيناها مع الجابري وأركون وغيرهما. وحتى اختلاف المسيري مع عزيز العظمة، في كتابهما الحواري «العلمانية تحت المجهر» كان مبنيا على احترام كليهما للقيمة الفكرية للآخر، ما دام الحوار هنا كان «بدافع معرفي صرف فيبني بقدر ما يهدم ويضيف بقدر ما ينتقص (ولم يكن كمثل غيره ممّن) يهرول بقوة الإيديولوجي اللحظوي الذي غايته عموما التبديع والتسخيف والازدراء والتهوين والتحقيق (إذ) أبقاهما هو الذي ينخرط في محاولة بناء معرفي خلّاق يضيف لبنة، ويقوّم معوجًا، ويصلح فاسدا»[1]

مما يجعل للمسيري مفكرا وأديبا وباحثا، القيمة الهامة ضمن مفكرين عرب لم يستوعبوا الثقافة الغربية ويطبقوا مناهجها بفوتوغرافية سلبية، ولكن بفهم عميق لها، من خلال تحليل نماذجها ودلالاتها وفق رؤية معرفية جادة تأخذ من المناهج الغربية الأدوات اللازمة، دون أن تحصر نفسها في ببغائية عقيمة تعيد استنساخ الأفكار وتدوينها. وهذا ما يعطي للمشروع المسيري قيمته الكبرى ضمن عالم الأفكار في الحياة العربية المعاصرة.

ثبت المصادر والمراجع:

المصادر:

1. عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1993.
2. عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، تحرير: سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 2009.

---

(1) ياسين سليماني، ثنائيات نقدية، مجلة العربي، وزارة الإعلام، الكويت، العدد 646، سبتمبر 2012، ص ص 206 ـ 207.

المراجع

1. أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2004.
2. نصر محمد عارف، التنمية من منظور متجدد: التحيز،العولمة، ما بعد الحداثة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية،القاهرة، ط1، 2002.

الدوريات:

1. أحمد مرزاق، مفهوم التحيّز: دراسة في بعض تحيزات الأستاذ المسيري، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، العدد 53، صيف 2008.
2. ياسين سليماني، ثنائيات نقدية، مجلة العربي، وزارة الإعلام، الكويت، العدد 646، سبتمبر 2012.
3. ياسين سليماني، ماذا يعني النموذج المعرفي، الأسبوع الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية، العدد 1302، 30 يونيو 2012.
4. ياسين سليماني: هل أنصف الإعلام عبد الوهاب المسيري، صحيفة اليوم، الجزائر،11 جويلية 2011.

مواقع أنترنيت

1. الموقع الرسمي للدكتور عبد الوهاب المسيري: www.elmessiri.com

محمد شحرور وإشكاليّة تعطيل الصّيرورة

د. نضال البغدادي

مُستهل:

لئن كانت الإشكاليّات ومحاولة التّعامل معها من أجل تجاوز التّناقضات الّتي تعتريها، أو مُجاوزة ما تتضمّنه من عوائقَ إلى ما ورائها، هي واحدة من دوافع التّفكير الفلسفي؛ فإنّ الإشكاليّة الّتي أرّقت الدّكتور محمد شحرور [1] هي: قضيّة عالميّة الرّسالة المحمديّة، والكيفيّة الّتي تكون بها صالحة لكلّ زمان ومكان؛ إذ وقف مُتسائلًا عن سبب عدم وجود مصداقيّة لتلك العالميّة على أرض الواقع منذ القرنين السّابع والثّامن الميلاديين وإلى يوم النّاس هذا. لذا حاول إنتاج منظومةٍ معرفيّةٍ جديدةٍ (قراءة معاصرة)، ترتكزُ على فهمٍ كلاميٍّ وفلسفيٍّ للمفرداتِ القرآنيّة والمفاهيم الدّينيّة، ثمّ استنتجَ الأفكار من تلك المنظومة مؤسّسًا لبناءٍ نظريٍّ يرى أنّ الأخذ به يُعيد وشائج الترابط بين ثبات النّص الدّيني وحركة الواقع من جديد.

في هذه القراءة سنتطرّق ـ بإيجازٍ ـ إلى صلب المضمون الفلسفي عنده، الّذي يدور حول محاور ثلاثة رسمها، وهي: الكينونة والسّيرورة والصيرورة، وتوظيفه لهذه المَحاور في التّعامل مع كلّ من نظريّتي الوجود والمعرفة وصلتهما بفهم النّص الدّيني وعلاقته بالواقع الاجتماعي.

---

(1) ـ ولد محمد شحرور بن ديب في دمشق عام 1938، سافرَ إلى الاتّحاد السّوفييتي ليُتابع دراسته في الهندسة المدنيّة، وتخرج بدرجة دبلوم 1964 من جامعة موسكو آنذاك. حصل على الماجستير عام 1970 ونال الدّكتوراه عام 1972 من إيرلندا، وبعد أنّ عادَ إلى دمشق عُيّن مدرّسًا في كليّة الهندسة المدنيّة في جامعة دمشق، واستمرّ يُحاضرُ حتّى سنة 1998. بعد عام 1967 بدأ بالاهتمام بالقضايا الفكريّة وشؤونها، وبدأ بحوثًا في القرآن الكريم أو ما يطلق هو عليه (التّنزيل الحكيم).

مصادرات أساسيّة:

يركنُ شحرور في أطروحته إلى مُصادرتين أساسيتين:

المصادرة الأولى: لأنّ شحرور مؤمن بالدّين الإسلامي؛ فهو يعدّ التّنزيل الحكيم (القرآن الكريم)، كنصٍّ مقروءٍ ومنطوق قبليّة [1] أساسيّة يركنُ إليها في صياغةِ نظرته للوجودِ والمعرفةِ والقيم ومباحثِ الفلسفةِ جميعها.

من هنا نجده يصرّح بالإيمان بهذه المسلمة قائلًا: «نحنُ نؤمن حقًّا وفعلًا بكل آيات التّنزيل الحكيم، وبما جاء به الرّسول الكريم ـ صلّى اللّه عليه وسلّم ـ عن ربّه» [2]؛ ولأنّ الإيمان السّابق يقدحُ ـ عند بعضهم ـ في المصداقيّة العلميّة، لكونه يحيد بالباحث عن المسار الموضوعي المجرّد من العواطف والتأثيرات السّابقة، فقد حاول شحرور أن يُخفّف من وطأة هذه النّظرة تجاه بحثه. فذهب هو بنفسه إلى انتقاد الباحث الإسلامي الّذي يكون مقتنعًا سلفًا وقبل البحث في موضوع بحثِه، كأن يكون بشأن المرأة، فهو يكون مؤمنًا سلفًا بأنّ الإسلام أنصفها؛ فيكتب كتابًا في ذلك ويقول: «إنّه بحثٌ علمي»، وكلّ ما فعله أنّه أوجد المسوّغات لوجهةِ نظرِه السّابقة. ونرى الباحث المعادي للإسلام مقتنعًا سلفًا بأنّ الإسلام ظلم المرأة، ويقدّم بحثًا عن ذلك ويقول: «إنّه بحثٌ علمي» [3]، وعندهُ ـ وهو فيما نرى مُصيب في ذلك ـ أنّ كليهما وقع في الخطأ نفسه، إذ يفترض أن يكون الباحث متجرّدًا من الحكم المُعدّ سلفًا، أي: لا يعرف أو لا يُقرّر النّتائج مُقدّمًا، فيجري البحث ليتأكّد لهُ أو ليعرف النّتائج. ثُمّ إنّ شحرور يعزو ذلك التجرّد الموضوعي لنفسهِ ويضرب مثلًا

---

(1) ـ القبلي ـ عمومًا ـ عند الفلاسفة: هو الاستدلال المبني على قواعد العقل لا غير. وفي هذا السّياق وضع القديس (أنسلم) الدّليل الأنطولوجي على وجود اللّه، وأخذ به (ديكارت)، وخلاصته: إنّ وجود اللّه لازم عن ذاته. ولا مثيل القبلي هو البعدي: هو الاستدلال المأخوذ من التّجربة. انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1 ص214. وأيضا: ج2 ص185.

عندي، أرى أنّ مُصادرة الإيمان بوجود اللّه (ميتاقبلية)؛ لأنّي لا أعتقدُ أنّ دليلًا عقليًّا سيكون كافيًا لإثبات هذا الوجود، انطلاقًا من منظوري للقصور الذّاتي في العقل والتّجربة على حدّ سواء.

(2) ـ د. محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ـ فقه المرأة، سلسلة دراسات إسلاميّة مُعاصرة، العدد 4، الأهالي للطّباعة والنّشر، دمشق، ط1، 2000، ص21.

(3) ـ د. محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، سلسلة دراسات إسلاميّة مُعاصرة، العدد 1، الأهالي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، ص 30.

على ذلك ببحثهِ في موقف الإسلام من المرأة فيقول: «عندما بدأنا بهذا البحث قُلنا إنّنا لا نعرفُ شيئًا ـ إطلاقًا ـ عن موقف الإسلام من المرأة. فجمعنا آيات الكتاب المتعلّقة بالمرأة، ودرسناها لنعرف ما وضع المرأة في الإسلام؟ وخلصنا إلى نتائج لم نجدها في كتبِ التّفسير، ولا في كتب الفقه» [1].

السّؤال الّذي يلوح في البال هنا: إن افترضنا أنّ بحث المرأة كان بمواصفاتٍ موضوعيّة، فهل ينطبقُ ذلك على أرائه جميعها حين يُحاول أن يبحثَ في المُقابلة بين النّص والواقع؟ هذه النّقطة تحتاجُ إلى وقفةٍ جديّةٍ ومتخصّصة للنّظر بشأنها، وخاصّة ونحن نقرأ ـ مثلًا وبعد بضع صفحات ـ قوله القاطع المانع القائل: «لا يُوجد تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم والفلسفة الّتي هي أمّ العلوم، وتنحصر بفئة الرّاسخين في العلم مهمّة تأويل القرآن طبقًا لما أدّى إليه البرهان العلمي، وذلك وَفق قانون التّأويل في اللّسان العربي» [2]، فهل أجرى دراسة بحثيّة متخصّصة ومتجرّدة بهذا الصّدد حتّى انتهى إلى هذه النتيجة، أم أنّها واحدة من مصادرات كثيرة تُطلق كنتيجة لازمة لتأثير الإيمان في الأحكام بالضّرورة؟

مثالٌ آخر: عندما يُناقش قضيّة أساسيّة في الفلسفةِ، وهي: قضيّةُ العلاقة بين الوعي والوجود المادّي في معرض البحث عمّا إذا كان مصدر المعرفة الإنسانيّة هو العالم المادّي خارج الذّات الإنسانيّة، أم أنّ المعرفة الإنسانيّة ما هي إلّا استعادة فكرٍ موجودة سلفًا كما يرى الفلاسفة المثاليّون، ويأتي بالآية: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[3] نجده يقول مشدّدًا: «انطلاقًا من هذه الآية الّتي تقول: إنّ المعرفة تأتي من خارج الذّات الإنسانيّة، فإنّنا ندعو إلى فلسفة إسلاميّة مُعاصرة، تعتمد المعرفة العقليّة الّتي تنطلقُ من المحسوساتِ عن طريق الحواس وعلى رأسها (السّمع والبصر)... وندعو إلى رفض الاعتراف بالمعرفة الإشراقيّة الإلهاميّة»[4]. ولسائل أن يسأل: ألا يتصادم إنكار المعرفة الإلهاميّة مع القرآن نفسه كنصٍّ أوحي

(1) ـ المصدر نفسه، ص 30.

(2) ـ الكتاب والقرآن، ص43.

(3) ـ [النّحل: 78]

(4) ـ الكتاب والقرآن، ص 42 ـ 43.

إلى الرّسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أو لا أقلّ من التّعارض مع عددٍ من الآيات الّتي تتحدّثُ عن هذا الأمر كقولهِ تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾[1] إلاّ إن سار في التّأويل إلى أبعد مدياته ليفهم هذه الآية وسواها بما يتناسب مع رؤيته. هذا إن كان متاحًا لهُ من باب الحريّة في الفهم والتدبّر؛ إلّا أنّهُ لا يسوّغ دعوى التجرّد والموضوعيّة، إذ نعتقد أنّ القصور الذّاتي في الوجود والمعرفة ضرورة حتميّة لا فرار منها إلّا نسبانويا. إنّ هذا وأمثاله كثير يجعلنا نضع علامات استفهام على مدى المُحافظة على الموضوعيّة المتجرّدة في جميع القضايا والآراء الّتي يطرحها! إذ يبدو لنا أنّ هناك تذبذبًا في هذا المسار، من حيثُ الميل المتحيّز السّابق: تارّةً نحو النّص على حسابِ الواقع، وتارّةً نحو الفهم السّابق على حسابِ النّص.

أمّا المرجعيّة البعديّة الّتي ركنَ إليها فهي متعلّقة بنظريّة اللّغةِ من حيثُ النّشأة والتّوظيف. فقد تبنّى المنهج التّاريخي العلمي في الدّراسة اللّغوية الّذي جمعَ فيه بين نظريّة ابن جني [2] القائلة بالوصف التطوّري لبنية الكلمة الآخذة عامل الزّمن بالاعتبار؛ أي: إنّ اللّغة لم تنشأ دفعة واحدة، وبين نظريّة الجرجاني[3] القائلة بارتباط اللّغة بالتّفكير باعتبارها ظاهرة اجتماعيّة نمت بنموّ الوعي. من رأيه في تتامية هاتين النّظريتين الذي عبَّر عنه بالقول: «إنّني أرى أنّ نظريتَي ابن جنّي والجرجاني مُتتامتان، بل يصحّ القول إنّهما تؤلّفان جانبين لنظريّة لسانيّة واحدة» [4]؛ فإنّه قد خلص منهما إلى القواعد الآتية:

1. التّلازم بين اللّغة والفكر، من حيثُ النّشأة والتطوّر التّدريجي وليس طفرة واحدة.

---

(1) [الكهف: 65]

(2) ـ أبو الفتح عثمان بن جنّي عالم نحوي كبير، وُلد في الموصل عام 322 هـ اشتهر ببلاغته والإبانة عن المعاني بوجوه الأداء ووضع أصولًا في الاشتقاق ومناسبة الألفاظ للمعاني. له ما يفوق الكتب الخمسين، أشهرها كتاب: الخصائص، الّذي يتحدثُ فيه عن بنية اللّغة وفقهها.

(3) ـ أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرّحمن بن محمد الجرجاني (400 ـ 471هـ) نحوي وَمتكلم، وُلِد في جرجان لأسرةٍ رقيقة الحال، نشأ ولعًا بالعلم، مُحبًّا للثّقافة، فأقبل على الكتب يلتهمها، وخاصةً كتب النّحو والأدب. يُعَدُّ مؤسس علم البلاغة، أو أحد مؤسّسيه، ويُعدّ كتاباه: (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) من أهم الكتب الّتي أُلفت في هذا المجال.

(4) ـ الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص21.

2. التّلازم بين اللّغة (نطقًا وتفكيرًا)، ووظيفة الإبلاغ.

3. إنكار التّرادف [1].

استنادًا إلى هذه المقدّمات الّتي تتضمّن عدم الفصل بين ثباتِ حرفيّة الكلمة وحركيّة وظيفتها الّتي قد تتغيّر مع الزّمان والمكان، يتولّد لدى شحرور هامش تعدديّة الفهم باستخدام التّأويل. لعلّ الأهم بين ما اشتغل عليه شحرور هي الأفعال العربية الثّلاثة: (كان ـ سار ـ صار) الّتي جرَّد منها ثلاثة مفاهيم فلسفيّة مُهمّة، شكّلت ـ في نظره ـ العمود الفقري ليس لفلسفته فحسب، بل لجميع الفلسفات الّتي تتناول الأبحاث الإلهيّة والطبيعيّة والإنسانيّة، وتلك الأفعال هي: (كان ـ سار ـ صار)، وهو يشتقّ من هذه الأفعال اللّغوية ثلاثة مفاهيم فلسفيّة، يُؤسّس عليها مجمل منظومته الفكريّة. فيما يأتي شيئًا من تفصيل هذه المرتكزات المُهمّة في تفكيره.

صياغةُ نموذج التّشكيل الثّلاثي

إذا كان الفعل (كان) في اللّغةِ: فعلٌ ماضٍ ناقص، وفي الذّكر الحكيم بعدّةِ معانٍ منها: (1) الثّبات والدّوام غير الزّماني: كانَ اللّهُ ولا شيء معه. (2) وقع الأمر: ما شاء اللّهُ كان. (3) ينبغي: ﴿مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا﴾[2]. (4) الاستقبال: ﴿وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾[3]. (5) الدّوام والاستقرار: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾[4]. (6) الحال: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[5]؛ فإنّ المعنى الفلسفي الّذي استله شحرور منه هو: تكوين الوجود الّذي يصطلحُ عليه لفظ (الكينونة ـ Being).

---

(1) ـ لذا اختار الباحث معجم مقاييس اللّغة لابن فارس تلميذ ثعلب وقد أخذ برأي أستاذه حول التّباين بين اسم الذّات واسم الصّفة، وعبارة ثعلب مشهورة: «ما يظنّ في الدّراسة اللّغويّة من المترادفات هو من المتباينات»، وبناءً على هذه الفكرة (رفض الباحث المقولة السّائدة الّتي ترى أنّ لفظتي الكتاب والقرآن مترادفتان، وأكّد تباينهما وعدم ترادفهما). انظر: الكتاب والقرآن، ص24، ص25. أمّا نحنُ فلا ننكر التّرادف من جميع الوجوه، بل له وجه واحد من حيثُ التّشارك في الأقل.

(2) ـ [النّمل: 60].

(3) ـ [الإنسان: 7].

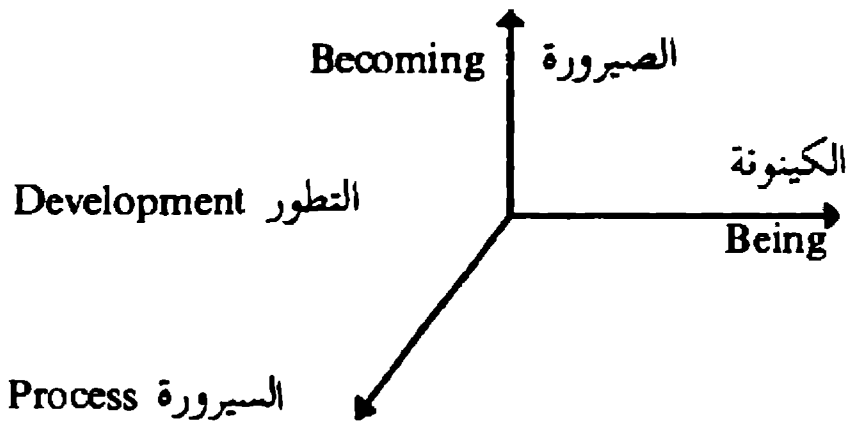
(4) ـ [النّساء: 96].

(5) ـ [آل عمران: 110].

إذا كان الفعل (سارَ) في اللّغةِ يعني: المَشي أو الحركة أو الجريان، فإنّه قد انتزعَ منه مفهوم (السّيرورة ـ Process)، الدّال عنده على حركة الزّمن بالتّحديد، تلك الحركة المقرّرة عنده على أنّها خارج سلطان الفعل الإنساني.

بالمثل، إن كان الفعل (صار) في اللّغةِ يشي بالانتقال من حالٍ إلى حال، كما في: صارَ الهلالُ بدرا. وله معانٍ أُخَر، مثل: صارَ الشّيءُ: وقعَ وتمَّ، وقرآنيًا: يعني التّقريب: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾[1]، كما جاء بمعنى الرّجوع والمآل: ﴿أَلَا إلى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾[2]؛ فإنّ شحرور قرأه بمعنى: (الصّيرورة ـ Becoming)، أي: انتقال الشّيء من حالةٍ إلى أُخرى، فهي مرادفة للحركة والتّغير أو التطوّر.

يصفُ شحرور هذه المفاهيم الثّلاثة بـ(المحاور) تشبيهًا لها بمحاور الإحداثيّات الثّلاثة في الفراغ؛ سعيًا منه لتشكيل نموذج قابل للفهم والتّعميم ـ على حدّ وصفه ـ وهو يقدّمها كما في الصورة الآتية:



يُريد شحرور بذلك: أنّ الوجودَ له بداية في التّكوين (الكينونة)، وهذه الكينونة تتحرّك خلال الزّمن (السّيرورة)، وبفعلِ تلك الحركة تحدثُ التحوّلات أو التطوّر (الصّيرورة). بمعنى أنّنا صرنا على ما نحنُ عليهِ الآن بفعل صيرورة الكينونة خلال السّيرورة.

(1) ـ [البقرة: 260].

(2) ـ [الشورى: 53].

المصادرة الّتي يشرع شحرور منها لتأسيس رؤيته، تدورُ حول طبيعة العلاقة بين هذه المحاور الثّلاثة الّتي تتمثّل عنده في مبدأ التّلازم فيما بينها، فهو يرى بأنّه لا وجود لأحدها بعيدًا أو معزولًا عن الآخرين؛ وذلك أنّ السّيرورة وهي: حركة الزّمن، لا وجود لها بلا شيء مادّي موجود يتميّز بصفة الحركة، إضافةً إلى أنّ الصّيرورةَ ليس لها من وجودٍ من دون ذلك الوجود المتحرّك أيضًا.

في الحقيقةِ هو يستدلّ بظاهرة الموت على إثبات وجود الصّيرورة؛ وذلك لأنّه يرى الموتَ صيرورةً تنتج عن تغيّر كينونة الكائن الحي تغيّرًا يطال طبيعة وجودهِ المادّي، أمّا الكائنات غير الحيّة فالتغيير فيها يقتصر على الشّكل. هو يفهمُ هذا الأمر في ضوء الآية: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[1]، والآية: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾[2]. ما تدلّ عليه الآيتان أنّ قانونَ الهلاك يطال كلّ شيءٍ عدا اللّه تعالى الباقي؛ ما يعني أنّ كلّ شيءٍ يخضع لمحور الصّيرورة، أو ما يعني أنّ الصّيرورة ضرورة. إلى ذلك فالصّيرورة عنده زمرتان: صيرورة تراكميّة، وصيرورة تطوّريّة. بمعنى أنّ أشياء في الطبيعة تبقى على حالها ولا تتطوّر، بل تتراكم، وبعضها يتطوّر، ومن التّفاعل بينهما ينشأ التدرّج ثمّ التنوّع التدرّجي ضمن النّوع الواحد [3].

وَفقًا لهذه المحاور وعلاقتها فيما بينها، يقرأُ شحرور كلّ من الوجود والمعرفة (الأنطولوجيا والأبستمولوجيا) في ضوء الاتّساق مع دلالاتِ النّص القرآني أو إشاراتهِ وبما يتضمّنه هذا النّص من بُعدٍ أساسيٍّ متمثّل بالغائيّة، والغائيّة عندهُ تعني: المآل النّهائي الّذي تندمج فيه الصّيرورة بالكينونة دون سيرورة، فيحصل الثّبات والخلود.

النّموذج الثّلاثي والوجود الكوني

يرى شحرور أنّ الوجودَ المادّي للكون يتمثّل في صيغة (الكينونة + سيرورة وصيرورة). وفكرته تنطلق من توظيفه لنظريّة (الانفجار الكوني العظيم Big Bang)[4] في شرح رؤيته لبداية الكينونة وتشكل السّيرورة والصّيرورة، فيذهب

(1) ـ [القصص: 88].

(2) ـ [آل عمران: 185].

(3) ـ نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، 35.

(4) ـ يقول شحرور: (إنّنا نتبنّى النّظريّة العلميّة القائلة: إنّ ظهور الكون المادّي كان نتيجة انفجار هائل، أدّى إلى تغيير طبيعة المادّة... ويعني ذلك أنّ الكون لم ينشأ من عدم، بل من مادّة ذات طبيعة أخرى). انظر: الكتاب والقرآن، ص43.

إلى أنّ الكينونة قد ابتدأت ـ فعلًا ـ من الانفجار الكوني العظيم، وكانت البداية فوتونات الضّوء فقط، ثمّ تحوّل قسم منها إلى هيدروجين، ثمّ هيليوم، ثمّ إلى عناصرَ رئيسة، تجمّعت لتُنتج مركّباتٍ غير عضويّة، ثمّ عضويّة، ثمّ كائنات حيّة بأيسر صورها (واحدات الخليّة)، وهكذا استمرّ الأمر إلى أن ظهر البشر على الأرض، ثمّ الإنسان [1]، وما زال هذا الكون بكينونته وسيرورته في مرحلة صيرورة (تطور) مستمرّة لا تتوقّف.

يرى شحرور، أنّ نشأة هذا الكون ملازمة لغائيّته. والغائية الكونيّة تكمن في قانون (النّفي ونفي النّفي)؛ إذ يعد شحرور هذا القانون أساسي فيه من لحظة الانفجار الكوني الأوّل وحتّى الانفجار الكوني الثّاني الّذي ينقلُ الكون من هذا النّمط إلى النّمط الآخر. يتمثّل وجه الغائيّة هنا في أنّ الانفجار الكوني نفى ما قبله، عدمًا كان أو غير ذلك، وقيام السّاعة نفي لهذا النّفي الأوّل، وبسبب هذا النّفي للنّفي سينتهي هذا الكون إلى وجود آخر لا صيرورة فيه، هو الغائيّة فيه بذاته، هنا يبطل مفعول قانون صراع المُتناقضات هذا؛ لانتهاء محور الصّيرورة ووصوله إلى غايته النّهائيّة من الثّبات والاستقرار.

في سياق هذا الطّرح لنظريّة الوجود ينتقدُ شحرور نظريّة المعرفة (الأبستمولوجيا) الماركسيّة الّتي طرحت مفهوم المجتمع الشّيوعي الّذي تصلُ فيه البشريّة إلى قمّة السّعادة والعدالة والتّكافل الاجتماعي، كبديل لمفهوم اليوم الآخر وما يتضمّنه من استقرار. يتمثّل وجه الانتقاد في أنّ فكرة المجتمع الشّيوعي الموعود غفلت عن أن تَحقّقها مشروط بعمليّة نفي للوجود المادّي ذاته، واستبداله بوجود مادّي جديد بقوانين فيزيائيّة جديدة. وإلّا فإن استمرّت طبيعة الوجود بهذه الكيفيّة وبما تتضمّنه من قوانين جدل صراع المتناقضات؛ فإنّ استقرار المجتمع الإنساني مُحال، لأنّه ليس بمجتمعٍ ملائكي أو ضوئي بلا صيرورة، وعلى حدّ تعبير شحرور: «جاءت الماركسيّة لترسم مجتمعًا الغائيّة فيه دنيويّة ملائكيّة، لا جدال فيه ولا تناقضات، وغفلت عن أنّ هذا الكون نفسه قائم على الجدل والتّناقض... إنّ

(1) ـ يرى شحرور أنّ لفظة بشر تدلّ على الحالة الفيزيولوجيّة فقط، فآدم كان بشرًا وليس إنسانًا، شأنه شأن أي حيوان آخر؛ ولكن بعد أن نفخَ اللهُ فيه من روحه، وهي نفخة الوعي أنسنه، فتحوّل إلى إنسان. راجع: الكتاب والقرآن، ص109.

المجتمعَ الشّيوعي ـ كما رسمه ماركس وأصحابه ـ مجتمعٌ تصوّري طوباوي بحت غير قابل للتّحقيق»[1].

النّموذج الثّلاثي والوجود الآخروي

يرى شحرور أنّ عالم الآخر، وتحديدًا الجنّة والنّار، تندمجُ في كلٍّ منهما كينونة المادّة بصيرورتها دون سيرورة، أي دون حركة زمن، وبفقد الزّمن تأثيره المعروف ومعناه، يُصبح للوجود أشكالًا وقوانين ثابتة لا تتغيّر ولا تتطوّر ولا يطالها ما يُسمّيه (قانون الهلاك) [2]، حيثُ الدّيمومة والخلود [3].

بلا شكّ في أنّ هناك كثيرًا من آيات الذّكر المُبين الّتي تذكر هذه الحالة مثل قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ. خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾[4]. حيثُ تحصل هنا كينونة جديدة لا سيرورة لها، بل تنشأ صيرورة جديدة ثابتة، وما دامت هذه الصّيرورة الثّابتة تأتي على أنقاض الصّيرورة الهالكة، فإنّ هذه الثّابتة ـ وكما أوّلها شحرور ـ هي الغاية من الانفجار العظيم؛ إذ الصّيرورة النهائيّة لذلك الانفجار هي: الانفجار الثّاني والمتمثّلة ضمن الكلمات القرآنيّة بنفخة الصّور الأولى.

الصّيغة الّتي يقترحها للتّعبير عن هذه الحالة هي: (الكينونة + الصّيرورة بلا سيرورة)؛ ولكي يرسخ فكرة هذه الصّيغة أكثر، يُخبرنا أنّ لها تجلّي في العالم المادّي متمثل في الضّوء، لأنّ الضّوء هو العنصر الأوّل الّذي تشكّل في الكون لحظة الانفجار العظيم وبدأت به الصّيرورة الكونية، حيثُ تشكل من الفوتونات العنصر الأوّل في الوجود وهو الهيدروجين وبعد تشّكل الهيدروجين ظهر النّور لأنّ الهيدروجين قابل لأن يُنار. إنّ الضّوءَ فوتوناتٌ وأمواج، والفوتون كينونة وصيرورة بلا سيرورة، ولماذا بلا سيرورة؟ لأنّ الزّمن في عالم الضّوء يُساوي الصّفر؛ ولهذا فهو

---

(1) ـ نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، 33.

(2) ـ قانون الهلاك: هو صراع العنصرين المتناقضين داخليًا، الموجودين في كل شيء يؤدي إلى تغير شكل كل شيء باستمرار، ويتجلى في هلاك شكل ذلك الشيء وظهور شكل آخر. راجع: الكتاب والقرآن، ص223.

(3) ـ انظر: المصدر نفسه، ص 28 ـ 29

(4) ـ [هود: 106، 107].

إمّا موجود وإمّا غير موجود، وليس له في وجوده إلّا شكل واحد، وسرعته الثّابتة هي: غائيّته.

النّموذج الثّلاثي والوجود الإلهي

بالمنهج ذاته، انطلق شحرور يقرأ الوجود الإلهي وَفق معيار المحاور الثّلاثة؛ الكينونة والسّيرورة والصّيرورة، ضمن تساؤل طرحه بوضوح مفاده: إذا استطعنا تطبيق المفاهيم الثّلاثة على العالمين: الدّنيا والآخر، فهل نستطيع تطبيقها على خالقهما؟

إجابة شحرور كانت: «إنّنا لا يُمكن أن نفهمَ اللّه إلّا من الكينونة والسّيرورة والصّيرورة في هذا العالم وفي أنفسنا»، ولتلمّس طريق ذلك الفهم يُحدد حقلين: حقل اللّه في ذاتِه، وحقل اللّه لنا.

في الحقلِ الأوّل، اللّه كينونة فقط، وأمّا السّيرورة والصّيرورة فهما صادرتان عنه [1] وليستا جزءًا منه، أي: أنّه وجود مستقل قائم بذاته لا يخضع لسيرورة ولا لصيرورة، أزلي أبدى سرمدي، وكلّ أسمائه الحُسنى في ذاته الإلهيّة واحدة لا تمايز بينها ولا تفاضل.

إنّ مرجعيّة شحرور في هذا الفهم تستندُ إلى عددٍ من الآيات الّتي يقول فيها اللّه تعالى عن نفسه: ﴿وَكَانَ اللّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ـ إنّ اللّه هو السّميع البصير﴾، أو ﴿وَكَانَ اللّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ـ إنّ اللّه غفورٌ رحيم﴾؛ ما يعني إثبات أنّ هُويّة اللّه عين كينونته، وأنّه كينونة فقط، وأنّه سميع بصير غفور رحيم بذاته خارج محور السّيرورة والصّيرورة، وخارج عوامل الزّمن والغائيّة.

ثمّ ينطلقُ ليفتح باب الثّنائيّة في فهم تلك الكينونة، فكينونة اللّه عند اللّه هي اللّه، وأمّا كينونته عندنا فهي الأسماء الحُسنى. وهو يستندُ في ذلك إلى أنّنا لا نجد لفظ الجلالة في التّنزيل الحكيم مفردًا أبدًا، بل مقترنًا بصفةٍ من صفاتهِ تعالى، ويخلصُ من ذلك إلى أنّ اللّه لذاته هو اللّه (لفظ الجلالة) واللّه لنا هو الغفور وهو

(1) ـ مفهوم الصدور عند شحرور يشبه صدور الكلام عن المتكلم، وكما سنأتي عليه ذكره في فقرة ثنائية الله والعالم.

الرّحيم وهو الرّزاق وهو الرّب وهو الإله [1]. من هنا فإنّ اللّه في ذاته لا تُدركه الأبصار لأنّه الأبصار صيرورة، في حين اللّه في ذاته كينونة فقط، وهذا معنى ليس كمثلِه شيء.

ماذا بشأن العدم ووجوده؟

إن كان شحرور قد حدّد مستويات الوجود لكلٍّ من اللّه والعالمين؛ الدّنيا والآخرة- فإنّ هناك فجواتٍ فيما بينهما عليه ملئها، وذلك من قبيل التّساؤل القائل: ماذا كان قبل الوجود الكوني الحالي؛ أهو العدم أم اللّه تعالى؟

يرى شحرور أنّ العدمَ لا ذات له ولا كينونة، فإن كانت الكينونة في ذاتها هي اللّه تعالى، فالعدم هو علم اللّه بالموجوداتِ قبل وجودها.

الفكرةُ هنا: أنّ كلّ الموجوداتِ بظواهرها وقوانينها وعلاقاتها كانت في علم اللّه دالات دون مدلولاتٍ؛ وعند الخلق وبعده بدأ الدّالات تأخذ مدلولاتها الوجوديّة [2].

وهو يوضح فكرة الدّالات بلا مدلولاتٍ بما يفهم من تجريد الأعداد، فالعدد (2) مثلًا، إن نظرنا إليه مجرّدًا من كلّ صفاتهِ وعلاقاته، لا يُعطينا أيّ دلالةٍ مُحدّدة، هو فقط قيمة مجرّدة مطلقة عدميّة بلا كينونة، أي حالة عقليّة وعرفيّة بحتة؛ ولكن ما إن يقترن بشيئين معينين حتّى ينتقل من الوجود في التّجريد كدالةٍ بلا مدلول، إلى الوجود في الواقع كمدلولاتٍ لها كينونة. ولما كانت الرّياضيات هي أرقى العلوم قاطبة؛ لأنّها علاقات مجرّدة بحتة، ودالات بلا مدلولات، فإنّ شحرور يستنتجُ من هذا أنّ علم اللّه المجرّد هو: علم الرّياضيات، مستشهدًا بالآية: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[3].

---

(1) ـ للمزيد راجع: د. أحمد الشرّباصي، موسوعة له الأسماء الحسنى، ج2 ص15. له قول رائع حول اسم (اللّه) واسم (هو) النّاتج عن إشباع الضّم في اسم (اللّه). نقلًا عن نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، هامش 6 ص 119.

(2) ـ يذكرنا هذا الطّرح بنظريّة ابن عربي بهذا الخصوص وفيها يقول: «ومعلوم أنّ اللّه يخلق الأشياء ويخرجها من العدم إلى الوجود... إنّ الأشياء في حال عدمها مشهودة»، الفتوحات المكيّة، ج3 ص193. ويقول أيضًا: «كان وجودنا على حدّ ما كنّا في علمه... وقد دلّ البرهان على وجودنا عن العدم وعلى أنّه علّمنا وأراد وجودنا وأوجدنا على الصّورة الثّابتة في علمه بنا» الفتوحات المكيّة، ج1 ص 91.

(3) ـ [الجن: 28].

بالنتيجة يخلص إلى القول إنّ ما كان موجودًا قبل الوجود الكوني هو اللّه والعدم، لأنّ الثنائيّة هنا هي ثنائيّة كلاميّة ليس إلّا.

إنّ ممّا يترتّب على كون العلم الإلهي حالة إحصائيّة رياضيّة مجرّدة، إنّ مضمون التّجريد ينسحب على فهم اللّغة، إذ لمّا كان التجريدُ دالًّا بلا مدلول، فإنّ الإشارات اللّغوية إشارة مجرّدة اعتباطيّة دالة فقط، لا تأخذ معناها إلّا عندما تتلبّس في مدلول ما؛ ما يوصل إلى نتيجة أنّ اللّه لا لغة له، فهو ليس بعربي ولا إنكليزي ولا تُركي ـ على حد تعبيره ـ بل هو متعالٍ عن هذه الصّيرورات.

ثمّ ومن اللّغة وهي تجريد، ومن الرّياضيات وهي تجريد أيضًا، ينطلقُ ليفهم المعنى من أن اللّه يقول للشّيء المراد كن فيكون. أي أنّ اللّه ينقلُ الأشياء من حالة وجودها في علمهِ كمجردات أو دالاتٍ بلا مدلولات، إلى حالة التلبّس بالوجود المعيّن أو المحدّد أو المخصّص، وبمجرّد حصول هذه النّقلة، فإنّ المنقول يُصبح كلمة لها معنى بعينه، ومن ثمّ فليس الوجود المعين والمحدد إلّا كلمات اللّه [1].

الملاحظة الجديرة بالانتباه هنا، أنّ شحرور يثري هذه الفكرة بأن يُعزّز مضمونها بالذّهاب إلى أنّ الكلمات حين تكون بلا معنى، أي ليس لها ما يُطابقها على أرض الواقع، مثل: المهرجانات الخطابيّة وبعض خطب الجمعة كما يقول [2]، فإنّ تلك الكلمات توصف بأنّها عدمًا؛ لأنّها مجرّد أفكار اعتباطيّة. أمّا كلمات اللّه، فهي عندما يقولها فإنّها تنتقلُ من الصّورة المجرّدة الاعتباطيّة إلى وجودٍ واقعي صارم ومحدّد وغير اعتباطي «وهذا يلغي القول بالصّدفة والاعتباطيّة في الوجود، إذ الاعتباطيّة تكون في المجرّدات فقط وليس في الموجودات» [3].

---

(1) ـ نجد شحرور هنا يُشاطر الصّوفيّة في نظريّتهم بشأن الكلمة، فمثل هذه الفكرة نجدها واضحة في تعريفاتهم كما يذكر الجرجاني: «الكلمة عند أهل الحقّ (الصّوفيّة): ما يكنى به عن كلّ واحدة من الماهيّات والأعيان... الوجوديّة والمجرّدات بالمفارقات»، انظر: الشّريف الجرجاني، التّعريفات، ص194. ويقولها واضحة الشّيخ ابن عربي: «فالموجودات كلّها كلمات اللّه الّتي لا تنفد»، فصوص الحكم، ج1ص142. وأكثر من ذلك يصرح بعد العالم نظيرًا للقرآن الكريم، فيقول: «فالوجود كلّه حروف وكلمات وسور وآيات فهو القرآن الكبير»، الفتوحات المكيّة، ج4 ص167.

(2) ـ نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص40.

(3) ـ المصدر نفسه والصّفحة نفسها.

لكن، إن كان العالم كلمات اللّه، وهو قد نقله من وجودهِ في الحالة العلميّة (العدميّة) إلى الحالة الواقعيّة، فهل هما شيء واحد أم اثنان؟

هنا يُوظّف شحرور الثّنائيّة في كينونة اللّه والمتمثّلة في: اللّه لذاته (لفظ الجلالة) واللّه لنا (الأسماء الحسنى) [1]، فيتوسّع فيها بمنظومة (الوجود الحق) و(الوجود بالحق)، إذ الوجود الحقّ هو وجود الشّيء في ذاته وبذاته فقط، وليس هذا الوجود إلّا اللّه تعالى.

أمّا الوجود بالحقّ فهو وجود الموجودات الّتي تستمدّ وجودها من موجِد لها. وقد علمنا أنّ الموجودات هي كلمات اللّه الّتي تحدّدت بعد أن كانت مُطلقة في علمه، وعلى هذا فوجودها الموضوعي المتمثّل في العالم، ليس بمعزلٍ عن وجود الحقّ، إضافةً إلى أنّها ليست بمطابقة له، فهي موجودة بالحقّ، أي: بإيجاد موجِد لها، وهذا ما يُمكن أن يفهم من كلمة بالحق في الكثير من الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾[2]، أي نقلها من الوجود في الحالة المجرّدة الاعتباطيّة إلى الوجود الموضوعي المُحدّد بقوانين صارمة.

في تعريف شحرور لحقيقة العلاقة بين الوجودين: الحقّ وبالحقّ، يرى شحرور أنّها تُشبه علاقة الكلام بالمتكلّم؛ فهي صادرة عنه وليست جزءًا منه، وهذا الصّدور يجعل من ثلاثيّة الكينونة والسّيرورة والصّيرورة جزءًا من الموجوداتِ وليست من الواجد، ليتخلّص بذلك من إشكاليّة الحلول والاتّحاد ووحدة الوجود. في الوقتِ نفسه يُقيّد المعرفة في حدود الوجود بالحقّ؛ وذلك لأنّه لمّا كان الوجود الحقّ موجود مطلق مجرّد غير محدّد في ذاته باسم أو صفة، والوجود بالحق، وجود محدّد بكلماتٍ وصفاتٍ وأسماء وتعينات، ولمّا كان العالم أو الموجودات يستمدّ كينونته وسيرورته وصيرورته من تلك المحدّدات، أو الأسماء والصّفات الإلهيّة؛ فإنّ

(1) ـ يوجد نظير هذا الطّرح لدى الصّوفية ومن ذلك: «إنّ لصفات الواجب الّتي هي موجودة وقائمة بذاته تعالى اعتبارين: الاعتبار الأول: ثبوتها في حدّ ذاتها. والاعتبار الثّاني: قيامها بذات الواجب تعالى وتقدس. ولها بالاعتبار الأوّل مناسبة بالعالم، وبه صارت مبادئ التّعينات. وبالاعتبار الثّاني مستغنية عن العالم، ليس لها توجّه إلى العالم وما فيه أصلًا»، الشّيخ أحمد السّرهندي، مكتوبات الإمام الرّباني، ج2 ص13.

(2) ـ [الأنعام: 73].

معرفة اللّه مقيّدة بأسمائه وصفاته، وأمّا معرفة اللّه من طريق الذّات فمستحيلة ـ وفقًا لشحرور ـ

النّموذج الثّلاثي والمجتمعات الإنسانيّة:

في هذه المرحلة يُحاول شحرور أن ينقل بناءه الفكري من التمركز في المستوى النّظري إلى المستوى الواقعي، فينزل به ليُلامس الحياة الاجتماعيّة، فيقرأ هذا الواقع بالنّسق ذاته الّذي وضعه. فيذهب إلى أنّ الوجودَ الإنساني هو نواة الكينونة للمجتمع، والسّيرورة عنده هو التّاريخ وليس الزّمن؛ لأنّ الزّمن موجودي موضوعي خارج إرادتنا، وأمّا التّاريخ فهو وعي هذا الوجود الموضوعي للزّمن، وأمّا الصّيرورة فهي التطوّر.

هذه المحاور الثّلاثة ينبغي أن تبقى مُترابطة مع بعضها في المجتمع الإنساني؛ وإلّا سيُصاب المجتمع بالسّكون والثّبات. العامل الفاعل هنا هو محور الصّيرورة (التطور)، إذ بفقده يمرّ الزّمن بلا تغيير أو تحوّل، ويُصبح ذلك المجتمع غاية في التخلّف، والتخلّف يُقرأ هنا على أنّه واقع مسطّح من بعدين لا غائيّة له. بخلاف المجتمع ذو الثّلاثة أبعاد فإنّه يكون متطوّرًا لأنّه يُحافظ على تفاعله مع الصّيرورة.

يربط شحرور بين المجتمع السّكوني والجنّة؛ إذ يرى أنّ التّنزيل الحكيم كشف بأنّ المجتمع السّكوني ذو البعدين لا ينبغي أن يكون إلّا في الجنّة؛ حيثُ إنّ الجنّة هي: الغاية النّهائيّة بذاته، أمّا ما عدى ذلك من مجتمعاتٍ دنيويّة، فيجبُ أن تكون ثُلاثيّة الأبعاد.

ينتقدُ شحرور وبشدّة المجتمع الّذي يركنُ إلى خلاف ذلك لأنّه لن يبقى له مكان تحت الشّمس كما يصف. الدّليل على هذا، الواقع الحالي للمُجتمعات العربيّة، فهي من حيثُ بُعد الكينونة موجودة فعلًا، ومن حيثُ بُعد السّيرورة ما زالت موجودة تاريخيًّا. أمّا من حيثُ الصّيرورة فمفقودة، ومعنى أنها مفقودة هو: أنّها أصبحت بثقافاتها (الإسلاميّة والقوميّة والماركسيّة والليبراليّة) مجتمعات ضعيفة وذليلة، تستمدّ قواها من حيثُ الصّيرورة العلميّة والتكنولوجيّة والعلوم الإنسانيّة من مراكز تطور الحضارات الأخرى.

يعزو شحرور سبب سكونيّة المجتمعات العربيّة وتوقّفها عن الصّيرورة إلى أنّ الثّقافة الإسلاميّة متوقّفة على ما تشكّل خلال سيرورة وصيرورة القرون الهجريّة الأولى وعدّها أساسيّة وثابتة ولا يجوز إخضاعها لقوانين السّيرورة والصّيرورة. بسبب ذلك فإنّ تقييم السّياسة والاجتماع والقانون والحلال والحرام لا يتم إلّا بمقاييس تلك الثّقافة التّاريخيّة، الأمر الّذي قاد إلى أن تُصبح الثّقافة الإسلاميّة في القرن العشرين ـ مثلًا ـ ثقافة مسطّحة ذات بعدين، ثبتَ فيها التّاريخ وألغيت فيها الصّيرورة، إذ ترى القائمين عليها يبنوا طرحهم السّياسي على أساس حاكميّة اللّه، ثم يعدّون أنّهم يمثّلون اللّه في حاكميته؛ مع أنّ اللّه كينونة مطلقة، في حين هم كينونة وسيرورة وصيرورة.

سبب السكونيّة إذن متأتية من الطّرح القائم على مبدأ (الحفاظ على التّراث) و(الحفاظ على الهُويّة) مقابل إهمال العلوم الإنسانيّة والتّجافي عن الفلسفة وعلومها التّطبيقيّة، تحت شعار: من تمنطق فقد تزندق، حتّى صار وكأنّ التفلسف إسفافًا؛ مع أنّ الفلسفة الإسلاميّة لم تزدهر إلّا في العصر الذّهبي للحضارة العربيّة الإسلامّية. كل هذا آل إلى خلق بيئة عدائيّة بين الفقه الإسلامي والفقه المدني.

الحقيقةُ المغيّبة عند أهل هذا الطّرح هو: الغائيّة، فلئن سألتهم، ما الغاية من كلّ التّعليمات الدّينيّة الّتي يتشدّدون فيها؟ فسيكون جوابهم: الآخرة. كأنّ الغائيّة الدّنيويّة لا محلّ لها في الوجود الّذي خلقه اللّه. بخلاف ما يفترض أن يكون هو أنّ الدّنيا مزرعة الآخرة، وبحسب تعبير شحور: «كما نقول إنّ الآخرة هي غاية الصّيرورة الكونية، نقول إنّ الغائيّة الدّنيويّة هي أساس الآخرة أيضًا» [1]

من مساوئ الثّقافة ذات البعدين، الّتي لا تحتوي على صيرورة، هي أنّها ثقافة مغلقة بالضّرورة؛ لأنّها تتبنّى ثقافة أشخاص عاشوا في التّاريخ. يقودُ هذا إلى عبادة الفرد، ويختزل الإنسانيّة في شخوصٍ أو جماعة أو جيل، والفكر الّذي ينبثق من هذا الوسط هو فكر مستبد بالضّرورة. في هذا الصّدد يُحذّر شحرور من الشّعارات الّتي تطلق بين فترات الزّمان من قبيل: (الصّحوة الإسلاميّة)؛ إذ هي عنده مشروع صريح على استمرار الغفوةِ لأنّها لن تكون إلّا من باب تأكيد التمسّك بالتّراث والتوقّف عن الصّيرورة.

(1) ـ نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص48.

في المقابل، ينتقدُ شحرور اللّيبراليّين الّذين هم عكس الفريق الأوّل؛ إذ إنّهم نبذوا التّاريخيّة عن الأمّة برمّتها، وقصّوا جذور تراثهم التّاريخي، وأخذوا ببعد الصّيرورة من الغرب كما هو، دون أي اعتبار لواقعهم، أي أنّهم قاموا بعمليّة تهجين، فألصقوا صيرورة الغرب في كينونة وسيرورة العرب، وما نتج هو فكر مشوّه وتاه لا أثر له في الواقع ولا تأثير، وعلى شاكلتهم القوميون. أمّا الاشتراكيون والماركسيون، فلم يكونوا بأحسن حالًا من سواهم؛ إذ كان أبرز ما أخذوه من الماركسيّة وحاولوا تطبيقه كبعدٍ ثالثٍ للثّقافة العربيّة هو: الإلحاد، وكأن الإلحاد غاية في ذاته أو صيرورة في ذاتها.

تلك الحالات جميعها غير مجدية في الواقع العربي بنظره، وبدلًا من ذلك يرى شحرور أنّ الأجدى هو فتح باب الفلسفة العربيّة الإسلاميّة القائمة على الصّيرورة، أي الّتي تلغي مفاهيم وتضيف مفاهيم وتطوّر مفاهيم، والانفتاح على علم كلام معاصر أيضًا، فهذا من شأنه أن يطلق العنان للإبداع والتطوّر.

النّموذج الثّلاثي والتّنزيل الحكيم:

يُقيّم شحرور ترابط متجانس بين التّنزيل الحكيم من جهة والكون والإنسان من جهة أخرى، تحت مظلّة الرّؤية ذاتها الّتي ينطلق منها، فيذهب إلى أنّ التّنزيل الحكيم كينونة في ذاته، وسيرورة وصيرورة لغيره. وهو يختصر هذه الفكرة بما يعبر عنه دائمًا بصيغة (ثبات النّص وحركة المحتوى) [1].

أمّا قضيّة ثبات النّص، فالمقصود عنده هو: ثبات التّنزيل الحكيم من حيثُ الذكر؛ أي في صيغته اللّغويّة المنطوقة في القرن السّابع الميلادي، فهذا الجانب لا يخضع للصّيرورة ولا للسّيرورة، وهو المفهوم عنده من الآية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[2].

يُركّز شحرور على قضيّة أنّ السّبب في أنّ اللّهَ قال هنا كلمة (الذّكر) ولم يقل الكتاب أو القرآن أو الفرقان[3]، هو أنّ التّنزيل الحكيم محفوظ ثباته من حيثُ

(1) ـ نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص55.

(2) ـ [الحجر: 9].

(3) ـ لمزيد من التّمييز بين هذه المصطلحات انظر: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص234 وما بعدها.

الذّكر وليس من حيثُ الفَهم القابل للتّحديث باستمرار؛ فهذه الألفاظ عنده تدلّ على المُحتوى المتحرّك مع الزّمان والمكان، ومن هذه الحيثيّة فالتّنزيل الحكيم يخضع للسّيرورة والصّيرورة؛ إذ الأصل في الفهم والتدبّر أنّه متعلّق بوعي الإنسان، وهذا الوعي يخضع لحالة المعرفة التراكميّة؛ وعلى هذا فما يراهُ شحرور أنّ التّنزيل الحكيم من حيثُ الكتاب والقرآن والفرقان في هذا المُعاصر ليس هو في زمن التّنزيل، إلّا عند من فقدت نظريّة المعرفة عندهم شطر الصّيرورة.

بتعبيرٍ آخر: إنّ ما يقترحهُ شحرور هو أنّ التّنزيل الحكيم يحمل ـ دائمًا ـ صفة القراءة المعاصرة، فأنت حين تقف كقارئ في نقطة إحداثيّات مُعيّنة من التّاريخ، ستفهم من النّص الثّابت مُحتوى غير الّذي يفهمهُ غيرك حين يقف في نقطةِ إحداثيّات أُخرى. العاملُ المُساعد في هذا الفهم المتغير هو: المنطق أو قوانين العقل؛ فاستعمال العمليّات الحسابيّة الأربع فقط لفهم أحكام الإرث مثلًا، يُعطي نتائج تختلفُ عن تلك الّتي تستخدم فيها التّحليل الرّياضي والهندسة والتّحليليّة والزّمر والمجموعات (الرّياضيات الحديثة)؛ لأنّ ما سينتج هو فهم آخر تمامًا. هنا يُشدّد شحرور ـ ونتّفق معه ـ أنّه لا ينبغي عدّ الفهم الأوّل خاطئ والثّاني صائب، بل كلاهما متّسق مع المنطق ضمن الأرضيّة المعرفيّة الجديدة. بالمثل يُمكن المُقابلة بين النّظر إلى الكون بالعين المجرّدة وعدّه مُكوّنًا من أربعة عناصر، هي: الماء والتّراب والهواء والنار، ثمّ على من نظر إليه بالمجاهر المكبّرة ومخابر التّحليل، فتجاوز ما رآه الأوّل، وتوصّل إلى أنّ الكونَ مكوّنٌ من عناصر أوليّة من الهيدروجين إلى الأورانيوم. لقد استعمل كلا الرّجلين المنطق فيما توصّلا إليه، لكنّهما بالمحصّلة توصّلا إلى نتيجتين مختلفتين؛ لأنّ المُستوى المعرفي عند الأوّل أضيق وأخفض منه عند الثّاني، ولا يرى شحرور من ضير بأن نجد أحدهما يشترك في عددٍ من جوانب الاستنتاج لدى الآخر؛ لأنّ المعرفة الإنسانيّة تحملُ صفة التطوّر والتّراكم.

شحرور والمُحصّلة

بناءً على المنطق المتضمّن في تشكيل النّموذج ثُلاثي المحاور (الكينونة والسّيرورة والصّيرورة) الّذي تبنّاه شحرور، نراهُ ينطلق ليقول إنّ الأخذ بهذا المنظور من شأنهِ أن يقودَ إلى حلّ الإشكاليات المعضلة في الإسلام؛ لأنّه يفتح البابَ على

مصراعيه لإنتاج فلسفة إسلاميّة مُعاصرة ترقى إلى مناقشة الأطروحات الفلسفيّة المُعاصرة، وإلى وضع أسس جديدة لعلم الكلام، وإلى فقهٍ إسلامي مُعاصر يرتقي في مجال التّشريع وليس منحصرًا في مجال الشّعائر، بحيث يكون قادرًا على حلّ إشكاليّة الحريّة والدّولة والمجتمع والتقدّم والدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان والمجتمع المدني. هذا لا يتحقّق إلّا بإعادة تأصيل الأصول بتقديم مفاهيم جديدة مُعاصرة، مثل: إنّ الإجماع هو إجماع الأحياء لا إجماع الأموات، وفكرة أنّ القياس هو بتقديم البيّنات الإحصائيّة لا بقياس شاهد على غائب، وأنّ الاجتهاد ينبغي أن يكون في النّص المقدّس حصرًا وليس كما يُقال: لا اجتهاد فيما ورد فيه نص؛ لأنّ مع عدم وجود نص يستطيع المشرّع أن يشرّع ما يشاء [1].

إنّه يرى أنّ هذا التوجّه يقود إلى الاستمراريّة التّاريخيّة وعدم الانقطاع بيننا وبين الأجيال السّابقة بالاقتصار على شعار (لا إله إلّا اللّه محمّد رسول اللّه) والمثل العليا والشّعائر الثّابتة، أمّا ما عدا ذلك من مُعاملات وتشريعات، فلا حاجة لأن يكون بالضّرورة تطابق بين ما نحتاجه اليوم وما كان سائدًا في العصور السّالفة. إنّ صحّة الاجتهاد هنا تُحدّدها المصداقيّة مع الواقع، فالاجتهاد صحيح ومقبول بمقدار ما يتجاوب مع الواقع الموضوعي. مثل هذا كمثل ما يُحدّد نجاح أو فشل أيّ برلمان في تشريعاته، فكلّما كان البرلمان ناجحًا في تشريعاته انطلاقًا من فهمه الصّحيح للواقع المعاش.

في المحصلة يخلص شحرور إلى أنّ مصداقيّة الرّسالة الخاتمة ليست بمنحصرة في التّاريخ العربي وحده، ولا الدّولة العربيّة الإسلاميّة، ولا الفقهاء، ولا الصّحابة والتّابعون؛ لأنّهم جميعًا ليسوا إلّا مجرد نقاط أو محطّات على مسار التّاريخ العربي الإسلامي، ومجرّد نقاط أو محطّات أصغر على مسار التّاريخ الإنساني. بل يرى إنّ مصداقيّة الرّسالة وعالميّتها متجليّة في مسارات التّاريخ الإنساني جميعها. هذه التفصيلة ينبغي فهمها بناءً على التّفريق بين (كلام اللّه) و(كلمات اللّه)، فالتّنزيل الحكيم هو كلام اللّه غير المباشر، أمّا كلماته فهي الوجود بفرعيه الكوني

(1) ـ وَفقًا لشحرور، حتّى لو النّص (للذّكر مثل حظّ الانثيين) فهو قطعي الدّلالة في ذاته كذكر وغير قطعي الدّلالة لغيره. انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، هامش 11 ص 120.

والإنساني، وهي: القوانين النّاظمة لهذا الوجود بفرعيه أيضًا. فمن فهمنا لكلمات اللّه نفهم كلامه[1].

هكذا ينتهي شحرور إلى ما يراه يؤول إلى حلحلة إشكاليّة تعطيل الرّسالة الإسلاميّة وتفكيك معضلات عالميّتها وصلاحيّتها لكلّ زمان ومكان.

لإثبات أنّ وجهة نظره هذه ممكنة التّطبيق وليست مجرّد تعميمات نظريّة جوفاء، قدّم عددًا من المؤلّفات الّتي أثارت زوبعة من الانتقادات اللّاذعة عليها، لخرقها نواميس المؤسّسات الدّينيّة والمألوفات الاجتماعيّة، فقد صدر له عن دار الأهالي للطّباعة والنّشر في دمشق، المؤلفات:

- الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة، عام 1990.
- الدّولة والمجتمع عام 1994.
- الإسلام والإيمان ـ منظومة القيم، عام 1996.
- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ـ فقه المرأة «الوصية ـ الإرث ـ القوامة ـ التعدديّة ـ اللباس»، عام 2000.
- تجفيف منابع الإرهاب، عام 2008.
- وصدر له عن دار السّاقي، بيروت ـ لبنان، الكتب الآتية:
- القصص القرآني ـ المجلّد الأوّل: مدخل إلى القصص وقصّة آدم، عام 2010.
- الكتاب والقرآن ـ رؤية جديدة، عام 2011.
- القصص القرآني ـ المجلّد الثّاني: من نوح إلى يوسف، عام 2012.
- السّنة الرّسوليّة والسّنة النّبويّة ـ رؤية جديدة، عام 2012.
- الدّين والسّلطة ـ قراءة مُعاصرة للحاكميّة، عام 2014.
- الإسلام والإيمان ـ منظومة القيم، عام 2014

(1) ـ ولّما كان فهم الكلمات (القوانين والسّنن) يخضع للسّيرورة والصّيرورة؛ فإنّ فهم كلام اللّه بدوره متطوّر غير ثابت.

- فقه المرأة ـ نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، عام 2015
- أمُّ الكتاب وتفصيلها: قراءة مُعاصرة في الحاكميّة الإنسانيّة ـ تهافت الفقهاء والمعصومين، عام 2015

مُختتَم

لئن كان العديد تأويلات ومن «طروحات شحرور ومنهجيّة النّظر عنده في بعض جوانبها صالحة للتّوظيف في سعي تجديدي للفكر الإسلامي، وربّما صلحت لتكون رؤية عامّة تجديديّة» كما يرى بعضهم ونتفق معهم[1]؛ إلاّ أنّنا نعتقدُ أنّ نموذجه في الفهم كغيره من النّماذج الفكريّة، غير معصومة من القصور الذّاتي الّذي ينبغي التوقّف عنده وإعادة قراءته أكثر من مرّة تفعيلًا للصّيرورة واستمراريّتها، وهذا أمر يبدو أنّ شحرور يدركه جيّدًا؛ لأنّه قد نبّه عليه في مطلع كتابه (تجفيف منابع الإرهاب) حين قال: «أودّ أن أُلفت نظر القارئ الكريم إلى أنّ كلّ ما ورد في كتبنا الأربعة السّابقة... في بعض المواضيع، مخالف لما ورد في هذا الكتاب قد تمّ تصويبه، حيثُ إنّ منهجنا يكشف مواطن الخلل في ذاته، بدون محاباة وبدون عواطف حتّى هذا التّاريخ»[2].

غير أنّنا وفي نقدنا للقصور الذّاتي في أيّ نموذج فكري أو معرفي نُشدّد على الجانب الّذي نهتمّ به ونعني به وقوع الباحث أو المفكّر في سقطة الجزم أو القطع دون أيّ اعتبار لاحتماليّة تصوّر وجود الفهم اللّامثيل. وبخاصّة إذا ما كان ذلك الجزم يُقال في شأن القضايا العقليّة أو الميتافيزيقيّة، أي: الّتي لا تقع تحت مجال الحس. مثال ذلك، قوله: «إنّ تاريخ تقدّم المعارف الإنسانيّة والعلوم هو توسّع مستمرّ لما يدخل في عالم الشّهادة، وتقلصّ مستمرّ لما يدخل في عالم الغيب، وبهذا المعنى يظهر أنّ عالم الغيب هو عالم مادّي ولكنّه غاب عن إدراكنا حتّى الآن؛ لأنّ درجة العلوم لم تبلغْ مرحلة تمكّن من معرفته». النّتيجة النّهائيّة عنده «إنّ عالم

(1) ـ د. محمد باسل الطائي، مقال: طروحات محمد شحرور حول الكتاب والقرآن، الحوار المتمدّن، الحوار المتمدّن ـ العدد: 3292 ـ 2011 ـ 2011 / 3 / 1.

(2) ـ تجفيف منابع الإرهاب، ص15.

الشّهادة وعالم الغيب مادّيان»[1]. وَفقًا لرؤيته، إنّنا لم نكن نعلم أنّ هناك ملايين المجرّات، فهذه كانت غيبًا، وبعد اكتشافنا لها أصبحت شهادة، وهكذا، ليس الغيب في القرآن إلّا ما موجود في العالم المادّي ممّا لم نكتشفه فقط. ولسائل أن يسأل: هل سيتقدّم العلم يومًا ليكشف طبيعة الجنّ أو الملائكة أو اللّه نفسه؟!

يبدو أنّ النّقد هُنا قد ينصبّ من كثيرين على حيثيّة نفيه لوجود أيّ طبيعة لا ماديّة مُفارقة، واقتصاره على ما يُطلق عليه (الغيب النّسبي) الّذي يقعُ في حيّز الوجود المادّي. في حين ينصب نقدنا على تفصيلة جزمه بنفي وجود أيّ مُستوى آخر غير مادّي وقطعه بذلك، ولو أنّه قصّر ذلك الجزم على نفسه فحسب بأنّ قال: فيما أرى أو أعتقد، لكان أمرًا قابلًا للتفّهم، ولو لم نتفق معه؛ ولكن تقديم هكذا نوع من الاستنتاجات على أنّها الحقائق الرّاسخة غير القابلة للاختلاف فهذا ما نأخذه عليه.

بتعبيرٍ آخر: الاستشكال عندنا ليس في أنّه مُصيب أو مخطئ، فهذا أمر يخضع لوجهات النّظر واحترامها، بل وفي صحّتها نسبانويًّا؛ ولكن الاستشكال هو: أنّه يجزم لدرجة أن يقول: «وندعو إلى رفض الاعتراف بالمعرفة الإشراقية الإلهاميّة الخاصّة بأهل العرفان وحدهم أو من يسمّون (بأهل الكشف) أو أهل اللّه»[2]، ونعتقد أنّه رفض غير محسوب لأنّه يُصادر حقّ الآخرين في انتهاج طرائق المعرفة الّتي يرونها أمثل لهم، إضافةً إلى أنّه يحتكر منهج المعرفة، في الوقت الّذي ينتقد فيه احتكار الشّافعي والسّلفيّة وسواهم لتلك المناهج الجزميّة وحصرها في أصولٍ قرروها في أزمانهم.

الفكرةُ هنا، لو أنّنا نتحدّث في مادّة الكيمياء مثلًا، فلنا أن نحتكرَ دراسة هذه المادّة وَفق المنهج العلمي حصرًا؛ لكونها تتناول جانبًا حسيًّا تجريبيًّا بحتًا، ولكن حين نتحدّث عن مجال يجمع إلى جانب المحسوس قضايا تتعلّق بالإيمان، أي: الأمور الّتي تدخل حيّز التّصديق بما لا ترى كوجود اللّه تعالى نفسه، فهنا، نجد أنّ الأجدى أن يُصار إلى الاحتراز بأخذ الاحتمال بنظر الاعتبار، فيُقال مثلًا: نرى أنّ عالمَ الغيب يحتمل أن يكون ماديًّا، لا أن يجزم بماديّته في وقت لا يُتاحُ فيه أيّ

(1) الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص43.

(2) ـ المصدر السابق، ص43.

دليل علمي على تلك الماديّة، وعلى العكس من ذلك فإنّ تبنّي نظريّة علميّة مثل: نظريّة الانفجار العظيم وعدّها مرجعًا أصيلًا أكيدًا غير قابل للنّقاش وبناء الأفكار وَفقًا لها؛ مع أنّ العلمَ يقرّ بأنّها تتضمّن بعض المُشكلاتِ، إضافةً إلى أنّه قد يتوجّه العلم ـ يومًا ـ إلى استبدالها إن أُتيحت لديه مستجدات تدعوه لذلك، هو فيما نرى من باب ركون شحرور إلى الإيمان بالظّن أكثر منه تمسّك بيقين علمي.

مثال آخر: عندما يقول: «لا يوجد تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم وبين الفلسفة الّتي هي أهمّ العلوم» [1] فإنّنا نقف موقف المستغرب من هذا التّعميم، ونعلم أنّ الفلسفة الماديّة والمنطقيّة الوضعيّة وسواها تنكر كليًّا الوجود الميتافيزيقي؛ إلّا إن كان هو ينكر هذا الوجود، وعندئذٍ سيكون علينا أن نُطالبه بإثباتٍ علميٍّ حسّيٍّ على قضيّة أنّ الكونَ كلماتُ اللّه الّتي يقول بها، إذ ما الدّليل غير القرآني على ذلك؟ وإن لم يكن من دليل فلنا أن نسأل: إن كان كلّ شيء يكن أن يفسّر وَفقًا للفلسفة الماديّة دون أخذ الفلسفة المثاليّة في الاعتبار، فهل اللّه نوعٌ من أنواع المادّة؟ وإلّا يوقع هذا في التّناقض النّاشئ عن نفيه لوحدة الوجود والحلول والاتّحاد؟!

في هذا الإيجاز لا نستطيع تتبّع عددًا من جوانب الجزم والتّعميم الّذي يفتح أبواب الاستشكال على اتّساق المنظومة المعرفيّة لشحرور، ومن تلك الجوانب عدّه وجه التّأويل الّذي يراه هو المعنى المقصود من المفردة القرآنية، فمثلًا، تأويله لكلمة الصّدر في الآية: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾[2] على أنّها تعني الصّدارة و«ليس جوف الصّدر ولا جوف الرّأس (الجمجمة)، وإنّما هو كما يقول الشّاعر:

وَنَحْنُ أُنَاسٌ، لا تَوَسُّطَ بيننا   لَنَا الصّدرُ، دُونَ العالَمينَ، أو القَبرُ.

فالصّدر هنا تعني ما نقوله الآن (الصّدارة) كأن نقول: إنّ إسحاق نيوتن يحتل مركز الصّدارة بين علماء الرّياضيات، وإنّ أينشتاين يحتلّ مركز الصّدارة بين علماء الفيزياء» [3].

(1) ـ المصدر نفسه، ص43.

(2) ـ [العنكبوت: 49].

(3) ـ المصدر السّابق، ص193

لو أنّه يعدل في غالب آرائه عن هذا النَفَس القطعي ويستبدله بالتوجّه الاحتمالي كما فعل حين أوّل آية: ﴿ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾[1] في سورة القدر بأنّها لا تعني مجموع ألف شهر زمني بل تعني أنّ إشهار القرآن خير من ألف أمر آخر، وقال: «فنفهم (ألف شهر) على أنّه إذا جمعت كلّ الأوامر الأُخرى الصّادرة من ربّ العالمين وتآلفت بعضها مع بعض فأمر إشهار القرآن خير منها جميعا» ثمّ عقب بالقول: «وأنا أميل إلى هذا المعنى»[2]، لكان الأفضل، بل والأتمّ في نظري؛ لأنّه سيكون بمقدور الآخر وقتئذٍ أن يقول: «ربّما يكون هناك وجهة نظر في هذا الرّأي؛ مع أنّني لا أميل إليه»؛ ولكن لمّا كان شحرور يقول: «وهذا هو معنى الآية»، كما فعل في مواضع كثيرة من مؤلّفاته كالّتي تطرّقنا له في تأويل الصّدر، فوقتئذٍ سيتحتّم عليّ ـ بوصفي الآخر ـ أن أقرأ تأويلاته بميزانٍ قاطعٍ أيضًا، فإمّا نعم وإمّا لا. من هنا نرى أنّه لو يُبادر إلى تصويب هذه المواضع فلسوف يكون ذلك أقوم لمشروعه الجاد بالنّهوض بقضيّة تعدديّة القراءات وضرورتها لتفعيل عالميّة الرّسالة المحمديّة وصلاحيتها لكلّ زمان ومكان.

بعد ذلك لنا أن نتساءل: هل ما أتى به شحرور هو بناء فلسفي أم كلامي؟ نطرح هذا السّؤال هنا؛ لأنّ بعضهم يرى أنّ التّفكير الفلسفي ينبغي ألّا ينطلق إلّا من التّفكير الحرّ الخالص، أي: ذلك التّفكير الّذي لا يُمانع من التّشكيك في مسلّماته ويبحث في كل تفصيلاتها، ثمّ يركن إلى ما يتوصّل إليه بنظره هو دون أيّ إيمان سابق. أمّا الانطلاق من مسلّمات دينيّة تفترض سلفًا وجود الله مثلًا، أو مصداقيّة القرآن وعصمته، أو ما إلى ذلك، فهذه ليست بمقدّمات تفكير فلسفي بالمعنى الأصيل، بل هي من مقدّمات تفكير لاهوتي يُسمّى في الإسلام (علم الكلام).

الحقّ، إنّ هذا التّعميم فيه نظر، فالقضيّة شائكة، والآراء فيها بين أخذ ورد، ولدينا في تاريخ الفلاسفة من هم مؤمنين ومن هم ملحدين ومن هم ما بين هذا وذاك، ولكلّ نموذج فلسفي روّاده ومعارضيه، ولا يسع المقام هنا للحديث بتفصيل عن ذلك. غير أنّنا نرى بأنّ توقيف الفلسفة على النّشاط العقلي المحض دون أيّ اعتبار لأيّ متعلّق آخر هو: نزوع نحو المثاليّة في أقصى صورها؛ وذلك

(1) ـ [القدر: 3]

(2) ـ المصدر نفسه، ص206 ـ 207

أنّ فلسفة العلوم الطبيعيّة مثلًا، لا تنطلق من فضاء العقل المحض فقط، بل هي تتبع المنجز العلمي الخارجي، ولدينا مثال جيّد بما أحدثته كلّ من ميكانيكا الكمّ ونسبيّة أينشتاين في المنظور الفلسفي للحقيقة والواقع والحياة برمّتها. وما نعنيه بذلك، أنّ التفلسف قد يكون بتجرّد، وقد يكون بتعلّق، والتّفكير المتحرّر نسبانويًّا الّذي يتّخذ من الخلفيّة الدّينيّة مرجعيّة له هو من جنس التفلسف بتعلّق. ما يقودنا إلى تصوّر أنّ علم الكلام هو من وجه نوع خاص من أنواع التفلسف.

في جميع الأحوال، استعانَ شحرور ببعض المصطلحات والمَفاهيم والقوانين من مختلف التوجّهات مثل: الفلسفة الماديّة كما في قوانين الجدل الدّيالكتيكي في الماركسيّة والتوجّه الكلامي كمبادئ علم الكلام في الذّات والصّفات الإلهيّة، ومصطلحات المنطق ومبادئ العلوم، بل وحتّى من تنظيرات الصّوفيّة كالرّؤية القائلة إنّ الوجود كلمات اللّه تعالى، وهو في عمله هذا لم يبدو لنا أنّه مائلًا إلى هذا الجانب أو ذاك بقدر ما كان يميلُ إلى توظيف تلك الأدوات لخدمة توجّهه هو أو رؤيته الفكريّة أو توجهه التفلسفي الخاص في فهم الحقيقة الدّينيّة وصلتها الصّلة التّواصليّة بالوجود والمعرفة والقيم. لقد كان موّفقًا بقدرٍ كبير، ونرجو أن يبقي باب التّحديث لمنظورهِ مفتوحًا بالقدر الكافي الّذي يبقي جذوة الصّيرورة فيه متّقدة، وديناميكيّة التّجديد مُتواصلة.

الوعي التاريخي وسؤال الإصلاح
في الفكر السياسي العربي المعاصر
علي اومليل انموذجاً

محمد الاشهب
باحث واستاذ الفلسفة ـ المغرب

ينضوي مشروع علي أومليل الفكري في خانة الخطابات الناقدة للتراث باعتباره مدخلا لنقد واقع التخلف السياسي والثقافي والاقتصادي في الوطن العربي، مبرره في ذلك استمرار طغيان مكونات الذهنية التراثية الكابحة للحداثة والتحديث، في المنظومة الثقافية والممارسة السياسية والنشاط الاقتصادي، مضافا إلى هذا العطب الذاتيالأتي من الماضي، التحدي الخارجي ممثلا في محاولة تحكم وتوجيه القوى الأجنبية لمسار التحديث الوطن العربي بما يتناسب ومصالحها الإستراتيجية، وبما لا يخل بالوضع غير المتكافئ والذي يتسع يوما عن يوم، بين المتحكم والمتحكم فيه.

جرى ذلك في الماضي القريب تحت يافطة الاستعمار، ويجري ألان تحت مسمى العولمة، في الأولى كان التدخل سافرا ومفضوحا وعنيفا، وفي حاضرنا يجري تحت مسميات يفتقد ظاهرها إلى عنف سابقاتها (في نوع من الاعتبار بالتاريخ)، لكنه يتقاطع وأيها في محاولة الإبقاء على المسافة النوعية بين بلدان تريد النهوض وأخرى ترى في هذا النهوض عبراصلاح الذهنيات، والدمقرطة السياسية والاستقلال الاقتصادي المنتج خطرا على شبكة المصالح والامتيازات التي راكمتها، والأسواق التي احتكرتها، وصار ينظر إليها كحق طبعي، لا مكسبا جرى في سياقات تاريخية محددة.

يرتدي علي أومليل عباءة المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف والسياسي،

والفاعل المدني، بيد أن تعدد العباءات هذا لا يفضيإلى تضارب وتناقض في الغايات والأهداف، وإنما هي مواقع وأدوات معرفية وخلاصات ممارسة عملية، يوظفها بهدف الوصول إلى ترسيخ مفهومين قريبين إلى قلبه ونشاطه الفكري والمدني والسياسي بقدر بعدهما عن واقعنا الملموس، إنهما مفهومي الديمقراطية وحقوق الإنسان.

في منظور علي أومليل كان تأجيل هذين المطلبين أو رفضهما، من طرف قسم واسع من المثقفين والسياسيين الوطنيين، خطأ فادحا لا يمكن أن تبرره دعاوى، أولوية مطالب الوحدة والاشتراكية والتحرر. مطلب جرى تهميشه بدعوى تناقض الحرة البورجوازية مع اشتراكية النظام الاجتماعي، وبذريعة الخوف من الفرقة والتشرذم وحفظا للحمة البيت الداخلي في مواجهة الامبريالية والصهيونية.

والنتيجة إخفاق في تحقيق هذه المبادئ مع زيادة في جرعات الاستبداد وانتهاك حقوق وكرامة الإنسان.

يقول علي أومليل متحدثا عن المثقفين الالتزاميين في معرض كلامه عن ضعف السلطة العلمية للمثقف الحامل لقيم الحداثة «لقد أضاع كتابنا وقتا طويلا غيبوا قضية الديمقراطية، أو أغرقوها فيما ليس منها، وأعطوا السبق للمبادئ السابقة (وهي أهداف مشروعة ولا زالت قائمة)، إلا أن كتابنا الالتزاميين قد تعلقوا بكل شيء، ما عدا الشيء الذي يضمن ممارسة مهنة الكتابة، أي الديمقراطية التي أساسها الحريات الشخصية والعامة. كان عليهم أن يجعلوا الديمقراطية على رأس جدول نضالهم ليس فقط لأنها المدخل الصحيح للأهداف الوطنية والقومية، بل لأنها الشرط الأساسي لجعل مهنة الكتابة الممكنة»[1]

لقد أخطأ الكاتب العربي الالتزامي في تحديد مشكلته، فلم يكن الالتزام هو قضيته الحقيقية، بل الكتابة نفسها. كيف تكون الكتابة ممكنة؟ وهو سؤال سابق على سؤال الالتزام.

أو إذا شئنا الجمع بينهما أمكن القول بأن التزامه الأول كان يجب أن يكون

(1) السلطة الثقافية.. ص 25. وانظر كذلك. في شرعية الاختلاف. المركز الثقافي العربي. ط.2.2005. ص.137 ـ 143

للديمقراطية وقوفا في وجه دولة مستحوذة على كل المجال العام، لتنعدم بموجبه كل حياة سياسية حقيقية، دولة تأكل مجتمعها المدني، وتلغي كل إمكانية للمشاركة، أو هي لا تسمح إلا بهامش محاصر.[1]

يعتبر علي أومليل أن أرضية المواطنة هي البلسم المبدد لمخاوف الوحدويين، المتوجسين من خطاب التعددية، ذلك أنه في إطار مفهوم المواطنة لا ينخرم عقد المجتمع إلى طوائف ومذاهب وقبائل وأعراق[2] بل يتأسس على مشروع مجتمعي معبر عن مبادئ جامعة، هي مصدر تراضي واتفاق. وعلى أرضيتها يجري التنافس والصراع السياسي، وقد أثبتت الوقائع السياسية للدول العربية، منذ الاستقلال إلى يوم الناس هذا، أن استبداد السلطة وتغييبها لفكرة المواطنة وتحيزها الديني أو المذهبي، أو العرقي هو العامل الرئيس في ظهور كثير من أشكال الاحتراب والمعارضات إلي تحتمي بدورها بهويات ضيقة، وتنخرط في فعلها السياسي من خلال إحياء أو تقوية مؤسسات تقليدية سابقة عن الدولة الحديثة ومنافسة لها في الآن ذاته، هروبا من كيان يبدو غريبا عن مجتمعه أو عن جزء منه.

إن الدولة التي لا تستند إلى معيار المواطنة في التعامل مع مواطنيها ينتهي بها المطاف إلى المساهمة موضوعيا في تفريخ معارضة تستلهم كمحرك سياسي، ذلك العنصر الهوياتي الذي تراه سببا في تهميش الدولة لها.

في ضرورة الوعي بتاريخية المفهوم

انشغل الفكر النهضوي بسؤال: لماذا تخلفنا؟ وكيف السبيل إلى اللحاق بالركب (ركب الأمم المتمدنة) مرة أخرى؟

منهم من رأى معضلتنا في الاستبداد السياسي، وبعضهم رأى مكمن الداء في قيمنا الأخلاقية، والبعض في نظامنا التربوي، وفي خروجنا من مسيرة المعرفة متابعة ومساهمة، وبعضهم رآها في الدولة الجامعة بين الأوتوقراطية والثيوقراطية...

وقد حاولت شريحة واسعة من هذه النخبة الإصلاحية، البحث عن جواز عبور

(1) نفس المصدرص 27.و سؤال الثقافة. ص 60 ـ 61.

(2) في شرعية الاختلاف. ص 15. وكذلك.ص 139 ـ 140.

لبعض المفاهيم الحديثة حتى تستقر في تربنا الثقافية والسياسية، تارة تحت دعوى السبق التراثي، وتارة تحت دعوى عدم وجود تناقض بين مفهوم ما، ومقاصد الشريعة وروح الدين، فتم عملية مزدوجة، فمن جهة جرى تغليف مفاهيم عصرية وافدة بغلاف وقشرة تراثية ومن جهة ثانية حملت مفاهيم قديمة حمولات دلالية جديدة، وهي ازدواجية لا تخفى على ملاحظ أنها تصب في نفس المصب ـ وتشترك فيما يمكن تسميته بعملية الخلط بين الأزمنة التاريخية، بما هي إنكار لدور الزمن وما جرى فيه من تحولات هائلة على مدار القرون الأربعة السابقة، وإغفال لخصوصية وجدة التغيرات التي انطبعت بها مجتمعات معينة، وأهلتها للدخول في حقبة تاريخية جديدة لا سابق لها ولا مشابه.

هنا يتدخل علي أومليل بلسان المؤرخ كاشفا مكمن الخلل في هذا النمط من التفكير الذي تعميه ضرورات الحاضر ـ القائم على مصارعة وتحدي الأخر، والدفاع عن الذات الجماعية والتعويض عن عقدة النقص أمام سطوة المفاهيم الجديدة المعبرة عن واقع جديد لدى الأخر، ـ تعميه عن إدراك أو تقبل الاختلاف النوعي بين حقبة الحداثة وما قبلها.[1]

---

(1) سبق لرشيد رضا أن نبه لهذا لخطأ هذا الادعاء في السبق عندما قال بلسان الناصح «لا تقل أيها المسلم إن هـذا الحكم المقيد بالشورى، أصل من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين، فانه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك، أن هذا من الإسلام «نقلا عن. رضوان السيد. في. سياسات الإسلام المعاصر. منشورات جداول. الطبعة الثانية. 2015. ص105. يقول في موضع أخر في معرضه نقده للتقليد ودعوته للاستقلال في الاستدلال «فهذه فائدة قد استفدناها من الأوروبيين، ينبغي أنم نشكرها ونحمد لأجلها معرفتهم. وليس لمسلم أن ينكر ذلك محتجا بأن القران الكريم قد أرشد إلى هدم التقليد، وقام على أساس الاستقلال في الاستدلال. فان هذا وان كان حقا يعترف به المنصف من علماء أوروبا، لم يكن هو المنبه في هذا العصر للشرق عامة وللمسلمين خاصة، ودليلنا على هذا أن رجال الدين منا لا يزالون في الأكثر أسرى التقليد وأعداء الاستقلال فيجب أن ننصف من أنفسنا ونشكر لمن نبهنا إلى مصلحتنا «نقلا عن فهمي جدعان في أسس التقدم عند مفكري الإسلام. ص 306 ـ 307. وبالطبع فان دعوة الشيخ لم تتعدى نطاق التنبيه إلى قيامه بدراسة مقارنة بين المفاهيم. ولا أظن أن الأدوات المعرفية كانت تسعفه للقيام بذلك. فإذا كان زاده من العلوم الشرعية والمعرفة التراثية كبيرا وعميقا فان عكسه فيما يتعلق بالانفتاح المعرفي على منجزات الغرب في الفلسفة والإنسانيات والاجتماعيات، فضلا عن أنهلا ينكر وجود هذه القيم الأفكار الحديثة في النص القرآني وهنا مكمن الخلاف بينه وبين صاحب النظرة التاريخية، التي يجسدها في دراستنا هذه علي أومليل .

في إطار المقاربة الطولية يضع علي أومليل على بساط المقارنة التاريخية مفاهيم عدة، لتبيان أنها ليست مترادفات تقف على نفسي الأرضية التاريخية، بل كل واحد منها يحمل في أحشائه عصارة التربة التاريخية التي نما فيها، ومن العسف البحث له عن نظائر وأشباه في حقبة تاريخية أخرى.

من هذه المفاهيم دور المثقف، الذي لا نستطيع أن نقول إنها وجدت دائما، بل هي عبارة تحيل إلى مفهوم حديث للكاتب، صانع الأفكار ومروجها، وإلى وعي هذا الأخير دورة في التأثير في الواقع باتجاه نحو ما يراه أفضل».

في البحث عن الأفضل، وحول أهمية المثقف في عملية الإصلاح يلتقي أومليل مع الجابري الذي يرى بدوره أن المثقف في جوهره ناقد اجتماعي همه أن يحدد ويحلل، ويعمل من خلال ذلك إلى المساهمة في تجاوز العوائق التي تقف أمام بلوغ نظام اجتماعي أفضل، نظام أكثر إنسانية وأكثر عقلانية.[1]

لكن حول حداثة المفهوم أو قدامته يفترق الرجلان، فالجابري يرى أن مفهوم المثقف ودوره من المفاهيم القابلة «للربط بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا، وذلك ببناء مرجعية له فيه، تمنحه المشروعية والسلطة في نوع من قياس الأشباه والنظائر مع الاحتفاظ دوما بالفارق، ولكن لا بوصفه جدارا حديديا بل بوصفه جسرا ومعبرا»[2]ومن هنا نظرته إلى ابن حنبل وابن رشد باعتبارهما مثقفين.

في الوقت الذي يرى فيه أومليل مولودا مفهوميا حديثا، ناجم عن التحولات الفكرية والعلمية والسياسية والاقتصادية للقرن 18م والتي أوجدت أفضل تعبير لها في كتاب هذا القرن والقرن الذي يليه، وفي النظرية الماركسية التي ألقت على كاهل المثقف دور التغيير بدل الاكتفاء بالتفسير.

الكاتب عند أومليل هو صاحب معارف جديدة، يكون العلم الحديث مرجعيتها في إثبات الحقائق (و هو الشرط المفقود في حالتي ابن رشد وابن حنبل وغيرهم ممن استظل تحت نفس السقف المعرفي لمرحلة ما قبل الحداثة) وذو فكر فلسفي نقدي لم يعد منفصلا عن العالم، بل يحلل بح تحليلا نقديا بنية المجتمع

(1) الجابري المثقفون في الحضارة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط.2. 2000 ص 23.

(2) نفس المصدر ص 15.

ونظام السياسة ويعيد بناءهما. وهو قد أصبح يعي قوة الرأي العام ويتحدث عنه ويعول عليه ليدعم به سلطته الفكرية.

لميلاد الكتاب بمفهومه الحديث هناك شرطين:

وجود قاعدة واسعة للقراء، بفضل انتشار العليم وتطور وسائل النشر والاتصال.

ووجود قوانين وممارسات وأعراف تضمن حرية الرأي وتبليغه وهذا ما يفترض وجود رأي عام فعال يمثل سلطة لها قوة الضغط والرقابة الحرة على مؤسسة السلطة، وهذا لا يتأتى إلا في المجتمعات الديمقراطية.[1]

ولا شك أن في هذين الشرطين نوع من التعجيز يتنافى في نظري وتجارب تاريخية عديدة أنجبت مثقفين في بيئة غير ديمقراطية، ومع هذا استطاعوا الجهر بمواقفهم دون تملق أو مداهنة للشعب أو الخاصة، كما أننا لا نسلم للأستاذ علي أومليل بدعواه القائلة بتوفر هذين الشرطين في أوروبا القرن الثامن عشر[2]و نحن نعلم ما عاناه الكتاب الموسوعييون وفلاسفة الأنوار،فمنهم من مات في السجن ومنهم من نفي وعاش خوف الملاحقة والاغتيال ومنهم من كتب تحت أسماء مستعارة وبعضهم كتب دون أن يضع على كتابه لا اسما حقيقيا ولا مستعارا، وكثير من هؤلاء لم يحضوا بدعم واحتضان شعبي، ومن أعيد له الاعتبار، كان ذلك بعد وفاته، ولا نغفل أدوار المثقفين الذين عاشوا في ظل أنظمة شمولية خاصة النازية والستالينية منها وفي المقابل لا يجب أن ننكر أن بعضا من المثقفين أبناء المجتمعات ذات التقاليد الديمقراطية العريقة كانوا أعداءا للقيم التي تنبني عليها ديمقراطية والسيادة الشعبية.

في الشرط الخاص بوجود رأي عام يخاطب ويتلقى، ومالك لسلطة الضغط والتأثير، يلحظ أومليل في تجربتنا التاريخية أن الكتاب القدماء وهم يكتبون، يكون «المجتمع» بالنسبة إليهم في حكم الغائب، أما إذا جرى الحديث عنه فان هذا الحديث يجري تكييفه مع غايات دينية أو أخلاقية مجردة. وقد كان المجتمع

(1) أومليل. السلطة الثقافية.. ص 228.سؤال الثقافة.ص 70 ـ 71.

(2) بل وحتى القرن 19، غير منكرين طبعا للتقدم الكبير الذي تحقق إذا ما قورن بمراحل سابقة عاشتها أوروبا خاصة في فترات الحروب الدينية والإصلاح الديني وزمن ظهور العلم والفلسفة الحديثين.

التقليدي يدخل في عالم الصيرورة والإمكان، أي أنه ليس موضوعا حقيقا بالعلم، الذي لا يكون إلا بالثوابت، التي تستنبط من مبادئ العقل الكوني المجرد. وهذا ما يفسر غياب المباحث الاجتماعية والسياسية أو هزالتها في الفكر التقليدي. أما بالنسبة إلى فلاسفة الأنوار فقد أصبح النقد الاجتماعي والسياسي مهمتهم الأساسية.[1]

لم تكن العامة في اعتبار القدماء (من الكتاب والعلماء) ذات حق معترف به في الفعل السياسي والمشاركة في القضايا العامة. وكون الشعب أو الأمة مصدر السلطات لم تكن من المبادئ الحقوقية الدستورية المقررة، أو المفكر فيها. فلم تكن هناك ظروف موضوعية لوجود هذه القوة المسماة بالرأي العام، وهي التي تسند الكاتب المهتم بالقضايا العامة.

إن العامة بالنسبة إلى الكاتب القديم لم تكن هي التي يوجه إليها منتوجه، ليس فقط لغلبة الأمية (الكتابية) عليها، بل أيضا لم كن طرفا سياسيا معترفا به.[2]

فالمعنى الحديث للكاتب له علاقة ارتباطية بالمعنى الجديد لمفهوم المجتمع لا سبق للأولين إليه، وهو ما استخلص منه بالتبع كون السوسيولوجيا هي علم جديد وليس تفردا خلدونيا كما شاع في بعض الكتابات العربية.

ودليله على ذلك أن الاتجاه المنهجي للمعرفة العلمية القديمة لم ترى في المجتمع والسياسة كما سبقت الإشارة، موضوعا حقيقا للعلم، مجردا عن المعيارية الدينية والفلسفية والأخلاقية.[3]

وحتى ابن خلدون الذي لا يخفي أومليل تميز منهجيته التاريخية من زاوية ابستيمولوجية [4]، لم يتجه بعلم عمرانه إلى الموضوع الطبيعي، أي المجتمع بل

(1) السلطة الثقافية.ص 240.

(2) ص 246.

(3) التراث والتجاوز.ص 44.

(4) يبقى ابن خلدون حقق خطوة هامة على مستوى تنظير التاريخ العربي بفصله المنهجي لعلم التاريخ عن العلوم الدينية فصلا على مستوى النظرية.وذلك برفضه للإسناد منهجا لهذا العلم. إن هذا الفصل على مستوى النظرية انجاز جديد لم يسبق إليه صاحب المقدمة (...)لقد رفع تنظير التاريخ إلى مستوى ممارسة التاريخ داخل الثقافة العربية. الخطاب التاريخي. المركز الثقافي العربي.الطبعة الرابعة.2005.ص 55 ـ 56.

اتجه نحو التاريخ (مصححا الأخبار بناءا على مبدأ مطابقة الخبر لأحوال الاجتماع البشري متجاوزا في ذلك أسلوب الجرح والتعديل) حيث رأى فيه الميدان الأصلح لكي يطبق عليه علمه المكتشف.[1]

وهو ما يدفع أومليل إلى القول بأننا أمام حالة نادرة في تاريخ الفكر العلمي، حالة يسبق فيها التصور موضوعه وكأننا أمام تصور يبحث له عن موضوع، أمام علم يبحث له عن تطبيق.[2]

ينضاف إلى هذا أن تصور ابن خلدون للمجتمع الإنساني متأصلا في العالم الطبيعي، لم يفض إلى النتيجة المتوقعة وهي صور نظام اجتماعي وسياسي يستمد شرعيته من قيم إنسانية واجتماعية مثل المصلحة والحق والعدالة كقيم يحدد مضامينها الناس أننفسهم.

و هي النتيجة التي توصل إليها كتاب القرن 18م.[3]

لم يسفر منطق ابن خلدون الاجتماعي عن تصور جديد لإعادة بناء المجتمع والسياسة وكأننا أمام منطق لم يخلص إلى نتائجه الطبيعية، فإذا كان الاجتماع الإنساني واقعا موضوعيا، يؤسس عليه علما له قيمته كعلم، وله شرعيته العلمية، فلماذا لم يستعمل هذا العلم الاجتماعي في إصلاح المجتمع نفسه، ابتداءا من النقد الاجتماعي والسياسي؟.

لماذا لم يتصور أن خصوصية علمه الجديد، من شأنها تكوين علماء مختصين متميزين عن الفقهاء؟ وأن تكون له سلطة علمية حين يتعلق الأمر بالخطاب عن المجتمع؟ لماذا ظل الفقيه وحده، يحتكر النقد الاجتماعي والسياسي والدعوة إلىالإصلاح؟[4]

في ضوء محدودية الفكر الخلدوني يستخلص أومليل أن علم الاجتماع، لم يظهر

---

(1) التراث والتجاوز.. ص 65.

(2) نفس المصدر.ص 60.

(3) ص 75. لا يمنعنا هذا من الإقرار بوجود تراكم مهد لهذا الانجاز، نجده في الجدال اللاهوتي حول العلاقة بين الحق الطبيعي والإلهي والوضعي، وهو نقاش جرى داخل الكاثوليكية وتفاعل معه فيما بعد لاهوتيون من الجيل الأول والجيل الثاني من الإصلاح البروتستانتي، خاصة الكالفيني منه.

(4) ص 75 وانظر كذلك ص 80.

إلا في تربة المجتمع الأوروبي الحديث، حيث سعى مؤسسوه إلىالإسهام من خلاله في إعادة الاستقرار إلى المجتمع المدني الجديد، على أساس من الضبط العلمي له من جهة وتوفير قيم أخلاقية جديدة (بدل التقليدية) لا يتنكر لها العلم من جهة، وترسخ الروح المدنية لأفراده وفئاته من جهة ثانية.[1]

ومع المجتمع الجديد (أي المجتمع الأوروبي الحديث) أصبحت النظرة والمقاربة العلمية نموذجا ومنبعا جديدا للعقائد والقيم.[2]

محصول القول أن مجتمع ابن خلدون التقليدي يختلف نوعيا عن مجتمع كونت وماركس وسبنسر (مجتمع الأنوار، والرأسمالية، والثورة العلمية، والدولة الوطنية...) وأن علم العمران ليس هو علم الاجتماع، الذي يؤشر على تطابق بين التصور والموضوع، في حين هناك فجوة عند ابن خلدون من علم يفترض أن يدرس موضوعا قائما في حاضر غير حاضر، وبين سلوك مسلك تتبع أخبار الماضي.[3]

الفقيه الحاضر والفيلسوف الغائب

هل في تراثنا الفلسفي ما يعين المفكرين العرب اليوم، على تأسيس فكر سياسي حديث؟

يجيب أومليل بالنفي، ذلك أن الفيلسوف الإسلامي في تراثنا لم ينظر للسياسة ولا مارسها بهدف التغيير.

---

(1) ص 96. وانظر كذلك الخطاب التاريخي. ص 280.

(2) ص 99/98. دفع تأثير العلم خاصة في القرن 19م إلى بزوغ اتجاهات فكرية تقدس العلم وتحاول أن تبني من خلاله ديانات دنيوية بديلة، والمثال الأبرز وضعية كونت، وبعض الاتجاهات الماركسية التي أحلت العقيدة محل المنهج، وغير خاف بعض النتائج النتائج الكارثية التي أوصل إليها هذا المنزع التقديسي، كما لا يخفى أن انهيار الدين التقليدي ترك فراغا لم تستطع أشكال التدين الحديث أن تملأها، بنفس العمق والتأثير.

(3) لا يفوت أومليل أن يسجل التقييد الدلالي الذي لحق بمصطلح العمران، فإذا كان معناه عند ابن خلدون هو الاجتماع الإنساني بالجملة، فان الكتاب المحدثين، المهووسين بإشكالية النهضة، قد صار المصطلح دالا على المجتمع التاريخي الحضاري، متميزا عن غيره من المجتمعات التي أصابها الخلل فشملها الركود والانحطاط. ص 100.بعبارة أوجز وأوضح أصبح المصطلح من منظور مفكري النهضة مرادفا لمفهومي التقدم والنهوض.

فعلى المستوى النظري بعد مقارنة بين الجهاز المفاهيمي الأفلاطوني ونظيره عند الفارابي مثلا، يخلص إلى جملة من النتائج منها:

أنه ليس هناك فكر سياسي تركه لنا فلاسفتنا، فكل حديثهم عن المدينة والعلم المدني والرئيس والملك...هو حديث ميتافيزيقي محض لا علاقة له بالسياسة كعلم أو كنظام، وما يسمى المدينة الفاضلة عندهم، هو عقيدة عن نظام معرفي ميتافيزيقي رأسه ما سموه الواحد الأول واجب الوجود، تصدر عنه المعقولات والأفلاك والسماوات حتى العالم الأرضي، وذلك عبر وسائط حتى تحفظ لله وحدانيته وتنزيهه. فنحن أمام نظرية في المعرفة موغلة في الميتافيزيقا ولسنا أمام فكر سياسي.

لقد اقتدى فلاسفتنا (يقصد الفارابي وابن سينا وابن باجة) بالمدينة الأفلاطونية المثالية، بيد أنهم فهموها مجردة، وحولوها إلى مدينة منتزعة من كل إحالاتها السياسية والتاريخية.لا وجود لمفردات سياسية أساسية في كتابات فلاسفتنا القدامى على الرغم من وجودها في مؤلفات الفلاسفة اليونان، والتي نقلت إليهم، كالحرية المدنية والسياسية، حرية التعبير، الدستور المكتوب، المواطن... مع العلم أن هذه المفردات الأساسية في الفكر السياسي قد قرؤوها فيما ترجم لهم من كتابات أفلاطون وأرسطو.[1]

لم يوظف الفلاسفة الإسلاميون، مفهوم الطبيعة مثلا لنقد الوضع الحاضر، واقتراح نظام سياسي بديل قائم على مبادئ جديدة، كما سيفعل فلاسفة التنوير فيما بعد، بل ظل إرجاع الإنسان إلى حالة الطبيعة عند فلاسفة حي بن يقضان مجرد تمرين يتعلق بنظرية المعرفة. كيف يستطيع خواص من الناس، أن يتجردوا من أفكار التقليد المحرفة عن أصولها ليدركوا حقائق الأمور؟[2]

أما من حيث الانخراط الملموس في الفعل السياسي، فقد كان موقف الانسحاب، موقف يرجعه أومليل بنظرة الفيلسوف الإسلامي إلى شرط الإصلاح. وهو شرط كامن عندهم في ضرورة ارتقاء المجتمع إلى مستوى الفلسفة، وحيث يستحيل هذا الأمر، فقد ترك الإصلاح للفقيه.

---

(1) أفكار مهاجرة. ص 194.

(2) الإصلاحية العربية. ص 45 ـ 46.

مقابل صمت أو لا مبالاة الفيلسوف وتعاليه فوق السياسة وصناعها والدائرين في فلكها، واستعاضته عن ذلك كله بحديث غريب عن السياسة المدنية وعن المدينة الفاضلة [1]، نلحظ حضورا دائما للفقيه اتجاه السياسي (الرقابة والنصيحة....).

وفي الوقت الذي آل الأمر بالفيلسوف في المجتمع الإسلامي إلى أن يبني مدينته داخل ذاته، غير معني بتقديم مشروع لبناء المجتمع، فقد ظل الفقيه حتى وهو يفتقد بدوره لهذا المشروع، محتكرا للسلطة العلمية في غياب منافس جدي بين أصناف حملة العلم الآخرين، سلطة يبسطها على العامة (عبر الفتوى وفقه النوازل الذي يضمن له استمرارية الوجود في اليومي) ويفاوض بها الحاكم أو يلزمه بها بحسب الأحوال.[2]

لم يكن الفيلسوف إذن لا ناظرا في السياسة ولا محتسبا أو داعية إصلاح في العالم الإسلامي [3]، أما الفقيه فان بضاعته التراثية في الفقه السياسي بقدر ما كانت فاعلة في الماضي بقدر عجزها اليوم ـ بحكم انتمائها إلى نظام معرفي قطعت معه الحداثة السياسية، على إسعافنا في هذا التأسيس. ومن ثم فان مهمة تأسيس الفكرالسياسي العربي الحديث هي مهمة لم تنجز بعد ودور المثقفين اليوم هو رفع هذا التحدي دون سند من الأقدمين.[4]

اشتراك اللفظ وتباين القصد

في الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، يعقد أومليل مقارنة بين تمثل الفكر الإسلامي قديمه وحديثه، لمفهوم الفطرة والطبيعة، وتمثل الفكر الليبرالي لذات المفهوم.

---

(1) ينفي الجابري فكرة اللامبالاة ويتحدث بدلا عن ذلك عما يسميه بالتعالي بالسياسة وتسييس المتعالي. ذلك أنه في غياب شروط موضوعية تتصل باستقلال المجال السياسي، وحرية التعبير، فضل هؤلاء ومعهم بعض الفرق الكلامية كالمعتزلة أن يتكلموا في السياسة، ونقد السلطة، بمفاهيم ظاهرها غير سياسي مغرق في الميتافيزيقا لكن باطنها يحمل نقدا للمجتمع والسلطة خاصة في العصر الأموي. أنظر المسألة الثقافية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط 1. 1994. ص 147. وكذلك. نحن والتراث. ط. 6 ص.ص 77 ـ 82.

(2) السلطة العلمية. ص 23 ـ 24. التراث والتجاوز. ص 80.

(3) يتقاطع فهمي جدعان في هدا الطرح مع أومليل لكنه يستثني من ذلك ممن ضلوا قريبين من الحياة العامة الواقعية. السجستاني والتوحيدي، والفارابي إلى حد ما انظر.أسس التقدم... ص44 ـ 45.

(4) ص أفكار مهاجرة. ص197.

في محاولة العودة إلى هذا المفهوم يشترك المفكرون الإسلاميون والمفكرون الليبراليون الأوروبيون، بيد أن الاشتراك في العود، لا يجب أن يخفي علينا اختلاف المقاصد ومن ثم اختلاف النتائج.[1]

ذلك أن مفهوم الطبيعة /الفطرة (كغيره من المفاهيم)، لا يكتسب معنى لذاته بل بحسب ما يقصد إليه. ومنا سر التباين في طبيعة المشروع المجتمعي بين مجتمع يسوسه الأمر الإلهي ومجتمع أخر ينطلق من نفس اللفظ أي الحالة الطبيعية، والإنسان الفطري، ليعتبرها ركنا أساسا في نظرية المجتمع المدني، بمؤسساته المستقلة عن الدين وعلى رأسها الجهاز المراقب والمسير للمجتمع أي الدولة.[2]

في الفكر العربي الإسلامي، الإسلام هو الفطرة، والإنسان الذي لم تحرف طبيعته لا يمكن أن يكون إلا مسلما. ورغم الفارق بين الفقهاء القدامى القائلين بتطابق الفطرة مع بدايات البشر الأولى (بدء الخليقة) حيث الإنسان على المحجة البيضاء لا يعتريه انحراف أو تقليد، وبين قول المفكرين المسلمين المحدثين بأن الفطرة هي ما قد بلغه الإنسان بعد أن أدرك رشده، أي حين عرف الدين الكامل (نزعة تطورية)[3]، فان النتيجة واحدة، الفطرة هي الإسلام، والإسلام (بمعناه العام) هو المطابق الحصري للفطرة.

ومن ثم ارتبط جوهر الإصلاح عند الأوائل والتوالي بالعودة إلى دين الفطرة. ولا يمكن للمجتمع أن يكون هو نفسه مصدر قواعد تنظيمه، ولا تصور لإصلاح حقيقي خارج الدين.[4]

بينما نجد في حالة الفكر الليبرالي، اتفاق بين مفكريه على طرح المسألة الاجتماعية بالعودة الافتراضية إلى أصل المجتمع أي إلى حالته الطبيعية، والهدف

---

(1) الإصلاحية العربية. ص 34.

(2) الإصلاحية العربية.. ص 34 ـ 35.

(3) نجد حضور هذه النزعة التطورية عند محمد عبده مثلا في «رسالة التوحيد». وعند رشيد رضا مثلا في «الإسلام والنصرانية». أنظر في نفس الموضوع. أسس التقدم عند مفكري الإسلام. فهمي جدعان. دار الشروق. ط. 3. 1988. ص 26.

(4) نفس المصدر 39 ـ 59 ـ 63.

هو السعي إلى تجاوز التراث التاريخي الذي رأوا فيه دعامة المجتمع التقليدي الذي عملوا على هدمه.[1]

إن محاولة العودة إلى مرحلة الطبيعة، ليس القصد منه ضرورة العودة إلى مرحلة حقيقية، مثبتة بوقائع ملموسة وموثقة، بقدر ما هو افتراض إجرائي قصد به تحليل ونقد النظام الاجتماعي الذي آل إلى مصادرة حرية الأفراد والجور في نظام الملكية. ومن هنا دفاعهم عن الإنسان باعتباره مالكا لحقوق طبيعية، لا يمكن تقييدها بقيود الجنس والدين والموطن، ولا تقبل التفويت.[2]

وبناءا عليه صار رد مبدأ القانون إلى الطبيعة يعني تحويلا في معنى المشروعية. فلا الحق الإلهي صالح لإقامة السلطة ولا العرف المتواضع عليه كذلك، إذا نافى ما ينبغي أن تكون عليه طبائع الأشياء. [3]

إذن مقصد العودة مختلف هنا، عن مقصد العودة في حالة الفكر العربي الإسلامي.

إن المقصد الأول للفكر الليبرالي هو في عمقه، سعي إلى تصفية الحساب مع الوعي المسيحي الذي عد الطبيعة الإنسانية هي الشر الذي تأصل في الإنسان منذ خليقته، وكان لا بد له من الخلاص منه، في حين أن الطبيعة بوجه عام (في الفكر الليبرالي) أصبحت منبعا للحكمة يسترشد بنظامها الإنسان.

والمقصد الثاني، ليست محاولة العودة إلى هذه المرحلة الذهبية (على فرض وجودها) بل العمل من خلالها استحضارها النظري والفكري على إصلاح المجتمع المدني. [4]

لقد استعملت الليبرالية مفهوم الحالة الطبيعية حيث كان يصلح لنقد أوضاع المجتمع القديم، أما بعد أن استقرت المؤسسات الليبرالية وخاصة مؤسسة الدولة الحديثة فقد تخلى مفكروها عن هذه الأسطورة السلفية وتعلقوا أكثر بمستقبل يتأكد ازدهاره بالنسبة للبورجوازية المنتصرة.[5]

---

(1) نفسه.ص65.

(2) نفسه.ص 66 ـ 69.

(3) نفسه.ص 70.

(4) الإصلاحية.ص 71.

(5) نفسه 80.

يستخلص أومليل في نهاية المقارنة، أن المفكرين الإسلاميين حاولوا هذا الإرجاع إما لحل إشكال فقهي، وإما كقضية كلامية، وإما للدفاع عن منهج فلسفي في المعرفة. وحاوله مؤسسو الفكر الليبرالي كوسيلة لنقد المجتمع التقليدي ومطلقاته وإفساح المجال لبناء مجتمع يقوم على التعاقد المتجدد بتجدد الإرادة العامة لأصحابه. [1]

هجرة الأفكار ومفارقات التأويل

إذا كانت هجرة المفاهيم والأفكار من الغرب إلى الشرق والتداخل بين التراثي والدخيل الحديث أمر حاصل واقعا، فان ذلك لا يعفي المثقف نظريا ومنهجيا من محاولة الفرز والتمييز، إظهارا لحجم الاختلاف النوعي في أصول ومقاصد المفهوم، بين بيئته الأصل وبين ما اعتراه من تحوير جوهري لحظة توطينه في بيئة ثقافية مختلفة.

هذه الملاحظة التي سبق لأومليل أن لمح إليها وطبقها على نماذج عدة منذ ما يزيد على الثلاثين سنة يعود إليها في أخر أعماله، بنفس الحس التاريخي اليقظ، مستحضرا ما عرفه الوطن العربي من تحولات ومستجدات خاصة في الخمس سنوات الأخيرة. منطلقا في ذلك من الإشكالات النظرية التالية:

- كيف تتبلور المفاهيم تاريخيا داخل موطنها الأصلي؟
- كيف هاجرت من موطنها الثقافي الأم، وكيف استقبلت في موطن ثقافي مباين؟
- وكيف تم تأويلها في بلد الاستقبال؟
- وما الأسباب الكامنة وراء استعمالها لمقاصد غير مقاصدها؟

ليس البشر وحدهم من يهاجر، بل حتى المفاهيم، إما تحت الطلب، أو تأتي في ركاب الغزو، وهي فارضة نفسها في الحالتين.

تتبناها نخب ترى فيها سلاحا للحاق بالعصر، وتقاومها تيارات أخرى ترى فيها سلاحا لمسخ الهوية والتمكين للمستعمر.

---

(1) نفس المصدر 80. والخطاب التاريخي. ص 274.

ومثلما يتغير البشر بفعل الهجرة، تتغير المفاهيم بدورها في المعنى والمقصد، إذ يعمد المستقبلون، إلى تراثهم، بحثا عن النظائر والأشباه، ليس بغرض الترجمة والتقريب فقط، بل وتحت سلطان آلية نفسية ذهنية تروم إثبات الذات الجماعية عبر ادعاء السبق والأفضلية.[1]

على أن أومليل لا ينظر شزرا إلى عملية اقتباس[2]المفاهيم وتبيئتها، فضلا عن تعذر تجنب هذه العملية، بشرط أن تساهم في إصلاح الأحوال، أي أن معيار المصلحة يصبح هو المحدد في المآل. لكن ماهية المصلحة واضحة عند أومليل، إنها بناء دولة ديمقراطية حديثة مؤسسة على الحداثة السياسية والفكرية، تحترم فيها التعددية وحقوق الإنسان وترتكز على اقتصاد مستقل ومنتج.

لكن تحصيل المصلحة لا يتحقق، وليس بالإمكان أن يكون ذريعة تعفي النخبة المثقفة من الاطلاع على أصول هذه الأفكار وحقلها التداولي. وبمقتضى هذا الشرط يكون لزاما التفرقة بين الاستعمال الدعوي السياسي للمفهوم، واستعمال الباحث له، لأن المتلقي عند الأول هو الجمهور، بينما الفئة المخاطبة عند الثاني هي الجماعة العلمية، وعليه فإذا أعفى الأول نفسه من معرفة أصل المفاهيم التي يستعملها فان الباحث غير معفى من ذلك وبخاصة إذا علق الأمر بلعبة المترادفات التي كثيرا ما تطلق جزافا[3]، اما كتجلي لعقدة التفوق والسبق، أوميكانيزم دفاعي في مواجهة عدو متفوق منتصر أو» كترجمة لا واعية من لغة قديمة الى أخرى معاصرة، يصنعها القارئ في نطاق معارفه الراهنة» [4]. فتختفي المسافة الدلالية

---

(1) أفكار مهاجرة. ص 7 ـ 8. سؤال الثقافة.ص 13.

(2) يميز أومليل مثل الجابري، بين التأصيل والاقتباس، فالأول دائما أصعب من الثاني، اذ يكتفي هذا الاخير بأخذ أفكار من الغير بدافع الاعجاب بها من موقع يعتبر الاخر قد تفوق بفضلها. لكن هذه الأفكار تكون قد قطعت عند الاخر زمانا وامتزجت بتحربته التاريخية. فالاقتباس يأخذ الفكرة جاهزة مع اغفال التجربة التاريخية (الثقافية، الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية) التي جهزتها. أما التأصيل فيقتضي معرفة مزدوجة: معرفة بأصول وتطور الأفكار المراد اقتباسها من الغير، وتبيئة لها في ثقافة وتجربة المجتمع الذي يراد تجديده بهذه الأفكار الحديثة. فلا بد اذن من معرفة حدود الاقتباس ومقاصد الأفكار ووظائفها. سؤال الثقافة. ص54.

(3) أفكار مهاجرة. ص10.

(4) عبد الله العروي. مفهوم العقل. المركز الثقافي العربي. ط3. 2001. ص 263.

والتاريخية بين البرلمان وأهل الحل والعقد وبين الحرية الدينية والاجتهاد، وبين الشورى والديمقراطية[1]...

لم يطرح سؤال الإصلاح في العالم الإسلامي، نتاج ديناميكية داخلية، بل لمواجهة خطر استعماري يختلف نوعيا عن كل تجارب الغزو التي عرفتها هذه البلدان قبل عصر الحداثة.[2]

وأمام هذا الخطر النوعي، تتشابه تجربتنا مع التجربتين الصينية واليابانية، وفي نوع الاستجابة على هذا التحدي وقع التباين والافتراق (عندنا كما عندهم) على ثلاث ردود:

- اتجاه أول يدعو إلى العودة إلى الموروث وتأويله وفق أغراض الحاضر.
- اتجاه يدعو إلى القطيعة ونسخ الخاص بالإنساني العام، الذي صارت تمثله الحضارة الغربية.

---

(1) في موقف الفكر الديني من العلاقة بين الشورى والديمقراطية، هناك من يرى في الشورى نقيضا للديمقراطية، الأولى تحتكم الى شرع الله، والثانية تحتكم الى أهواء الشعب، تحت مسمى السيادة الشعبية حيث يتطابق الحق مع الأغلبية في الوقت الذي لايرى الاسلام في مفهوم الأكثرية معيارا للأخذ بالرأي كما يشترط شروطا في أهل الشورى لا تتوفر في عامة الناس، وهناك موقف من داخل نفس الاتجاه يرى فيهما مفهومين مترادفين، وموقف ثالث لا يرى بأسا من الأخذ بالجانب الأداتي والتقني في هذا النظام مع التحفظ على الفلسفة التي يقوم عليها. ولا يعنينا في سياق هذه الدراسة الموقف الرافض لهذا النظام والذي يظل منسجما مع نفسه ولو اغترب عن عصره، ولا الموقف الانتقائي الذي يأخذ القشرة ويترك اللب، وانما الموقف الذي يجعل منهما لفظين دالين على مفهوم واحد، دون تروي أو تثبت. فالشورى تخضع لمبدأ السيادة الالهية من حيث أن الاستشارة مقيدة بتعاليم القران والسنة، أما الديمقراطية فتقوم على سيادة الشعب وحريته الكاملة في الاختيار دون حدود أو قيود مسبقة، والشورى تدور بين المسلمين، أما الديمقراطية فتدور بين مواطنين أساس مواطنتهم الانتماء الى الدولة، لا الانتماء الى الدين، والشورى لم تكن تاريخيا بل ولا حتى في كثير من الأدبيات الفقهية ملزمة لولي الأمر، بل يستشير ان شاء، وهو حر في الأخذ بالمشورة أو تركها، ونادرا ما كانت تخرج الاستشارة عن نطاق أسرة الحاكم أو عصبيته صاحبة الشوكة، بينما في النظام الديمقراطي يكون الموقف الشعبي من خلال الاستفتاء أو الانتخاب ملزما للسلطة التي تضمن عبر تقاليد وتشريعات حماية حريات الأفراد في الاعتقاد والتنظيم والتعبير، كما أن الشورى لم تكن مجسدة في اطار مؤسسات بل ظلت قيمة أخلاقية تدور في فلك المثال، أما الديمقراطية فتتجسد في شكل قوانين ومؤسسات قارة، ذات مهام واضحة، وفي اطار مبدأ توازن السلطات واستقلالها عن بعضها البعض. ومع هذه الفوارق الجوهرية يظل هذا الموقف من الناحية السياسية ايجابيا، وان كان في حاجة من الناحية النظرية الى جهد في التأصيل، عبر وعي الفارق واعطاء دلالات جديدة لهذا المفهوم التراثي.

(2) سؤال الثقافة ص.37.

- و اتجاه ثالث مثله أغلبية الإصلاحيين الذين دعوا إلى التمكن من أسباب قوة الغرب علوما وتقانة، وتنظيمات مع تأصيلها ثقافيا.[1]

وإذا كان الذيوع والانتشار قد كتب للاتجاه الأخير، بجاذبيته السطحية، القادرة على التوليف، فان ذلك لا يخفي صعوبات جمة اعترضته في محاولة المزج بين الأصيل والدخيل، وبين الموروث والوارد.

يضاف إلى هذا أن تشابه الأجوبة من حيث افتراقها على ثلاث في كلا التجربتين، لا يمكن أن تغطي على وجود اختلافات جوهرية، بينهما فيما يتعلق بمحتوى الهوية، ومدى رسوخ الدولة، وقيادتها للإصلاح، ودور الفكر الاقتصادي في عملية الإصلاح، واختلاف مفهوم الدين عندنا وعندهم، والقرب أو البعد الجغرافي من أوروبا.

فعلى المستوى الهوياتي، يسجل أومليل أن الدين عندنا يحتل مركز هذه الهوية، فلا جرم إذن أن يشغل نفس المكانة في تصورغالبية الإصلاحيين العرب والمسلمين، بخلاف التجربتين اليابانية والصينية التي نجد فيهما الهوية حضارية، أكثر منها دينية، والدين عندهم قيم وأخلاق وتصور للكون أبدي غير قابل للفناء، أكثر مما هو شريعة. إذ لا نجد عندهم كتابا دينيين يجعلون السياسة فرعا للشريعة[2]، ويسعون إلى تنظيم الاقتصاد ونظام البنوك على قواعدها، ولا شريعة عندهم تضع نظاما للضرائب، والإرث، وشروط تولي الولاية العظمى».أما على مستوى العلاقة بين الدولة والأمة، فيسجل أومليل أنها علاقة وحدة وتطابق وهي وحدة ليست وليدة اليوم، بل متجذرة في التاريخ، عكس ما عليه الوضع في العالمين العربي والإسلامي، حيث يتشبث القومي والإسلامي بعدم شرعية هذا التطابق، جاعلا الأول من وحدة الأمة العربية على قاعدة الدولة القومية الكبرى أفقه، والثاني من وحدة الأمة الإسلامية تحت راية الخلافة الراشدة هدفه البعيد.[3]

---

(1) أفكار مهاجرة. ص34.

(2) يضيف محمد أعفيف إلى هذا المعطى، معطى أخر ثقافي وسياسي في ما يخص الحالة اليابانية تحديدا، وهي أن زعماء الإصلاح عندما أقدموا على الأخذ بمبادئ الحضارة الغربية، لم يجدوا أمامهم كهنة أو طبقة من رجال الدين يمكن أن يقفوا في وجوههم أو يعترضوا على قراراتهم، بل على العكس من ذلك وجدوا في ديانة الشنتو عونا على تحقيق دولة مركزية برئاسة إمبراطور يحظى بالتقديس في تلك الديانة.محمد أعفيف.أصول التحديث في اليابان. 1868/1568.مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 2010. ص 583.

(3) هناك مراجعات في هذا المضمار قام بها بعض القوميين والإسلاميين (مثقفين وتنظيمات) من حيث إعادة

أما العامل الاقتصادي، فلم يكن له دور أساسي في حركة الإصلاح العربية والإسلامية مثلما كان دوره في اليابان والصين، حيث غاب التقعيد الاقتصادي والاجتماعي للأفكار عند التراثيين والحداثيين، بينما لاحظنا كيف قادت الدولة الإصلاحية في اليابان عملية بناء اقتصاد قوي، فتكون كارتيل الشركات الكبرى للصناعة والتجارة والتأمين والاتصالات والمواصلات، كما قام التحديث في الصين الماوية على أولوية تغيير البنية الاقتصادية للمجتمع.حتى صار بالإمكان الحديث عن قومية اقتصادية، حيث أضحى البناء الاقتصادي في هذين البلدين أداة لإثبات الهوية القومية.عوض الاكتفاء بالشعارات والغرق في العموميات دون قاعدة اقتصادية صلبة، كما هو الحال عندنا، اللهم إلا في استثناءات عابرة لم يكتب لها الاستمرار.[1]

في معرض المقارنة دائما، لكنها مقارنة تجري هذه المرة لا بين نموذجين حضاريين، أحدهما نجح في الإصلاح، والأخر فشل فيه، بل مقارنة على المستوى المفهومي، حول دلالة مفهوم التنوير في تربته الأصل، وكيف جرى تمثل هذا المفهوم من طرف المفكرين العرب.

يسجل أومليل أن أهم خاصية ميزت عصر الأنوار هي النقد، وبخاصة نقد الفكر الديني «نقد المعجزات والطقوس والأسراروالثيولوجيا «وهو مالم يكن بمقدور

الاعتبار لفكرة الدولة الوطنية، والقطع مع التصورات الشوفينية والأسطورية حول مفهوم الأمة واعتبار نظام الخلافة شكلا تاريخيا في التنظيم السياسي، وجعل الديمقراطية والتعددية السياسية وحقوق الإنسان على رأس سلم الأولويات والمطالب.

(1) أفكار مهاجرة. ص56 ـ 57 ـ 58.انظر كذلك سؤال الثقافة.ص 43. يسجل محمد أعفيف في أطروحته المتميزة عن أصول التحديث في اليابان خاصية تميز بها اليابانيون عن نظرائهم الصينيين والعرب والمسلمين، وهي عدم شعورهم بالاستعلاء تجاه مكونات ثقافة الغير التي يكونون في حاجة إليها وهو ما يتناقض وشعور الصينيين والعرب والمسلمين الذين كانوا يرون في أنفسهم أصحاب حضارات عريقة، وينظرون نظرة استعلاء إلى ثقافة الغرب التي اعتبروها غزوا ثقافيا. أصول التحديث في اليابان.ص 23 لقد كان من السهل على العرب كما يقول شارل عيساوي بسبب قربهم من أوروبا وتاريخهم الطويل من العلاقات مع دولها أن يتعرفوا على الثورة العلمية التي حدثت مع عصر النهضة الأوروبية، لكن وبسبب لا مبالاتهم وازدرائهم للكفار كانوا في نهاية (القرن 18) أقل من اليابانيين معرفة بهذه الثورة. نقلا عن نفس المصدر. ص 429. وإذا كان هذا الشعور وتبعاته جزءا من ماضي الصينيين فان لازال إلى حد كبير جزءا فاعلا من حاضرنا كعرب ومسلمين.

المفكرين الإصلاحيين العرب القيام به، وعلة هذا الاختلاف مردودة أولا إلى أن النقد الأنواري جاء محصلة لتطور نمط التفكير، بفعل ثورات علمية متعاقبة، فكان لا بد أن تتصادم العقلانية العلمية والفلسفية لعصر الأنوار بالأسانيد التي يرتكز عليها الإيمان بالوحي وكتبه المقدسة، وبالمعجزات، حين تكون حجة لإثبات الأديان، ومناقضة للتفسير الطبيعي للظواهر.

والعلة الثانية مردها إلى أن الإسلام شكل هوية جماعية دفاعية لمجتمعاتنا الواقعة تحت الضغط الأجنبي، لذلك فقصارى ما استطاعوه هو محاولة تخليص الدين من الخرافات والوسائط.[1]

وعكس الدين الطبيعي الذي تبناه الأنواريون، فقد دعا الاصطلاحيون المسلمون إلى دين الفطرة مطهرا من كل ما تراكم عليه من صنوف التقليد.[2]

ميلاد مفهومي الفرد والشعب

يعود تبلور الفرد كمفهوم مركزي داخل الحداثة الغربية في مناحيه السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إلى ممهدات عدة أدت إلى تغير عميق في العقليات من قبيل إرجاع المسألة الدينية إلى الضمير الفردي، وتأسيس الدولة الوطنية المدنية التي تكون معها مفهوم الفرد المواطن كذات قانونية وأخلاقية، وإقرار الحق في الملكية الخاصة وتقنينه وجعل العمل سلعة تبادلية، في علاقة العمل كقوة إنتاج بالملكية.

إن الفرد كقيمة في ذاته وكصاحب حق في حرية المعتقد والتفكير والتعبير، وفي المبادرة الشخصية، وكناخب يدلي بصوته في معزل الاقتراع، لا يمكن لأحد أن يثبت أنه وجد في كل العصور والمجتمعات بل هو نتاج للحداثة الديمقراطية.[3]

(1) لا ينبغي الاستنتاج هنا أن هذا الاختيار الإصلاحي الذي تجنب نقد الدين كان مجرد تكتيك أملته الشروط الموضوعية التي تحرك هؤلاء في إطارها، بل هم مؤمنون دينيا، وهذا الإيمان الحقيقي مع الوعي بالتأخر هو الذي جعلهم يزاوجون بين السلفية كعودة لنقاء الأصل ضدا على أدران التقاليد الثقافية والسياسية التي اعتبرت أصل الداء، وبين الدفاع عن الاقتباس من الأخر اقتباسا متحكما فيه.

(2) أفكار مهاجرة.ص 82 ـ 83.

(3) أفكار مهاجرة.ص 127 ـ 128. وكذلك ص 145.

أما مفهوم الشعب ـ فان عراقته على مستوى اللفظ، لا يقوم دليلا على اشتراك معنوي بينه وبين المفهوم الجديد. فكلمة الشعب كما هي متداولة في الفكر السياسي الحديث لا رابط بينها وبين كلمة الشعب القديمة سوى رابطة الاشتراط اللفظي. بينما المعاني على طرفي نقيض، ذلك أن الشعبي تمثلنا اليوم هو كيان جماعي مرتبط بروابط مشتركة وفاعل سياسي ومصدر للسلطات وصاحب السيادة بينما الدلالة القديمة لا تحيل سوى على مجموعة قبائل[1] يشترك السواد الأعظم من أعضائها في سمات قدحية من فقر وجهل وغلظة الطباع وسرعة الهيجان والانقياد إلى الفتنة والفوضى.

بيد أنالتعريف الحديث لمفهوم الشعب باعتباره فاعلا سياسيا مالكا للسيادة ومصدرا للسلطة، لا يترتب عنه لزوما، تطابق بين الديمقراطية والشعب، فالقريب بينهما يقتضي عملا مستمرا، شاقا وطويلا للتغيير العقليات من جهة والنضال السياسي لرفع الشعب السوسيولوجي إلى مستوى المرجعية الديمقراطية بقيمها المتكاملة[2]. وهو التحدي الأكبر الذي تواجهه مجتمعاتنا العربية، خاصة من شهد منها حراكا ثوريا وانتخابات. ما دامت الديمقراطية كمنظومة قيم هي أكبر من أن تختزل في العملية الانتخابية، مهما كانت درجة نزاهتها، إنها أولا ثقافة تأسس على الإيمان بحرية الرأي، والعبير والاعتقاد، والقبول للتعددية والحق في الاختلاف، والقبول بنتائج الانتخابات لتسهيل تداول السلطة، كما تستلزم انتشار تعليم حديث ينشئ على القيم الديمقراطية، وقاعد واسعة لاقتصاد حديث ومجتمعا أساسه المساواة في المواطنة وليس الولاء الديني والطائفي والعشائري.[3]

الدولة والأمة: من التناقض إلى المصالحة

لم تولد الدولة العربية الحديثة، ولادة طبيعية، باعتبارها نتاج تطور اجتماعي داخلي، بقدر ما فرضت إما لمواجهة ضغط أجنبي، أو من قبل قوى أجنبية متدخلة.[4]

(1) **أفكار** ص153.هذا كلام يصح أساسا على الدول التي قامت على بنية اجتماعية قبلية.

(2) **أفكار** مهاجرة. ص 160.سؤال الثقافة.ص 72.

(3) ص 165.

(4) الإصلاحية العربية. ص 102.

من زاوية تاريخية كانت الأمة متجاوزة لحيز الدولة التقليدية، مؤسسة رابطتها على أساسي الدين واللغة، أما ركن الأرض فلم يكن ذا اعتبار.

وهي التجربة التي تباينت كما أسلفنا، عن تجربة اليابان والصين، الذين تطابقت عندهم منذ البدء، وترسخت عبر قرون، الشيء الذي جنب الياباني والصيني، شر تمزق لولاء، وتشظي الانتماء، خاصة عندما يتعذر الجمع والتكامل بين ولاءين وانتماءين.

وتباين تجربتنا أيضا تجربة أوروبا التي وإن كانت لا تملك عراقة وقدم التجربتين السابقتين، باعتبار حداثة الدولة القومية فيها، كأحد النتائج الهامة لعملية الإصلاح الديني وما رافقها من حروب دينية، إلا أنها أنجزت دون أن تخلف وعيا شقيا حادا في ذهنية ووجدان المواطن، خاصة بعد أن أصبحت هذه القومية أداة لتجاوز التفكك السياسي داخليا، ومواجهة تهديدات الدول المجاورة، وكل سلطة خارج كيان الدولة، تحت غطاء حفظ السيادة وحماية الاستقلال من كل تدخل أجنبي.

لكن ورغم أهمية الضغط الخارجي في تبلور الدولة القومية، إلا أن هذه التجارب القومية، ظلت في أعمها بمنأى الظاهرة الاستعمارية كما جرت أطوارها في الشرق.

في حين وجد العرب أنفسهم، وفي لحظات ثلاث، لحظة الضغط، ولحظة الاستعمار، ثم التبعية، أمام علاقة تناقض بين الدولة والأمة.[1]

فهناك وعي بأن الدولة مجرد كيان لقيط مشوه أنشأه قسرا سكين المستعمر، لتمزيق جسد الأمة، وفك عرى الروابط العميقة بين العرب والمسلمين، روابط امتدت لأكثر من عشرة قرون دونما اعتبار للمعطى الجغرافي أو ما يسمى اليوم بالحدود.

فحدود المسلم والعربي، تتطابق مع جغرافية الإسلام والعروبة، تمتد بامتدادها وتنتهي بانتهائها.

لا شك أن هذا النمط من التفكير لا زال يلقي بظله على عدد غير يسير من المثقفين والسياسيين ذوي النزوع القومي والإسلامي، دون إغفال تطلع جماهير

---

(1) نفس المصدر، ص 106.

عريضة من العرب والمسلمين إلى هذا النوع التاريخي من الوحدة باعتبارها النموذج المثال، كأداة لتقوية الصف، والتحرر من التبعية للأجنبي، سياسيا واقتصاديا وثقافيا وعسكريا.

ومما زاد في تعميق هذا الوعي بغرابة هذا الكيان، وعمق من أزمة شرعيته، فشله بعد الاستقلال في تحقيق التنمية الموعودة، في الوقت الذي تزايد فيها رهان المجتمع، على خدماتها فأصبحت مسؤولة عن تحقيق مطالب ما كانت تدخل سابقا ضمن اختصاصات الدولة التقليدية.

وأمام هذا المأزق، الذي تجسد في استبداد الأنظمة وفسادها، وتغلغل الأجنبي، بوسائل جديدة وأكثر مردودية، وتضخم انتظارات المواطنين، كان القمع واحتلال المجال السياسي، هو الحل الذي اختارته جوابا عن هذه المعضلات، غير أن توالي عقود من الزمن أثبت بالملموس أن هذا الحل هو الوسيلة المثلى، لتعميق الأزمة، فزادت الهوة بين الدولة والمجتمع، واغترب الفرد عنها أكثر، ولاذ عمليا (وبعضهم فكريا وعمليا)بانتماءات تتجاوزها، أو تقع دونها.

و على قدر ما أجل هذا الاختيار السلطوي لحظة الانفجار والتشظي، على قدر ما كان هذا الانفجار عنيفا، بلغ درجة من الوحشية والشراسة غير المسبوقتين في البلدان التي لم تترسخ فيها مؤسسات سياسية حديثة ولم تتكون فيها قاعدة واسعة من النخبة الوطنية ذات التعليم الحديث والحاملة للقيم والمبادئ الديمقراطية.

نقول هذا مع أومليل، لأن التجربة بينت أن السواد الأعظم من النخب الحديثة منذ فجر الاستقلال، وعلى مدار عقود، لم يكن هواها ديمقراطيا، ولم تراهن على سيادة الشعب ومشاركته الفاعلة لتجاوز الأزمة التي صارت مأزقا في ما بعد، بل رأت في ذلك مضيعة للوقت، وأن الدواء الشافي من هذا التأخر التاريخي الذي ما فتئ يتسع بين العرب والغرب لن يستدركه إلا مستبد جريء (عسكري، حزب ثوري..) يفرض بقرارات فوقية هذه الإصلاحات، في سبيل التغيير الجذري وبأسلوب ثوري، للمجتمع العربي المتخلف في زمن مختزل يتحقق فيه، ما تحقق عند الغير بحركة ذاتية في زمن غير مضغوط، يقدر أحيانا بثلاثة قرون ويزيد[1].

---

(1) حتى علي أومليل نفسه كان لسنوات من دعاة هذا الاختيار. يقول في التراث والتجاوز عن مسألة

و السر الكامن وراء هذه المفارقة(حرق المراحل) حسب أومليل هو ذلك البون الشاسع بين أفكار المثقف وما عليه واقعه، فهو من جهة يريد أن تتحقق أفكاره في مدى عمره، ومن جهة ثانية يصطدم بحقيق أن الزمان التاريخي هو عادة أوسع من زمان العمر الفردي، ولكن المثقف وهو يستعجل التغيير قد يصاب بيأس أو قد يعود إلى مستبد عادل ينقذ البلاد ويصلح الأحوال.(1)

أما ورش الديمقراطية فيؤجل إلى ما بعد الإنقاذ، بدعوى تهييئ الأرضية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية تارة، أو بدعوى صياغة نموذج للديمقراطية الشعبية يختلف عن الديمقراطية البورجوازية الصورية والشكلية.

فلا الإنقاذ تم، ولا الديمقراطية تحققت.

وحتى المفكرين الليبراليين العرب (على قلتهم وضعف قاعدتهم الاجتماعية) ممن كتبوا وبشروا بأفكار ومبادئ ديمقراطية، لم يخوضوا معارك ديمقراطية كبرى في وجه الأنظمة التي كانت قائمة.

بل منهم، ومن أتباعهم (خاصة من رجال الأعمال) من اختزل الليبرالية في حدود الدفاع عن الملكية الخاصة، وحرية المبادرة الاقتصادية، والحريات الفردية على المستوى السلوكي، وإلغاء دولة الرعاية، وتقليص الضرائب على المقاولات، ومرونة التشغيل، وتفويت القطاع العام لفائدتهم (الخصخصة)، وعدالة قزمت إلى قضاء تجاري سريع ونزيه متخصص في قضايا المقاولات والاستثمار. كل ذلك مفصولا عن مطلب الديمقراطية، والحريات بمفهومها الشامل.

الانفصال عن التراث والتي يظهر فيها تأثرا واضحا بأطروحة عبد الله العروي «هل يتم هذا الانفصال بحركة تاريخية عادية، كأن تقوده طبقة عصرية... كل القرائن الظرفية والتاريخية تدل على استحالة المرور من هذا الطريق، وفي هذه الأحوال فان حظوظ الانفصال لا يمكن أن يوفرها إلا مسلسل ثوري يختصر التاريخ بالثورة فتفصل المجتمع، وفي إن واحد، عن التبعية الاستعمارية ومخلفاتها وعن هياكل المجتمع القديم «ص.20.، وفي كلامه الذي ذكر في المتن نستشف نوعا من النقد الذاتي لما اقتبسناه منه في الهامش، فعوض الثورة أصبح يراهن على الإصلاح التدريجي للعقليات من منظور الزمن الطويل، في نوع من التوازي مع موقفه السياسي من النظام المغربي الذي انتقل من مقولة لا إصلاح لهذا النظام إلا بزواله (في سبعينيات القرن الماضي) إلى مقولة القابلية للإصلاح من داخل المؤسسات وعبر صيرورة (في تسعينيات القرن نفسه).

(1) أفكار مهاجرة. ص 96 ـ 101. وسؤال الثقافة. ص 14 ـ 15.

فلا غرابة أن يفتقدوا لأي رصيد في مضمار الدفاع عن الحريات المدنية والسياسية، أو نضالا متميزا من أجل دولة المؤسسات الديمقراطية، نضالهم هو عادة من أجل تحرير الاقتصاد، أكثر منه نضال من أجل تحرير المواطنين.[1]

تواجه الدولة العربية اليوم، إضافة إلى المعضلات التي تراكمت عبر عقود من الزمان تفاعل فيها الداخلي بالخارجي، تواجه خطرا من نوع جديد اسمه العولمة.

يتبد هذا الخطر خاصة على الدول الهشة منها، (شأنها في ذلك شأن بلدان هشة في بقاع أخرى من الأرض مع حفظ الخصوصيات) من وجهين:

وجه أول يرى في الدولة مؤسسة تاريخية مصيرها التجاوز نحو انتماء كوكبي تنتفي معه الحدود والانتماءان القومية التقليدية الضيقة، لكن تحت هذا الزعم تجري عملية تفكيك الدول الهشة إلى دويلات أكثر هشاشة من طرف دول أخرى تبشر بهذه الرسائل خارجيا، مقابل تمسكها المتزايد بقوميتها وتميزها وتمايزها الهوياتي، وكأن نهاية الدولة لا يقصد به سوى نهاية الدول الضعيفة.

ووجه آخر للعولمة، هو إحياء الهويات الصغيرة، الطائفية والثقافية والاثنية [2]. وكأن تجاوز الدولة أصبح مرادفا للعودة إلى أشكال في الانتماء والاجتماع والتنظيم تعود إلى ما قبل الدولة الحديثة.

وهي مفارقة ولا شك، إذ في الوقت الذي يجري الحديث عن المواطن العالمي، نرى في الواقع تفكك دول لا لصالح هذه المواطنة العالمية، بل لصالح هويات أشد ضيقا من القومية، كان من محاسن الدولة الوطنية أن جاءت لتجاوزها وإن تفاوتت نسب النجاح والإخفاق بين تجربة وأخرى.

ومن هنا يدعو أومليل إلى ضرورة تعزيز الدولة ككيان تعاقدي جامع بين الأطراف المكونة لها [3]، وهذا هو المنطلق الصحيح لتكوين تكتل عربي في عصر التكتلات والاتحادات [4]، تكتل يمكن أن يصبح اتحادا، إذا ما توفرت

---

(1) سؤال الثقافة. ص 19. ـ 46 ـ 47 ـ 69.

(2) نفس المصدر. ص 81.

(3) نفسه. ص 83.

(4) ان تجاوز الدولة الوطنية لا يأخذ شرعيته من أن هذه الدولة مصطنعة أو تجافي حق الأمة في وحدة قومية

الإرادة والتشخيص العقلاني والبرامج الواقعية والطموحة عند أهل القرار السياسي.

أين يختلف هذا الموقف عن المنظور القومي التقليدي:

يختلف من حيث دعوته إلى تقوية الدولة لا إضعافها والنظر إليها كجسم غريب لقيط يعوق الوحدة، لأن تقوية هذه الدولة على أسس ديمقراطية هو شرط بناء التكتلات والاتحادات.

ـ انه منظور يضع المسألة الديمقراطية على رأس الأولويات. لقد صار واجب الوقت ومبدأ الاعتبار بالتاريخ يفرض الديمقراطية (كمنظومة) باعتبارها الشرط الأساس لكل انقاد وإقلاع وتقوية للدولة وحفظ لحقوق المواطن وكرامته، شرط لا يقبل التأجيل أو الفصل عن كل إصلاح وتنمية، لأنه جوهرهما.

ـ انه منظور يحد من غلواء الطوبى التي تبشر بدولة عربية جامعة، فما هو في حدود الممكن والمعقول هو التأصيل الواعي من طرف المثقفين لتجارب الاتحادات والتكتلات التي نجحت في المزاوجة بين الانتماء الدولتي، والانتماء إلى تكتل أو اتحاد، دون الحاجة إلى التضحية بهوية نافعة، أو تقوقع ترابي في عصر يتكلم بلغة التكتلات والاتحادات الكبرى.

الثقافة العربية وتحدي البقاء

في زمن أصبحت الثقافة فيه بضاعة معولمة، تتحكم في إنتاجها وتسويقها من الشمال إلى الجنوب شركات عملاقة[1] يتجاوز رأسمال بعضها مجموع الناتج

وانما هو يأخذ شرعيته من كونها لا تستطيع بامكانياتها الذاتية المحدودة، أن تجيب عن معضلات الأمن والتنمية والتقدم وأن لا حل أمامها الا في أشكال جديدة من الاندماج الاقليمي، في عصر التكتلات الكبرى والتحديات الخطيرة التي أطلقها زحف العولمة على العالم، وفي قلبها تحدي الاطاحة بالحدود والأوطان والحاق اقتصادات العالم بالمراكز الرأسمالية الغربية الحاق أذناب، اندماج يوفر لها امكانية التغلب على مشكلات التطور والمستقبل في ميادين التنمية الاقتصادية والعلمية والتقانية والأمن القومي وضرورات البقاء. انظر عبد الإله بلقزيز. نقد الفكر القومي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 2010.ص 178. وانظر كذلك المشروع النهضوي العربي مركز دراسات الوحدة العربية.ط 1. 2010. ص59 ـ 60.

(1) سؤال الثقافة ص 6.

الداخلي الخام لعدة بلدان من الجنوب مجتمعة، وفي لحظة نشهد فيها انقراض عشرات الثقافات ومئات اللغات، وكأنها ضحية انتخاب ثقافي، يطرح التساؤل جديا عن مدى قدرة الثقافة العربية، على رفع تحدي البقاء، بقاءا فاعلا يضيف إلى الحضارة الإنسانية مساهمة نوعية، بدل أن يكتفي المنافحون عنها بثقافة الرفض، والتحذير من التغريب، والغزو الفكري والاستلاب الحضاري، في نوع من التمسك المرضي بخصوصية لا تنفع أهلها ولا غيرها في زمن التبادل والتفاعل.(1)

ذلك أن رفض ثقافة الأخر لا يشكل في حد ذاته ثقافة تدعو إلى الاعتزاز والانتفاش، تعفينا من مهمة نقد التراث، وإعادة قراءة القيم الموروثة في أفق إعطائها مدلولات ومقاصد لم تكن لها من قبل(2) بغاية جعلها جزءا طبيعيا من حاضرنا المعاصر. ولا تعفينا من التعامل النقدي كذلك مع الوافد إلينا من ثقافة الأخر. فهو نقد مزدوج يخرجنا من شرنقة تقديس التراث أو تقديس الغرب، أو التساهل مع أحدهما على حساب النقد الحاد للاخر(3)، ولأنه نقد مزدوج فلا يمكن لأحد أطرافه أن يحل محل الأخر وإلا كان المحصول سقوطا في آفة التقليد واجترار الماضي، أو تقليد الأخر المبدع في الحاضر بشكل يجعله دائما صاحب المبادرة والسبق وما علينا سوى أن نكتفي بمعاصرته زمنيا دون أن ندخل حلبة العصر حيث يصنع التاريخ.

لكي تجابه الثقافة تحدي عصر معولم وتقدم مساهمة أصيلة في تفاعل مع الثقافات الكبرى خاصة المهيمنة منها، يجب أن تكون ثقافة حداثية، غير أن الحداثة

(1) الملاحظ أن غلاة الإسلاميين يلتقون عند أومليل مع أولئك الذين يتشددون في الدفاع عن هوية الغرب، فالهوية التي يدافع عنها هؤلاء وأولئك هوية مغلقة متوحشة تكرس العدوانية أداة لحفظ الاستثناء وحماية الخصوصية، فلا غرابة أن صراع الحضارات لا يقول به فقط كتاب غربيون، بل وحاملو الفكر الديني المتطرف عندنا يؤيدون هذا القول أيضا ويمارسونه.

(2) نفس المصدر ص 53.

(3) سبق لعبد الله العروي في الايديولوجيا العربية المعاصرة أن أشار لهذا الخلل في فكر علال الفاسي وبعض المستشرقين حيث يقول «ازدواجية واضحة في كل ما كتبه علال الفاسي. يدرك مجتمعه الاسلامي من منظور ديني وينقد الغرب من منظور ليبرالي. ينتقد بدون هوادة الغير، ويتساهل مع نفسه وثقافته، تماما كما يفعل ارنست رينان وغولدزيهر كلما تحدثا عن الاسلام «ص 66. واليه يضيف أومليل نظرة الليبراليين العرب الى الغرب حيث لا يرون فيه سوى وجها واحدا هو الوجه المضيء، الحر، العقلاني، التنويري، الديمقراطي، المتقدم. سؤال الثقافة. ص23.

لا تعني بالضرورة التغريب، بل أن تكون ثقافة تصاغ بمنطق العصر وأن تتخذ موقع الندية قياسا إلى الثقافات المعاصرة المتقدمة، حتى يكون الحوار والتفاعل معها ممكنين. لا خيار أمامها سوى أن تكسب رهان التحديث، فتسلك طريقها الخاص إلى الحداثة وهي تعني أن تكسب قيمة تبادلية في سوق الثقافة في عالم اليوم.[1]

أما من يريد الحفاظ على الثقافة العربية أسيرة مباني ومعاني الماضي، فهو يحكم عليها ـ ومها حسنت النيات ـ بالبقاء لكن كثقافة محلية، تخص قومها والذين حتى لو اعتدوا بها فان هذا الاعتداد لا يجنبها الانعزال والمحلية، بل وما هو أدهى أن تختزل إلى فولكلور[2]، يعرض للزينة، وجذب السياح الباحثين عن العجيب والغريب والذي يذكرهم بماضيهم الذي لا يأسفون على مضيه، أو يجدون فيها تأكيدا لتلك التمثلات النمطية عن الشرق وأهله الغارقين في الجمود والخمول والتقليد والسذاجة البدائية. وهي نظرة لا تعوزها تنظيرات أنثروبولوجية ترسخ (باسم الموضوعية والحياد القيمي والنظرة الوضعية الباردة)، هذا التفاوت باعتباره تنوعا خلاقا، يصبح معه التخلف اختلافا، تتساوى بموجبه الثقافات.

لكن أومليل يضيف إلى الشرط السابق (أي حداثة الثقافة) شرطا آخر لكي تصبح لثقافتنا قيمة تبادلية في سوق الثقافة وهو شرط القوة الاقتصادية والسياسية وهو شرط غير متوفر الآن.[3]

ان امتلاك ثقافة حديثة شرط ضروري لكنه غير كاف، فلا ننتظر من ثقافتنا العربية اذا ما كسبت رهان التحديث أن تفرض نفسها كند للثقافات المهيمنة، بقوة دفع ذاتية دون رافد سياسي واقتصادي.

ان المتأمل اليوم في أحوال الثقافات، الفارضة لنفسها في سوق التداول الثقافي،

---

(1) سؤال الثقافة ص 76 ـ 89. وانظر نفس الطرح عند ناصيف نصار في. المسالك والإشارات. دار الطليعة. ط1.2011. ص 7.

(2) يتقاطع أومليل في هذا الطرح مع منظور عبدالله العروي من حيث رفضه لشكلانية بعض الاتجاهات الأنثروبولوجية، التي ترفض التمييز بين التعبير والمضمون، كما ترفض المفاضلة بين المضامين الثقافية ومستويات التعبير، وطرح قضية الغاية والهدف من الثقافة. لكن أومليل لا يتشدد في نظرته الى الثقافة الشعبية الشفهية، كما تشدد العروي وان لأسباب مفهومة وقتها. انظر. كتابه. العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة. ط3. 1980. ص90 ـ 92.

(3) سؤال الثقافة ص 76.

يكشف أن وراءها أنظمة سياسية ديمقراطية تدعمها وتوفر لها الغطاء السياسي، للانتشار عبر منظمات وهيئات مدنية وقنوات ومعارض ودور نشر ذات صبغة دولية، وهي ترصد من أجل ذلك ميزانيات ضخمة لتضمن حضورها وحفاظها على قلاعها التقليدية، وتمكنها من مزيد من التمدد الثقافي في بلدان أخرى وعلى حساب ثقافاتها الخاصة التي تفتقد شرط المنافسة الذاتية (غياب التحديث) والشرط الموضوعي المتعلق بغياب المسألة الثقافية كهم لدى أصحاب القرار، ولا مبالاة المؤسسات الاقتصادية والشركات بالسلعة الثقافية، والاكتفاء بالاستثمار في القطاعات الاقتصادية التقليدية، خاصة الريعية المحلية منها، ذات الربح المضمون في أمد قصير.

صحيح أن الثقافة عندما تلبس جوهريا لباس الحداثة تصبح أداة فاعلة في التنمية، لكنها في حاجة ماسة إلى شروط مواكبة ومشجعة داخل المجالين السياسي والاقتصادي.

وحتى في حضور هذين الشرطين، ينبغي لإدراك مرحلة الندية، ومواجهة تحكم الشركات الغربية في شبكات إنتاج وتوزيع المنتج الثقافي، سن سياسة للتضامن وللتنمية المتكاملة بين الدول والأمم حتى يصبح تفاعل الثقافات وحوارها المستمر، واغتناؤها المتبادل ممكنا.[1]

خاتمة *

من الدروس التي يقدمها تاريخنا السياسي القريب الذي يعود إلى لحظة الاستقلال وما تلتها من أحداث، أن أي تغيير عميق يشي بإصلاح جوهري ذو ركائز صلبة، قادر على أنيثبت في وجه الأهواء والأمزجة والتقلبات والأزمات العابرة، كل تغيير من هذا النوع لا يمكن أن يخضع لعقلية استعجالية، وإلا أفضى إلى نقيضه. لكن شرط ألا يكون الانخراط في زمن الإصلاح الطويل الذي تستغرقه تربية الذهنيات وترسيخ المؤسسات وفق مبادئ وقيم جديدة، مبررا للتكاسل والتحايل على الإصلاحوإفراغه من مضمونه بتطوير أسليب جديدة تحرفه عن مساره

(1) سؤال الثقافة. ص 92.

الطبيعي، أو اليأس من كل إصلاح أو المراهنة في المقابل على على حرق المراحل بطرق غير ديمقراطية، ثبت أنها لا تغير من الوضع سوى قشرته الخارجية، فيما يستمر طاعون الاستبداد والتسلط (في كل أرجاء الوطن العربي وبأشكال متقاربة رغم اختلاف بنيات المجتمعات العربية)، في عمله المدمر للسياسة والاقتصاد والأخلاق والثقافة والقطاعات الاجتماعية الحيوية.

هو مسار طويل، لا شك في ذلك، يحتاج إلى نخبة ثقافية وسياسية، تجمع بين الالتزام الديمقراطي والجدية في العمل، والصبر في انتظار حصاد الزرع. هي منزلة شديدة الدقة تتمايز عن زمرة اليائسين المستقيلين الذين فضلوا العزلة الصوفية والخلاص الفردي من جهة، والمغامرين ذوي النزعة الارادوية التي تضرب صفحا عن كل تشخيص عقلاني بارد للواقع، وشروطه الموضوعية، فيفسدون من حيث يودون الإصلاح. إنهم يودون اختزال الزمن، فإذا بهم في معمعان نفق مسدود لا يعرفون متى ينتهي، يظنون أن الزمن طوع أيديهم بلا قيد أو شرط، فإذا بهم يفقدون السيطرة على الزمن والمصير، منهم من طيب خاطره أمام هول المأزق بحسن النوايا وسلامة القصد من كل غرض ذاتي، وثلة من هؤلاء (أكانوا سياسيين أو مثقفين) تجاوزوا التبرير إلى القيام بنقد ذاتي حقيقي، طلقوا بموجبه الطريق الاستعجالي الفوقي، واستبدلوا التغيير المتراكم في إطار الزمن الطويل، بالتغيير الحدثي في الزمن القصير، حيث فهموا أن زمن السياسة هو غير زمن الثقافة.

يقتضي الاختيار الديمقراطي عقلية جديدة، لا يتنازل بموجبها المثقف والسياسي المهمومين بقضايا وطنهما الصغير والكبير، عن الأهداف الوطنية والقومية الكبرى (الاستقلال الاقتصادي، الوحدة، الأصالة..)شرط ألا تتناقض هذه الغايات مع القيم والمبادئ الديمقراطية.

لم يعد ممكنا ـ اعتبارا لخطورة الكلفة السياسية والاقتصادية والثقافية ـ تحت أي دعوى مهما كان سموها، إفراغ الديمقراطية من مبادئها وقيمها واختزالها إلى مجرد أداة أو تقنية منزوعة من نظامها القيمي، مما يسمح بوعي أو بدونه، بعودة نفس الخطابات الإيديولوجية وآليات التفكير القديمة، المغرقة في العقدية والحرفية والدوغمائية والمانوية. ولا عبرة في ذلك بتناقض الأفكار بين هذا الاتجاه وذاك..مادامت هي في بنيتها العميقة نتاج تشابه مطلق في التفكير.

في المقابل يشكل انتصار الاختيار الديمقراطي في صفوف النخبة والمجتمع، أساس تبلور أرضية جديدة للانتماء عنوانها الكبير هو المواطنة، دون أن يعني ذلك بالضرورة قطعا مع الأشكال التقليدية للانتماء، شرط ألا تعلو هذه الأخيرة على المبدأ الأول أو تنافسه أو تكون بديلا عنه.

إن مبدأ المواطنة القائم على المساواة في الحقوق والواجبات بين أبناء الوطن دون أي اعتبار إلا اعتبار الولاء للوطن، يمنع أي انقسام بين هؤلاء إلى أغلبية وأقلية على أساس طائفي، ويتعارض بالمطلق مع «منطق التوازن الطائفي من حيث أنه توازن بين قوى غير ديمقراطية»[1]، تعلي من مكانة الانتماء الضيق للطائفة على حساب رحابة الانتماء إلى الوطن، كما تقتل فردية الإنسان وتجعله أسير وشائج وراثية تحد من قدرته على الاختيار، فعوض الترجيح بين البرامج الاقتصادية والسياسية (يمين، يسار، يمين وسط، يسار وسط..) يجد اختياره الوحيد بين أن يكون من هذه الطائفة أو تلك.. فضلا على أن هذا التوازن هو توازن هش، يهدد في كل لحظة بإحداث شروخ عمودية في بنية الدولة، ودفعها بين مخالب الحرب الأهلية، وتطاول القوى الأجنبية.

إن المواطنة لا تفضي فقط إلى توسيع دائرة الاختيار لدى الفرد، الذي يختار بين البدائل والبرامج السياسية المطروحة وفق تبريرات وحجج معقولة، بل وتخلق تمايزا حاسما بين الدولة والمجتمع، ومن ثم تمايزا بين الدولة والسلطة.

لقد أبانت ثورات الربيع العربي على أن غياب هذا الفارق النوعي بين المفهومين، في الممارسة السياسية لبعض الأنظمة السلطوية الحاكمة (وحتى لدى قسم من المعارضة غير الديمقراطية)، وخلطها الواعي والممأسس بين الثابت (الدولة) والمتغير (النظام الحاكم)، أفرز في بعض من هذه الدول معطيات أشرت على الانتقال السريع من وهج الثورة إلى دوامة الحرب الأهلية. فالشخصنة المفرطة، وغياب أو ضعف مؤسسات بيروقراطية عقلانية (بالمعنى الفيبيري) وضعف أوانعدام تقاليد حزبية وجمعوية، مقابل تماهي فئة أو طائفة أو قبيلة معينة مع السلطة القائمة، هي من الشروط المثالية التي تنتج الحروب الأهلية بدلا عن الثورات.

---

(1) عزمي بشارة. في المسألة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2007.ص 236.

نتيجة عقود من السلطوية وتحت تأثير مفعول العادة والدعاية صار من البديهيات السياسية اختزال الدولة في النظام الحاكم، تهتزّ باهتزازه، وتتصدّع بتصدعه؛ بل تصبح الثورة على النظام شكلاً آخر من انقسام الدولة والكيان. ولعلّ مآل الحراك السياسي العربي الأخير، وأثره على بنيان الدولة، في بعض بلدان الوطن العربي، خير دليل على صحة هذا القول، إذ صنفت بعضها في عداد الدول الفاشلة بعد فقدانها للقدرة على السيطرة الفعلية على أراضيها، وفقدان احتكارها لحق استخدام العنف المشروع على أراضيها، وفقدان شرعية اتخاذ القرارات العامة وتنفيذها، إضافة إلى عجزها عن توفير الحد المقبول من الخدمات العامة، ثم عجزها عن التفاعل مع الدول الأخرى كعضو فاعل في الهيئات والمنظمات الدولية الكبرى.

«يمكن أن نوجز الفارق بين الدولة والسلطة في العبارة الآتية: إنّ الدولة كيان سياسي مؤسساتي، مجرّدٌ ومتعالٍ، لشعب، أو أمةٍ غايتها التعبير عن ماهية، وسيادة، ومصالح تلك الأمة بمختلف شرائحها ومكوناتها. تضعُ ثوابتها واستراتيجياتها العليا بإجماع، ولا تستبدل إلا بإجماع. أما السلطة، فهي تعبير عن توازن سياسي لا عن إجماع، وعن برنامج من جملة برامج مطروحة للاختيار، تتنافس في منافسة سياسية انتخابية، قبل أن يحسم الاقتراع بينها لصالح واحد منها؛ ولذلك، طالما أنّ السلطة تعبير عن تباين الرأي، وتنافس المصالح، تبقى عرضة للتغيّر بتغير ميزان القوى الذي يصنعها».[1]

إن التمايز بين السلطة والدولة هو شرط وجود فضاء عمومي يسمح بالخروج عن السلطة ونقدها مع البقاء في إطار الدولة.

ان هذا الخروج القائم على المعارضة السلمية التي تتمع بحقها في التعبير والتنظيم والتأطير، وتصارع السلطة سياسيا وايديولوجيا، في اطار الوحدة الوطنية هوأحد المعالم المميزة للاختيار الديمقراطي، حيث يأخذ الخروج معنى مختلف تماما عما ألفناه في ثقافتنا التراثية، اذ اقترن بالعنف والتكفير المتبادل، وهو تراث

(1) لتفاصيل أكثر، حول أوجه الاختلاف بين المفهومين، يمكن العودة إلى: إبراهيم، سعد الدين، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، المستقبل العربي، العدد 62، 1984م. وبلقزيز، عبد الإله، الدولة والسلطة والشرعية، منتدى المعارف، ط1، 2013م.ص 12. وص 25 ـ 26.

لا زال له امتداد وحضور في ثقافتنا السياسية وبوجه أخص في البلدان التي تحتكر فيها السلطة المتغولة أمنيا، كل المجال السياسي، ولا تسمح بأي نشوز حقيقي عن خطابها وسياستها لرسمية، والا نعت أصحابها بالخروج عن الملة، والخيانة للوطن، والعمالة للقوى الامبريالية، وتهديد الأمن العام، الخروج عن الجماعة، الخروج على ولي الأمر الشرعي، التحالف الموضوعي مع العدو، الخروج عن الدولة... وغيرها من التهم التي يتزاوج فيها القديم الذي يمتح من الارث السلطاني، مع الجديد الذي يمتح من ايديولوجيات شمولية.

على أرضية ديمقراطية يصبح الخروج عن السلطة هو القاعدة، حيث يجد أساسه في رسوخ ممأسس لمبدأ شرعية الاختلاف، وحيث يصير هذا المبدأ شرطالحيوية الحياة السياسية، يتاح بمقتضاه لكل فاعل سياسي سلمي أن يطرح حججه ومسوغاته في مقاربة قضية أو جوابا عن اشكالية ما، وهو التقليد الذي ينعكس ايجابا على الثقافة السياسية للمواطن من حيث أن النقاش العام والمفتوح يصبح وسيلة تربوية وفكرية لاغناء الشخصية، وتعويدها على النظرالى الموضوع الواحد من زوايا ومنظورات مختلفة، واقتناعها باحدى وجهات النظر هذه لا يجعل من اقتناع الغير بغيرها، رديفا للخيانة والهرطقة، بل وجهة نظر لصاحبها مبرراته المرجحة، وان كانت مرجوحة عند غيره.

لعل الفكر السياسي لعلي أومليل يشكل أحد المساهمات الفكرية العربية الهامة في سبيل بناء مجتمع جديد ودولة حديثة ديمقراطية، في الوطن العربي، تحفظ كرامة المواطن وحقوقه، وتستجيب لتحديات التنمية الاقتصادية والعلمية في عالم لا يرحم ولا يعذر من الدول من كان في عزلة أو ضعف، تخلف به عن الركب.

المصادر والمراجع

- علي أومليل. الخطاب التاريخي.المركز الثقافي العربي. ط4. 2005.
- الإصلاحية العربية والدولة الوطنية.المركز الثقافي العربي. ط1. 1985.
- في التراث والتجاوز. المركز الثقافي العربي. ط1 1990.
- في شرعية الاختلاف. المركز الثقافي العربي. ط2. 2005.

ـ السلطة الثقافية والسلطة السياسية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط2.1998.
ـ سؤال الثقافة. المركز الثقافي العربي. ط. 2. 2011.
ـ أفكار مهاجرة. مركز دراسات الوحدة العربية. ط.1. 2013.
ـ محمد عابد الجابري. نحن والتراث. المركز الثقافي العربي. ط.6. 1993.
ـ المسألة الثقافية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 1994.
ـ المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط2. 2000.
ـ عبد اللّه العروي. الايدولوجيا العربية المعاصرة.المركز الثقافي العربي.د.ت.
ـ عبد اللّه العروي. العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة. ط3. 1980.
ـ عبد اللّه العروي. مفهوم العقل. المركز الثقافي العربي. ط3. 2001
ـ فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام. دار الشروق. ط3. 1988.
ـ ناصيف نصار. المسالك والإشارات. دار الطليعة. ط. 1. 2011.
ـ رضوان السيد. سياسات الإسلام المعاصر. جداول. ط2. 2015.
ـ عبد الإله بلقزيز. نقد الفكر القومي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 2010.
ـ عبد الإله بلقزيز. الدولة والسلطة والشرعية. منتدى المعارف ط1.2013.
ـ محمد أعفيف. أصول التحديث في اليابان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1،2010.
ـ عزمي بشارة. في المسألة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2007.
ـ منصف المرزوقي. عن أي ديمقراطية تتحدثون؟.دار النشر المتوسطية. ط1.2012
ـ المشروع النهضوي العربي مركز دراسات الوحدة العربية.ط 1. 2010.

ناصيف نصار[1]: نحو مشروع للاستقلال الفلسفي العربي.

د. طالب محمد كريم
مدرس الفلسفة في كلية الآداب ـ
الجامعة المستنصرية

---

(1) ولد ناصيف نصار في منطقة نابية، وهي قرية من قرى قضاء المتن في لبنان، من عام 1940. أنهى دراسته الثانوية بنيل بكالوريوس أولى فرنسية في العلوم اللبنانية في الآداب وبكالوريوس ثانية لبنانية في الفلسفة. نال إجازة في التعليم في الفلسفة والعلوم الاجتماعية من الجامعة اللبنانية، وكان قد انتسب إلى معهد المعلمين العالي في عام 1959 ولتفوقه البارز حصل على منحة للتخصص في الجامعات الفرنسية في حقل الفلسفة. وفي عام 1967 نال شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون في باريس، وكان موضوع أطروحته الفكر الواقعي عند ابن خلدون وقدم فيها تفسيراً جديداً لفكر ابن خلدون الاجتماعي والسياسي والتاريخي. وفي معناه التاريخي والفلسفي. وقد طبعت الأطروحة كتاباً باللغة الفرنسية ثم ترجم إلى العربية والأسبانية. بعد ذلك التاريخ عاد إلى لبنان مفضلاً العمل فيه على مناصب عدة عرضت عليه في أوروبا وأمريكا. وعمل أولاً أستاذاً مساعداً ثم أستاذاً في كلية التربية في الجامعة اللبنانية، ترأس قسم الفلسفة وعمل على إصلاح المناهج التعليمية فيه. عمل بصفة أستاذ زائر في جامعة لوفان في بلجيكا عام 1978، ثم عاد إلى لبنان ليواصل عمله في الجامعة اللبنانية، وتولى عمادة كلية الآداب والعلوم الإنسانية فيها، من 1993 ـ 1997. وقد انشغل بالبحث إلى جانب عمله، وألف عدداً من الكتب حظيت باهتمام المفكرين والنقاد الغربيين والعرب، وصدرت كتب وأبحاث فلسفية تناولت أعماله بالدراسة والتحليل. واختارت الموسوعة الفلسفية الكونية في باريس كتابه (طريق الاستقلال الفلسفي) لكي يعرض في عداد المؤلفات المرموقة في هذا العصر، وترجمت بعض كتبه إلى الفرنسية والأسبانية، وعندما اختار المركز الدولي لسير الأعلام في إنكلترا ألف رجل من المتفوقين في القرن العشرين، عدّ ناصيف نصار واحداً منهم

أهم مؤلفاته:

1 ـ الفكر الواقعي عند أبن خلدون (1967).
2 ـ نحو مجتمع جديد (1970).
3 ـ طريق الاستقلال الفلسفي (1975).
4 ـ مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (1978).
5 ـ الفلسفة في معركة الأيديولوجيا (1980).
6 ـ تصورات الأمة المعاصرة (1984).
7 ـ مطارحات للعقل الملتزم (1986).
8 ـ الأيديولوجيا على المحك (1994).
9 ـ منطق السلطة (1995).
10 ـ التفكير والهجرة (1997).
11 ـ في التربية والسياسة (2000).
12 ـ مقالة في الوجود (2001).
13 ـ باب الحرية (2004)

ينطلق موقف ناصيف نصار، من الاتجاهات الفلسفية في التاريخ الفلسفي العربي، التي تبين النتائج السلبية من وراء كل ذلك وأثره السلبي في نكوص الفكر العربي، والتي تعيق حركة الإبداع والابتكار. لذلك ظلَّ الفرد العربي في انتظار بزوغ فجرٍ جديد للنهضة الفكرية والعمرانية التي تظهر الهوية العربية في حضور الذات مؤثراً ومتأثراً معاً في واقع نهضوي فاعل له حضوره ووجوده من خلال مجموعة من الخطوات التي تبعد كل البعد عن الانتقائية والانغلاق في فكر تراثي لا يتفاعل مع التغيرات الواقعية للحياة. والذي نتطلع إليه هو وجود فلسفة منبثقة من الواقع لمعالجة المشاكل التي ليس كما قال البعض أن يجعل من الشرق جزء من أوروبا[1]. أو أن تكون الثقافة العربية الإسلامية غارقة في سبات الثقافة والفلسفة الغربية، وبعد هذا لابد أن نبدأ البحث من خلال السؤال الآتي:

كيف يمكن لنا أن نصل الى تحقيق المشروع النهضوي العربي؟

وللاستقلال الفلسفي مفاهيمه وشروط لتحققه، وقبل أن نخوض فيها، لابد أن نقف عند مفردتين لا تقلان أهمية عن مقدمات الاستقلال وخصوصاً أنهما تعتبران من نتائج تحقيق الاستقلال، ألا وهما مفردة الإبداع والحداثة، وما الرابط بينهما، حتى لا تتلبس المفاهيم في تقرير الخطوات المنهجية، وتكون بعد هذا واضحة يمكننا التعامل معهما بيسر وسهولة.

يُعد الإبداع والحداثة والاستقلال من الموضوعات التي: «أرقت ولا تزال تؤرق المشتغلين في الفكر العربي وتستحوذ على جل أفقهم الفكري المعاصر... فليس هناك مشكلة غيرها استقطبت ذلك المدى الواسع من النقاشات والحوارات الساخنة فثمة أمواج عاتية من الانفعالات والمواقف والمداولات التي دارت ولا زالت تستقر في سماء الفكر العربي المعاصر حول إشكالية الإبداع، أو التجديد، أو الحداثة أو الاستقلال الفلسفي» [2].

يبدأ ناصيف نصار مشروعه في تحقيق الاستقلال الفلسفي بفكرة، صاغ لها الخطوات الواضحة، في تطبيق المنهج النقدي التحليلي، وبيان نوعية العلاقة بين الفلسفة والتاريخ من جهة، والتمييز بين دور المؤرخ ووظيفة الفيلسوف من جهة

(1) للمزيد أرجع الى زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، القاهرة، 1951، ص223.

(2) قاسم عبد عوض، ناصيف نصار وإشكالية الإبداع الفلسفي، ص467.

أخرى، ذلك ان العلاقة متباينة بين الوظيفتين من حيث المنهج والغاية، ظناً من البعض أن التاريخ للفلسفة هو شكل من أشكال التفلسف، الا ان عند نصار يعني هو في حقيقته عمل علمي له شروطه الخاصة كجزء من التاريخ العام للفكر البشري، يعالج نصار ذلك من خلال وضع منهج علمي للمؤرخ في قراءة ودراسة التاريخ والصفات الملازمة للمؤرخ.

1 ـ الإبداع والاستقلال الفلسفي:

الابداع نتيجة حتمية للاستقلال الفلسفي، الذي يبتغيه نصار ليس ابداعاً تقليدياً كما عند البعض، ان هذا يعد عنده تقليداً، والتقليد هو شكل من اشكال التبعية وفي الوقت نفسه لايعني ان يكون الابداع هو إيجاد شيء دون مثال سابق هذا المعنى أختص به اللّه سبحانه وتعالى، لا يقول ناصيف بهذا التفسير ولاذاك، بل هو ابداعاً يتحقق من خلال اتخاذ موقفا استقلاليا من النظريات والمذاهب الفلسفية في الافادة منها من خلال تحليلها وهضمها وتحويل عناصرها الصالحة الى انتاج الجديد الابداعي الذي يلبي حاجة ورغبة المجتمع في الفكر والمعرفة والعلوم الصناعية والانسانية. الابداع هنا يرتكز على الفعل الفلسفي التحليلي والفعل النقدي الذي يؤديان بدورهما الى موقفاً ابداعياً جديداً.

ويفهم من هذا، أن المنهجية التي يعتمدها نصار للوصول الى الإبداع الفلسفي تكمن في ثنائية التحليل والنقد والتي يعتقد أنها تدخل في صلب مهمة الفيلسوف. اتجاه التاريخ وأحداثه واتجاه الجديد وما يفرضه، فالتعامل مع النصوص لابد أن ينبثق من منهجية تحليلية نقدية نابعة من وعي حركة التاريخ لكي يتسنى لنا المساهمة في إخراج الفكر التاريخي من حالة الركود والتخلف الى حالة الإبداع والإحياء والمشاركة الفعلية في صنع وعي جديد للحالة الحاضرة [1].

يرى نصار، أنه لا يمكن: «إنجاز عمليات التحليل والنقد والتمثل إلا الفكر الحي المتحرك بقوة ذاتية مبدعة نحو أهداف مقصودة»[2].

وبهذا يتضح لنا، الخطوات التي تؤدي بنا إلى صورة الإبداع والمشاركة الفعلية

---

(1) ينظر: علي عبد الهادي، الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار، ص458.

(2) ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، ص80.

من خلال حضور الذات في صناعة الحالة الجديدة التي يعيشها الفرد معتمداً. الخطوات المبنية في الفعل الفلسفي ذو المنهج التحليلي والنقدي من خلال الوعي لحركة التاريخ ومساهمة الكائن البشري ومشاركته الفاعلة في بلورة موقف فلسفي جديد يضيف للقديم إضافة جوهرية. «في مضمون الرؤيا أو في بنيتها أو في المنهج المؤدي إليها. فالإضافة المقصودة ليست تراكمية أزيائية. إنها إضافة جوهرية تغير في موقع القديم الباقي وفي قيمته وبهائه وجلاله»[1]. يتبين تجاوز صور التقليد والمحاكاة والاتباع، الى صور الإبداع والذي هو: «نقيض التقليد والاتباع، نقيض الاعتراف بالأصل الكامل أو بالمرجع التام»[2].

2 ـ معنى وغاية الحداثة عند نصار:

يرى الحداثي العربي ان العزوف التام عن التراث حلاً لاشكالية تعرقل النهضة وإيجاد مجتمع متقدم زاهر، وأنه حملّ التراث فشل المجتمع العربي وما آلَ إليه اليوم، الا ان هذا ليس بالرأي الصحيح، أن متحف الحضارات في سيرورة التاريخ تنقل إلينا أخبار الحضارة العربية الاسلامية، ونتاجاتها العقلية والمعرفية والانسانية والثقافية حتى أصبحت جامعة يرتادها الكثير من الفلاسفة والعلماء وشربوا من ينبوع علومه ومعارفه.

بينما يرى نصار أن الحداثة هنا ليس بالمعنى الوحدات الزمنية والتغيرات التي تطرأ على الأشياء فتفهم منها الماضي والحاضر بل لا الحداثة التي يفهمها نصار هو إضافة الشيء الجديد إلى القديم ويسميه معنى الجدة [3]. إن نصار لا يربط الحداثة بالوحدات الزمنية حسب، بل يضيف شيئاً آخر وهو معنى الجديد، الذي هو: «الجديد الحقيقي، هو الذي يضيف الى القديم، إضافة جوهرية، في مضمون الرؤيا أو في بنيتها أو في المنهج المؤدي إليها. فالإضافة المقصودة ليست تراكمية أزيائية. أنها إضافة جوهرية تغير في موقع القديم الباقي وفي قيمته وبهائه وجلاله»[4].

(1) ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، ص140.
(2) المصدر نفسه، ص139.
(3) ينظر: ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجيا، ص139 ـ 140.
(4) المصدر نفسه، ص140.

والجديد ليس هو إضافة شيء الى شيء آخر أو لون إلى لون آخر، الجديد عند نصار، ليس تسلسلاً رقمياً أو جمعياً تراكمياً، بل إن الجديد هو الذي يغير جوهر الموضوع أو المنهج. الجديد هو الذي يزيد من تناسق الفكر ويعطي جمالاً جديداً آخر يزيده بهاء وجلالاً.

إذن تبين معنى الإبداع والحداثة والجديد في مشروع نصار وهو طريق الاستقلال الفلسفي، لكن السؤال الآتي هو، كيف يمكن أن نصل إلى تحقيق الاستقلال الفلسفي وما هي الشروط التي تؤدي بنا الى ذلك؟ وجوابه إن تحقيق النهضة الفكرية العربية يكمن أو يمكن أن يحصل من خلال مجموعة شروط، هي الآتي:

1 ـ هو رفض الانتماء الى أي مذهب فلسفي، مهما كانت منزلتهُ في تاريخ الفكر الإنساني، من حيث أنه غير نابع من داخل الوضعية الحضارية العربية الجديدة. إنه شرط سلبي، ولكنه من جوهر جدلية الاستقلال الفكري [1].

يدعو نصار، إلى رفض الانتماء لأي موقف فلسفي سابق للمواقف والتيارات والمذاهب الفلسفية، ولا يعني الفلسفة الغربية فحسب، بل الفلسفة الشرقية أيضاً، الفلسفة اليونانية أو الإسلامية، فهو يدعو الى رفض الانتماء والتبعية الى الغير الذي هو: تاريخ الفكر الفلسفي بالمعنى واسع، أي التفكير العقلي النظامي في مبادئ الوجود والمعرفة والعمل، في إطار حضارات ثلاث هي الحضارة اليونانية والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة [2].

إذن المقصود بالاستقلالعند نصار، ليست العزلة داخل الكهوف والمخابئ وليس التقاطع المعرفي والأبستمولوجي، بل انطلاقاً من الذات وهذا يؤكد مقولة وجود الفعل الفلسفي لديه والذي يؤدي الى طريق الإبداع والإنتاج الذاتي.

---

(1) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص211.

(2) المصدر نفسه، ص21.

لا يخفى على الباحث الرصين إن أسئلة الأمس اختلفت عن أسئلة اليوم معنىً ومضمون ولا يمكن أن نجيب عن أسئلة اليوم بأجوبة الأمس،وهذا ما قصدناه سابقا في قاعدة الثوابت والمتغيرات.والأسئلة الملِّحة التي كانت تُطرح وتبحث عن الإجابات الشافية والناجعة لكل هذه الأسئلة فهي مختلفة عن أسئلة اليوم. فلا يمكن تحويل الفلسفات إلى عقائد جامدة، ذلك أن من الصعب على الواقع المتطور باستمرار أن يتحول إلى قوالب جامدة، وان في ذلك قسراً للأشياء على غير طبيعتها، وأيضاً شيئاً من القتل لطبيعة الواقع بوصفه متغيرا ومتحولا.

يؤكد نصار هذا ويقول: «فالانتماء الى أي مذهب من مذاهب الفلسفة التي نشأت في الحضارة اليونانية أو في الحضارة العربية الإسلامية أو في الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، بحجة الشمول الإنساني والكوني في الفكر الفلسفي، يتجاهل الوجه الثاني لحقيقة الفكر الفلسفي، أي ارتباطه في صميم نزوعه الإنساني الشمولي بجذور الوضعية التاريخية الحضارية التي تكتنفه، فيأتي في أغلب الحالات انتماء مصطنعا وطفيلياً، يمتص من شجرة تاريخ الفلسفة دون أن يكون غصنا من أغصانها الخضراء»[1].

يقف ناصيف نصار، على مسافة واحدة من جميع الفلسفات التي جاءت أو نبعت من الحضارات المتعددة والمكونات الاجتماعية المتعددة ولا يمكن أن تنسب الفلسفة أو الفكر الى شخص أو قومية ما، فإن الفكر الفلسفي والمعرفي هو نتاج العقل البشري، نعم يمكن أن تفهم من خلال اللغة التي ألبست المعاني بمفرداتها: ويمكن القول بأن اللغة هي بصورة عامة معيار كبير الأهمية، أن لم نقل إنها معيار حاسم وبخاصة في بعض الحالات، يمكن تمييز التواريخ الفلسفية من الوجهة الدينية، أو من الوجه القومية، أو من الوجهة الحضارية، أو من غير ذلك من الوجهات. فنقول على هذا القواعد: الفلسفة الإسلامية، الفلسفة الغربية، الفلسفة الغربية الحديثة، أو غير ذلك

(1) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص211.

من التسميات، لكن المؤرخ المتعمق في تاريخ الفكر الفلسفي يعرف أن اللغة تشكل معطى لا يستطيع تجاهله، أياً كانت الوجهة التي يتبناها للتمييز بين التراثات الفلسفية في العالم[1].

2 ـ وأما الشرط الثاني هو: «تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقاتها مع مشكلات رئيسة أخرى ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها»[2]. وما أكثر المشكلات وأنواعها في الوضعية التاريخية الحضارية ولعل أكثرها أو جلها بحاجة الى الحلول التي تنسجم مع حاجاته الاجتماعية. أن الوضع الحضاري الجديد هو المبرر الرئيس والحقيقي للفيلسوف في رفض الانتماء الى أحد المذاهب الفلسفية الكبرى، لأنه يعتقد أن لكل حضارة مشكلاتها الفلسفية الكبرى التي تتطلب مواجهتها ومعالجتها في منهجية تتناسب مع أبعادها التاريخية والاجتماعية. وقد تكون تلك المشكلات الفلسفية الرئيسية مطروحة منذ العصور القديمة، وقد تكون جديدة غير مألوفة. لكن، في أي حال، الوضعية العامة المجددة لطرحها جديدة في صورتها التاريخية الحضارية. من هنا ضرورة العناية في تعيينها وتحديد طريقة معالجتها ومستلزماتها دون التقيد بمذهب فلسفي معطى وجاهز[3]. وإذا ما تعين للفيلسوف ان يشخص المشكلة الفلسفية الرئيسية فان ذلك يؤدي إلى أن يقوده إلى ربط البحث الفلسفي بالتاريخ الحي. وعندها يكون التعامل مع تاريخ الفلسفة مشروطاً بكيفية طرح المشكلة[4].

3 ـ والشرط الثالث هو: ممارسة النقد، والنقد عند نصار لا يعني إلغاء الآخر وهدمه، بل يهدف إلى اختيار النظريات الفلسفية والفكرية وتقويمها علمياً ومعرفياً ودرجة قوتها المنطقية وتماسك الأفكار في العقل. علما أن نصار يقسم النقد إلى ثلاثة أنواع هي النقد المنطقي والنقد الفلسفي

(1) ناصيف نصار، التفكير والهجرة، ص287.

(2) المصدر نفسه، ص212.

(3) المصدر نفسه، ص213.

(4) ينظر: قاسم عبد عوض، ناصيف نصار واشكالية الابداع الفلسفي، ص483.

والنقد التاريخي الحضاري[1].وبهذا تميّز نصار عن أقرانه في المنهج النقدي، فالآخرون عند ممارستهم للنقد، يمارسون أحد الأنواع وليس كلها في تحقيق النتائج.

أ ـ النقد المنطقي يعني تحليل المفاهيم والآراء والنظريات الفلسفية واختيار قوتها وتماسكها المنطقي، أي تحليل التطورات والأفكار وبيان مدى صدقها وكذبها، فالتفسير المنطقي في تحليل النظريات تكون من داخل الأفكار والنظريات الفلسفية، أي نقد داخلي وليس من الخارج.

ب ـ وأما النقد الفلسفي، فهو نقد للمواقف في تاريخ الفلسفة، وبشرط ألا يكون مبني على موقف فلسفي سابق، ليتحلى بالموضوعية والعقلية الفلسفية المجردة من التبعية والذيلية للآخر. والنقد الفلسفي عند نصار، مبني على قاعدة تقول إنالحقيقة الفلسفية بطبيعتها غير كاملة[2].

ج ـ والنقد التاريخي والحضاري: هو نقد للمواقف التاريخية والفلسفية ونقد للحضارات التي تنتج هذه الثقافات والقطاعات الأكبر والتي تضم الفلسفة والفن والدين في عملية تحليلية سيسيولوجية اجتماعية.

مقومات النهضة في مشروع الفكر العربي

ومن خلال هذه المعاني للاستقلال التي تسبق النهضة، يتضح إن هناك مقدمات تسبق عملية الاستقلال، فالاستقلال ليس هبة تمنح أو تهدى إلى أحد أو مجتمع الى أو دولة، وهي ليست في نفس الوقت تعبيراً ظاهرياً، بل أن مفهومالاستقلال بمعناه العام الواسع والشامل، نفهمه ونستخلصه من خلال الممارسات والسلوكيات التي يمارسها الفرد في المجتمع. وإذا أردنا أن نفهم الاستقلال من خلال القاعدة المنطقية التي تقول (إن الأشياء تعرف بأضدادها)، فسنتعرف على مقدمات ومقومات الاستقلال، يعني على سبيل المثال من خلال معنى العبودية فإني

---

(1) ينظر: ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص215.

(2) المصدر نفسه، ص214 ـ 215.

سأتعرف على مفهوم وقيمة الحرية، ومن خلال التقليد والجمود الذي يعد من الأسباب الأساسية الهامة في تخلف المجتمع، فعندها أفهم قيمة ومعنى النقد الذي أمارسه في خطوطه المنهجية العلمية الذي يكون شبه معطى للحركة الفكرية التجديدية ومعرفة وتشخيص العوامل المسببة والمعيقة لتطور النظريات الفكرية والثقافية والفلسفية والعلمية. وإذا فهمت أن (الاختيار) هو حق طبيعي وفطري للفرد والمجتمع والدولة فحين ذاك اعرف ان الحرية تقابل الاستقلال وتتساوى معه، وإلاّ كيف لي أن اختار من عدة قضايا، إذا لم أمتلك المساحة الواسعة من حرية الاختيار في كل جوانب الفكر والمعرفة. وفي مستوى النظرية والتطبيق فلا تكون هذه الممارسة إلاّ أن تكون نابعة من صميم الاستقلال الذي يتمتع به الفرد أو المؤسسة، ولا يفوتني إن أذكر إن أحد أهم مقومات الاستقلال هو (الشك)، الذي يعني أن لا أُسلِّم بشيء على انه حق إلا إن اثبت ذلك من خلال المنهج العلمي والبرهاني وهذا ما ذهب إليه ديكارت من قبل. ومن خلال الكلام الذي عبرنا عنه سلفا، نعتقد لا بد من تفصيل الموضوعات المركزية والمقومات التي نعتقد بضرورة وجودها او ممارستها من الشعوب افراداً وجماعات في سبيل الوصول الى تحقيق النهضة الفكرية والعمرانية والارتقاء الى بناء حضارة تقف على قاعدة الدولة والنظام والدستور:

1 ـ الحرية بالمعنى التنوير الفلسفي والسياسي والثقافي:

يتطلب الفهم الفلسفي الصحيح لمبدأ الحرية عند نصار دون شك نقد الوجدانية ونقد الفوضى والبلبلة في المجتمع التي يمكن أن تسفر عنها التطبيق المتطرف[1]. ولذلك فإن الحرية نظم بقانون، كما جاء في المادة الحادي عشر من إعلان حقوق الإنسان في فرنسا لسنة 1789، وأيضاً كما جاء في المادة التاسع والعشرين من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ولذلك نجد في التاريخ الفلسفي الأوربي، ظهور الكثير من الفلاسفة والمفكرين الذين يدعون إلى إطلاق الحريات الفردية والاجتماعية، وقد تبلورت هذه الأفكار عند رجال الموسوعة أو قادة التنوير*. لذلك كان للفيلسوف الإنكليزي (جون لوك)، (1632 ـ 1704)، الأثر

(1) ينظر: ناصيف نصار، باب الحرية، ص108.

الكبير في حركات التحرر الكبرى التي سادت أوربا في القرن الثامن عشر: «تلك الفلسفة التي كانت تقوم على احترام القيم الإنسانية والحرية الفردية سواء في الدين والفكر أو السياسة وتنادي بتحرير الفرد الذي كان قد انطمست شخصيته في ظل من استبداد الكنيسة وتلاشت حقوقه وانصهرت في نار من طغيان الملوك وتعصبهم فأصبحت حياته كلها واجبات بلا حقوق»[1].

فقد أتخذ لوك من الحرية أساساً لأفكاره والتي كانت مطلب الشعوب وكان يرى أن الشعوب هي مكون من الأفراد ويعني هذا لكل فرد حقه في حرية الحياة والملكية والفكر والدين وكل فلسفة تنادي بالفرد تقتضي الحرية. لأن الحرية هي الشخصية والشخصية هي أساس الفردية[2].ونرى رأياً آخر يشير الى فلسفة لوك ومفهومه عن الحرية بالقول: «لذلك فنحن نرى لوك يدافع دفاعاً عميقاً عن الحرية الإنسانية والملكية وهو بذلك يهاجم الرق أيضاً بوصفه نظاماً ضد طبيعة الإنسان ويقرر في الوقت نفسه أنه ليس من الطبيعي أن يستعبد إنسان أنساناً آخر»[3].

لذلك نجد الفكر العربي منذ عصر النهضة الى يومنا هذا يؤكد على دور الحرية في تحقيق الاستقلال على كل المستويات ـ فنجد الطهطاوي مثلاً يقول:فقد استبان احتياج الانتظام العمراني الى قوتين عظيمتين: إحداهما القوة الحاكمة الجالية للمصالح الدارئة للمفاسد وثانيها القوة المحكومة، وهي القوة الأهلية المحرزة

---

(1) *رجال الموسوعة: تكونت الطبقة الأولى من (الموسوعة) التي نشرت بين اعوم 1751، 1772، من سبعة عشر مجلداً من النصوص، وإحدى عشر صفحة أخرى مطبوعة، وقد ظهرت سبعة مجلدات==إضافية بين العام 1776 والعام 1780،كان عنوانها الفرعي طموحاً إلى حد كبير، (قاموسي مدروس للعلوم والآداب والفنون) إذ كان ينبغي أن تكون تحليلاً منظماً (لنظام المعرفة البشرية وعلاقتها المتبادلة) وقد جاوز ديني وديدرو، محرراها الرئيسيين، ذلك في المادة التي كتبها عن (الموسوعة) تذهب إلى ان رسالتها (يجب ان تكون جمع كل المعرفة التي توجد الآن مبعثرة على سطح الأرض، والاعلان عن بنائها العام للناس الذين نعيش بينهم، ونقلها الى أولئك الذين سيأتون بعدنا، وبذلك تجعل الناس في هذا العصر وفي جميع العصور فضلاء بصورة كبيرة واكثر سعادة. ينظر: غيرترودهيملفارب، الطرق إلى الحداثة (التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي)، ت: محمود سيد احمد، مجلة عالم المعرفة ـ العدد 367، الكويت، 2009، ص 27.

عزمي إسلام، جون لوك، (نوابغ الفكر العربي)، 16، دار المعارف، مصر، 1964، ص15.

(2) المصدر نفسه، ص15.

(3) ينظر: جورج كتورة، طبائع الكوكبي في طبائع الاستبداد، دراسة تحليلية، بيروت، 1407 ـ 1978، ص67. للمزيد راجع جورج كتورة، المصدر نفسه، ص67.

لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادة دنياه[1].وبعد تقسيم القوى التي يحتاج إليها الانتظام العمراني: يضيف قرني في كلامه عن الطهطاوي في رؤيته للحرية، فقد أدرك الطهطاوي من معرفته المباشرة بالتاريخ الفرنسي والأوربي أن سمة دائرة التمدن، في تلك الدول إنما تنشأ من الحرية، وخاصة حرية التعبير وحرية النشر[2].

يعتقد الطهطاوي أن التقدم والتطور هو حصيلة لما يحتويه المجتمع من الثقافة والعلم اللذان لا يحصلان وهما بعيدان عن ممارسة الحرية، وبذلك نجده قد تأثر بالتقدم الحاصل في أوربا عامة وفي فرنسا خاصة.

نجد إضافة أخرى عند لطفي السيد الذي يُعد أحد المفكرين العرب الداعين للنهضة العربية، وهو يعطي اهتماماً خاصاً بالحرية فيقول: «لو كنا نعيش بالخبز والماء لكانت عيشتنا راضية وفوق الراضية ولكن غذاءنا الحقيقي الذي به نحيا ومن أجله نحب الحياة ليس هو إشباع البطون الجائعة بل هو غذاء طبيعي كالخبز والماء ولكنه كان دائماً أرفع درجة وأصبح اليوم أعز مطلباً وأغلى ثمناً. هو إرضاء العقول والقلوب، وعقولنا وقلوبنا ترضى بالحرية»[3]). ومن ثم يضيف قائلًا بأسلوب العجب والاستنكار «أعجب من الذي يظن الحياة شيئاً والحرية شيئاً آخر، ولا يريد أن يقتنع بأن الحرية هي المقوم الأول للحياة ولا حياة إلا بالحرية»[4]. ونجده يعطي أهمية كبرى للحرية، حتى أكثر من لقمة العيش وشرب الماء وهما يعدان ضرورة من ضرورة الحياة، ودونهما لا يمكن العيش والاستمرار في الحياة، إلا انه بالرغم من كل هذا، فقد جعل قيمة الحرية أعز مطلباً وأغلى ثمناً.وبهذا يعد مفهوم ومعنى الحرية، عنواناً عاماً أملاً للحياة التي تعني الكرامة والاستقلال وعدم الخضوع والذل سواء في إبداء الرأي وحرية التعبير أو اتخاذ القرار وقول (نعم، لا) بدون قوة تقهر او تفرض.

---

(1) عزت قرني، الاصالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة ـ العدد30، الكويت، 1980، ص56.

(2) عزت قرني، الاصالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، ص56.

(3) حسين سعد، بين الاصالة والتقريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر، ص75.

(4) المصدر نفسه، ص75.

يذكر أديب نصور في (كتاب الفكر العربي في مائة سنة) على لسان (لطفي السيد) في ملازمة الحرية بالحياة والكرامةإن الحرية المعطلة عن الاستعمال هي في حكم المفقود وأن الحرية الطبيعية اللازمة للإنسان لا يصح أن تسمى حرية، إلا إذا كان ميسراً له استعمالها إنما يكون المرء حراً بمقدار ما لديه من وسائل استعمال هذه الحرية. وإنما يكون حياً بمقدار ما جاز له من الاستمتاع بالحرية. فالحرية الناقصة حياة ناقصة. وفقدان الحرية هو الموت، لأن الحرية هي معني الحياة[1].وجدير بالذكر ونحن نخوض في مفهوم (الحرية)، نظرياً وعملياً أن نشير الى إن (نقولا زيادة)، حيث يعتبرها من الأفكار التي زحفت الى العالم العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ليس من حيث الدلالة اللغوية وإنما من حيث الدلالة السياسية والاجتماعية، كما يقول في فكرة الحرية: «كانت الكلمة تستعمل في الأدب الديني الإسلامي من حيث علاقتها بقضية الجبر والاختيار وحرية الإنسان. لكن الذي وصل الى بلادنا في هذه الفترة هو المعنى الثاني للكلمة: الحرية من حيث دلالتها الاجتماعية والسياسية، من حيث علاقة الفرد بالسلطة وبالمجتمع، ومن حيث العلاقة المباشرة بين الأفراد أنفسهم»[2].

يرى نصار أن الحرية، ضرورية لصحة جسم الاجتماع، لكن التمتع بها لا يضر بتاتاً للفرد أنها تبرير للفوضوية فأنه يرى عكس ذلك الحرية الصحيحة هي الحرية المسؤولة.والفرد الحر هو صاحب الضمير المحترم لمبدأ الحق والواجب[3]. وبالتأكيد لا يعطي المعنى لاستيراد هذا المفهوم على مستوى الممارسة الاجتماعية والسياسية بحسب رأيه، وذاك يعد قراءة اتباعية متأثرة بالخارج وليس بالداخل.

3 ـ ارادة الاختيار في انتاج الفعل الواعي والهادف:

ان اتخاذنا لموضوع الاختيار جاء لشعورنا بأنه يرتبط ارتباطا ضروريا وملازماً للحرية،ونعتقد إن الاختيار هو الفعل السلوكي المعبر بشكل واضح عن تمتع الفرد بالحرية، ومن هنا كان لي أن اعمل على ربط الموضوعين بشكل عضوي. يفهم

(1) أديب نصور، مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام (1850 ـ 1948)، ص128.

(2) نقولا زيادة، الفكر العربي من النصف الأول من القرن التاسع عشر، من كتاب ـ الفكر العربي في مائة سنة، ص14.

(3) ناصيف نصار، التفكير والهجرة، ص82.

من الاختيارترجيح الشيء وتخصيصه وتقديمه على غيره، وهو أخص من الإرادة، وله عند القدماء معنيان الأول كون الفاعل بحيث إن شاء فعل، وأن لم يشأ لم يفعل، والثاني صحة الفعل والترك، بمعنى أن المختار هو القادر الذي يصح منه الفعل والترك، فإن شاء فعل، وأن شاء ترك[1]. وهذا المفهوم يرتبط ارتباطاً استدلالياً بالحرية أي أن مفهوم (الفاعل المختار) تدل على تمتع الفاعل بالإرادة الحرة لذلك نجده إذا شاء فعل بكامل إرادته الحرة وإن شاء ترك غير مكره ومجبور على ترك اختيار فعله إلا بإرادته الذاتية ويضاف إليه أيضاً، إن الاختيار هو كل فعل تدخل فيه الإرادة والرؤية[2].وهنا تضاف الرؤية، لتدل على التأني والتفكير النابعان من الإرادة الحرة، فالإنسان الحر يختار بإرادته الفعل الذي يراه حسب تفكيره بأنه الأنسب إليه، هذا التروي والتفكير يثبت مسؤوليته في اتخاذ القرار الذي بالنتيجة ستحسب النتائج عليه، باعتباره شخصاً حراً.

السؤال المهم: هل الحرية والاختيار المصحوب بالمسؤولية هي من قبيل الموضوعات، القبلية أم البعدية، أو بعبارة أخرى، هل هي من جوهر الذات الإنسانية، أم أن الإنسان يكسبها من خلال الوعي الذاتي والشعور بالحاجة الى تحقيقها. وعلى العموم يستطرد جون ماكوري في الحديث عن الفعل في الفلسفة الوجودية، ويقول: «ولن ينكر أحد أن هناك مبرراً قوياً لتلك الحاجة الى المسؤولية الشخصية عن القرار في مواجهة جميع المؤثرات التي تقف ضده، والتي تدعم المسايرة بغير تفكير، إن الفعل ينبغي ألا يعرف تعريفاً أضيق مما ينبغي، فمن السهل المبالغة في وجهة النظر الوجودية عن الفعل. لكن بغض النظر عن هذه المبالغات، فأننا نستطيع أن نعترف بأن الإنسان لا يكون ذاته تماماً وحقاً إلا في حالة الفعل، الذي يشتمل على الفكر والحرية، والقرار»[3].

يجيب نصار، عن سؤال قَبْلية المسؤولية والفعل فيقول: «في مجرى الحوادث يغلب النظر الى المسؤولية من وجهة بعديه. ولكن التأمل قليلاً في زمنية المسؤولية يظهر أن بعديتها بالنسبة الى الفعل غير ممكنة من دون قبليتها. وذلك لأن قبلية

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص48.

(2) معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ص32.

(3) جون ماكوري، الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام ـ مراجعة:فؤاد زكريا،سلسلة عالم المعرفة،العدد 58، الكويت، 1982، ص207.

المسؤولية هي المسؤولية في حالة التأهب والاستنفار، في حين أن بعديتها هي المسؤولية ذاتها، ولكن في حالة الانعكاس على الماضي وتفسيره»[1].

3ـ ممارسة المسؤولية الانسانية واجب اخلاقي:

كي لا يفهم من الحرية والاختيار معنى أو مفهوماً واسعاً، وبذلك تترتب عليه صور الفوضى والتسيب الأخلاقي والانحلال والتفكك الاجتماعي،كان لابد من أن تصحب الحرية أو الاختيار،المسؤولية المنبثقة من ذات الفرد الواعي والإنساني الحر، حتى لا تفقد الحرية والاختيار مضمونها الجوهري، وتتحول إلى فوضى بدلاً من الاستقلال: «المسؤولية، في معناها المباشر، صفة يحملها من هو مسؤول أو من يمكن أن يكون مسؤولا. والمسؤول في معناها المتداول، لفظ يدل على الحاكم الرئيس، المدير، أي صاحب الأمر ولكنه في معناه الأصلي، لفظ يدل على من يوجه إليه السؤال لا على من يحق له السؤال والأمر»[2]. تتجلى الشعور بالمسؤولية في موضوعات الحرية، واتخاذ القرار والمسؤولية، وتعد هذه الموضوعات عندهم جوهر الوجود الشخصي لأن ما يميز الإنسان عن جميع الموجودات الأخرى التي نعرفها على ظهر الأرض هو ممارسته للحرية وقدرته على اتخاذ القرار الذي يحدد شكل مستقبله، من خلال اتخاذ القرار الحر والمسؤولية، التي تحقق للإنسان ذاته الحقة[3].

المسؤولية هي من صميم الفعل وإبراز الذات، بذلك يكون مفهوماً واضحاً وكأنه الأداة التي تربط بين حرية الاختيار والفعل. والمسؤولية عند نصار هي انتقال من الفعل الممكن الى الفعل الناجز، تنتقل في الوقت نفسه من التلقائية الخالصة الى التلقائية المنعكسة على نفسها. ويبقى أن الحرية والإرادة والذات يشكل الفعل الذي يتضمن (أنا مسؤول عن نفسي)[4].هذا يعني أنني حر في اتخاذ القرارات المتعلقة بشؤوني الخاصة، ومتمسك بهذه الحرية، ومستعد لمواجهة السؤال عن

(1) ناصيف نصار، باب الحرية، ص183.
(2) المصدر نفسه، ص180.
(3) ينظر: جون ماكوري، الوجودية، ص19.
(4) ينظر: ناصيف نصار، باب الحرية، ص182.

القرارات التي سوف اتخذها والأفعال التي سوف أنجزها أو التي سوف امتنع عن إنجازها[1]. فالحرية الحقيقية عند نصار هي حرية الذات في جميع مراحل الفعل، مضمونة بكامل المسؤولية التي تتحمل النتائج التي تصدر من اختيارات وقرارات متعاقبة. وبهذا المعنى بالضبط، تسمى حرية مسؤولة أو مسؤولية فحسب[2]. وعندما نتكلم عن المسؤولية نهدف إلى توضيح ارتباط المسؤولية بالحرية ارتباطاً ضرورياً،الحرية التي هي أحد مقومات الاستقلال،الحرية يجب أن تفهم على انها نسبية غير مطلقة، تحدد ضمن ضوابط لا تخرج عن السياق العام الذي يضبط الأفراد داخل المجتمع الكبير وبخلاف هذا الفهم السائد يعني ان المجتمع يعيش حالة الفوضى فلا أمن ولا أمان للإنسان حتى من أخيه الإنسان.فلابد ان تكون الحرية محدودة بضوابط ومعايير أخلاقية ترسم ملامحها بحسب المجتمع الذي يمارسه كسلوك إنساني اجتماعي.

4 ـ التسامح في حوار الانسان مع الانسان:

من الممكن أن يكون التسامح أحد العوامل المساعدة في تحقيق الاستقلال،التسامح الذي لا يرفض الآخر ويتعايش معه أن لم يكن في معنى الوطن، فيكون من باب الأخوة الإنسانية،التسامح الذي لا يرفض الآخر لفكرة يعتقد بها او ايديولوجية معينة أو دين أو معتقد آخر، بتحقيق التسامح يعني قبول الآخر وإفساح المجال للعقل أن يؤدي دوره، بكل حرية فكرية وثقافية والمجتمع الذي يمارس التسامح يعني انه مجتمع يتمتع بالاستقلالية الفكرية مادام لا خوف منه من نتائج تفكيره، الاّ أن التسامح الفردي أو الاجتماعي لا يكفي، لابد أن تكون السلطة متسامحة هي الأخرى مع مواطنيها. وهذا يحتاج إلى وضع برامج تربوية وثقافية تأت من مؤسسات الدولة وتنتهي عند الفرد داخل المجتمع والوطن، وأن تأخذ كل المؤسسات سواء التابعة للدولة أم للمجتمع المدني والديني دورها في تحمل مسؤولية التسامح والتعايش وإنتاج ثقافة اللاعنف، ثقافة الإيمان المواطنة، وسنتعرف عليها بشكل تفصيلي في فصلنا الأخير.

---

(1) ناصيف نصار، باب الحرية، ص 182.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص183.

التسامح كما جاء في تعريفات الجرجاني: «استعمال اللفظ في غير الحقيقة بلا قصد علاقة معنوية، ولا نصب قرينة دالة عليه اعتماداً على ظهور المعنى في المقام»[1]. وربما يفهم أكثر من خلال معناه في الاصطلاح ويعني أن التسامح «هو احتمال المرء بلا اعتراض كل اعتداء على حقوقه الدقيقة بالرغم من قدرته على دفعه، أو هو تغاضي السلطة بموجب العرف والعادة عن مخالفة القوانين التي عهد إليها في تطبيقها»[2]. ويفهم التجاوز عمن أساء سواء كان التسامح صادراً من الفرد أو السلطة، ويفهم أيضاً، أن تترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه وان كانت مضادة لأرائك[3].أما التسامح كما هو في المعجم الفلسفي الصادر من مجمع اللغة العربية بالقاهرة فأنه يعني: «سعة صدر تفسح للآخرين أن يعبروا عن آرائهم ولو لم تكن موضوع تسليم أو قبول، ولا يحاول صاحبه فرض آرائه الخاصة على الآخرين»[4].

وبهذا تعد ثقافة التسامح في المفهوم المعاصر هو قبول الآخر والتعايش معه على مبدأ الشراكة في مشتركات الحياة في وحدة الوطن والمصير. وبهذا تكون أرض خصبة للإبداع والإنتاج الفكري والثقافي المتعدد والمتلون بألوان المكونات والأفراد.ومن الملاحظ في تاريخ الفكر الليبرالي، أن الدعوة الى التسامح كانت جزءاً لا يتجزأ من الدعوة الى الحرية، ولاسيما المجال الديني بعد انشقاق المسيحية في الغرب وتفاقم النزاعات بين الكاثوليكية والبروتستانتية وحاولوا فلاسفة التنوير في أوربا الانتقال من مجتمع القرون الوسطى إلى المجتمع الحديث ومن بين هؤلاء جون لوك، كما جاء في كتابة رسالة التسامح[5].

لكنَّ التسامح الذي يبتغيه نصار، هو مجال الآراء الذي يتحدد بالنسبة الى الحقيقة من جانب والأعمال من جانب آخر، وما تجري إليه من نتائج عملية:وإذا

---

(1) الجرجاني، التعريفات، ط2، بيروت، 2003م ـ 1424هـ ص61.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص271.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص272.

(4) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، 1979، ص44 / المادة 264.

(5) ينظر: ناصيف نصار، باب الحرية، ص91.

كان الأمر كذلك فإنه من الواضح أن التسامح ليس موقفاً بين الإنسان ونفسه بقدر ما هو موقف بين الإنسان وغيره من الناس. المتسامح، سواء أكان فرداً أم جماعة، يتسامح مع آخرين (كأفراد أو كجماعة)، لهم آراء مختلفة عن آرائه واتجاهات عملية مختلفة عن اتجاهاته[1].

ولابد للمتسامح من أن تتوفر فيه عنصري القدرة والفوقية، من يتسامح هو من يقدر على أن يسمح ومن يقدر على أن يسمح هو نفسه من يقدر على أن لا يسمح. وبخلاف ذلك نعني أن قدرته زائفة [2].التسامح عند الليبرالية فضيلة لأنها تنطوي على جوانب إيجابية لا يجوز تجاهلها، مثل قبول الآخر غير المشارك في الرأي والمعتقد والتعايش معه، وفتح جميع أبواب الانفتاح والحوار والتبادل والتفاهم والوفاق[3]. وإذا ما وصل المجتمع إلى ثقافة الحرية المسؤولة في ممارسة إرادته واختياره التام بين الرفض والقبول، وإذا ما وصل إلى ثقافة التسامح مع الآخر واستعراض الفكر بصورة طبيعية، فيعني هذا أنهم في طور صناعة حضارة تستمد روحها من ثقافة الحرية المسؤولة وثقافة التسامح،حضارة تمثل مجتمع ودولة مستقلة، فممكن لنا أن نقول إن بتحقيق الاستقلال الفلسفي،يشرق مجتمع ودولة وحضارة مميزة بميزات العصر.

5 ـ الشّـك الايجابيبداية طريق نحو الحقيقة:

يبدأ الشك، من النزعة العقلية، ثم يلجأ إلى النقد، فتشق الطريق إلى الفلسفة، حتى تتوصل بعد بلوغها درجة معينة من التطور إلى الانفصال عنه والاستقلال بموضوعاتها الخاصة. ذلك لأن من خصائص التفكير البدائي أن يكون واثقاً بذاته، وأن يعتبر حقيقة ما يبدو له أنه الحقيقة، دون أن يعرضاه على محك الشك المنهجي والنقدي. والشك عند الجرجاني هو: «التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك، وقيل: الشك: ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين

(1) ناصيف نصار، باب الحرية، ص95.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص96.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص100.

الشيئين لا يميل القلب الى أحدهما، فإذا ترجح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو ظن، فإذا طرحه فهو غالب الظن وهو بمنزلة اليقين»[1].

وهذا يعني أن عملية الشّك عندما يبدأ بفحصه للقضايا يكون موضوعياً حيادياً في ذاته، غير متخذ موقف سابق ثم يبني عليه موقفه من الشك، لذلك تكون عنده القضيتين متساوية الأطراف، حتى يصل الى اليقين من خلال ترجيح إحدى القضايا. ونجد في المعجم الفلسفي الشك المنهجي الذي ينسب الى صاحبه ديكارت الذي يقول فيه: «ينبغي لي أن أرفض كل ما يخيل ألي أن فيه أدنى شك، وذلك لأرى هل يبقى لدي بعد ذلك شيء لا يمكن الشك فيه أبداً»[2].

لذلك فان المتشكك للمواقف والأحكام يعني أنه يحاول أن يصل الى الحقيقة من خلال العقل الواعي والناقد المحلِّل للقضايا،غير متأثر في تبعية المواقف والأحكام السابقة التي لا تنسجم مع قضايا الواقع، لذلك فإن المتشكك والمتخذ من المنهج الشكي غاية للوصول إلى الحقيقة،يعد مفكراً موضوعياً وحيادياً وتنبع هذه الخطوات من حاجة المفكر لتحقيق الاستقلال.

الشك المنهجي هو أحد الصفات الفكرية في مهمة الفيلسوف في الواقع العربي،وهي من الصفات الضرورية جداً لتخليص الثقافة العربية من الرواسب السيئة التي نبعت من الثقافة الأدبية أو الفقهية.ولا يمكن ترسيخها في الفكر العربي كثقافة وحسب،ولا بمجرد الدعوة إليها، وبيان فضائله وإنما يتحقق من خلال ممارسة الفعل الذي يمارس من قبل الباحث عن الحقيقة[3].

وبالتأكيد إن شك ديكارت يختلف عن شك الريبين، لأن شكه يبغي منه الوصول إلى اليقين من خلال تخليص نفسه من كل رأي يقارن بينه وبين إمكان الغلط والوهم ولذلك فإن شكه منهجاً وطريقة للوصول إلى اليقين، أما شك الريبين هو لأجل الشك فقط فإن شكهم غاية فلسفتهم واستدلالهم، أما شك ديكارت فهو شك موقف وتأمل وهو بداية البحث عن الحقيقة: «ومعنى ذلك كله أنه ينبغي للعالم،

---

(1) الجرجاني، التعريفات، ص132.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج1، ص705 ـ 706.

(3) ينظر: ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص 39.

إذا أراد الوصول الى اليقين، أن ينتقد علمه، وأن يحرر نفسه من الأفكار السابقة، وإن لا يقبل أمراً على أنه حق إلا إذا عرف انه كذلك ببداهة العقل، أي أن يجتنب التسرع والظن»[1].

6 ـ النقـد العلمي الموضوعي:

اتخذنا موضوع النقدلإعتقادنا بأنه من الموضوعات الجوهرية في تحقيق وبناء خطوات الاستقلال. النقد العلمي والتحليلي المنهجي يحتوي أمرين معاً في آن واحد،الأمر الأول هو تحرر الذات الإنسانية على مستوى الفرد والجماعة، والثاني تقويم الموضوعات الفكرية والفلسفية ودرجة القوة والضعف فيها.فان تاريخ الفلسفة شهد الكثير من الفلاسفة والمفكرين الذي اثبت التاريخ حضورهم وتأثيرهم في الموضوعات الفلسفية، نتيجةً لأنهم مارسوا النقد تجاه الفلسفات الأخرى ولم يقبلوها قبول المتلقي المقلِّد، في الوقت نفسه إن مجتمعاتهم قد وصلوا إلى درجة متقدمة من العلم والمعرفة والحضارة، وجاء اختيارنا له لأهميته عند ناصيف نصار، واثره في تقدم الوعي وتحطيم الاصنام العقلية وازالة الافكار الوهمية.الاتجاه النقدي والتحليلي هو الآخر يطرح فكره في اتخاذ موقف من الأزمة العربية، ويعمل على نقد التراث، يُحمله أسباب التراجع الحضاري، معللاً ذلك في الخزين الثقافي العربي والاسلامي على كثير من الموضوعات التي ليس لها واقعا حقيقيا، ويعتقد أن الأسباب التي تقف وراء كل هذا لا يقتصر على عامة الناس بل يمتد حتى على مستوى العلماء والأساتذة الأكاديميين والمثقفين والسياسيين، وبرزّ الخروج من الكبوة الحضارية العربية في التوجه نحو الغرب وبث روح التواصل الثقافي والعلمي معهم، أما الاتجاه النقدي الآخر، يشخص الإشكالية في الثقافة نفسها، أي لابد من تهذيبها وتصحيح الفهرسة الثقافية للمكتبة العربية في القرن العشرين، في فصل الألفاظ والمعاني بعضها عن البعض الآخر، وبالرغم من ان الاتجاه النقدي يعد أحسن حالا من الاتجاهات الأخرى انه لم يضع المنهج الملائم لتحقيق خطوات الاستقلال الفلسفي، على الرغم من أن ممارسة النقد والتحليل للفكر والفلسفة يعد هذا بحد ذاته تفلسف قائم بذاته. ومن الجدير

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص706.

بالذكر أن ممارسة النقد ليست عملية فكرية جديدة في التاريخ الفلسفي وفي نظرية المعرفة، فكل الفلسفات جاءت وفق رؤية فلسفية ناقدة لسابقتها ولولا ذلك لظلت الفلسفة كما بدأت، وما جرى عليها كل هذا التطوير والتجديد.

خاتمة

لقد تصدى نصار للفلسفة في لحظة تململ حضاري كانت تبشر بتغييرات جذرية جعلته يتنبأبثورة مجتمعية،وان للفلسفة دور بالغ الأهمية في تأطيرها، تفضي بنا الى مجتمع جديد، علماني علمي، بل اعتبر نصار أن ليس من الخطأ القول إن (الثورة تلك) بدأت بالفعل. ورأى أن الطائفية ظاهرة من العمق والشمول بالنسبة الى تاريخنا الحاضر والماضي بحيث يصح الدخول منها الى دراسة المرحلة الحضارية التي تنتظر أن ننتج لها فلسفة تاريخية أصيلة، إلا أن تلك الفلسفة ينبغي أن تتميز عن تلك المنظومات الفكرية الإيديولوجية التي كانت تجتاح الأفق النظري العربي، سواء أتت من المد الماركسي العالمي، أو من النظريات القومية المتعددة التي عرفتها المنطقة العربية بدءاً من القرن التاسع عشر. إن الدولة الزائفة هي دولة إيديولوجية شمولية بامتياز،ومن هنا تستوقفك عند نصار فكرتان هما:

الاولى ـ فكرة الحد من حق الحاكم عبر نظام صارم.

الثانية ـ فكرة الدولة المحققة لماهية الدولة.

وإذ تنطوي الفكرة الأولى على ما يمكن أن نسميه رفض أطروحة الحاكم المستبد. فإن الفكرة الثانية تحدد الدولة المحققة لماهيتها. وهنا يسير «منطق السلطة» خطوة نحو فلسفة السلطة عبر مفهوم حدود السلطة السياسية. ولكن الانطلاق من تحليل نصار لعلاقة السلطة السياسية بالتسلط الإيديولوجي للنظر الى تلك العلاقة المتعينة في المنطقة العربية. واهتم مشروع نصار الفلسفي بمجال الفعل الفلسفي بحيث احتلت «نظرية الاستقلال الفلسفي» مكاناً عنده، غير أنه كان يريد لتحليله النقدي ان يكون تحليلاً نظرياً خالصاً،مستفيداً بعض الشيء من الحوادث التاريخية التي أدت الى تأخر المجتمع العربيفالاستقلال الفلسفي عند يرتسم عنده في الصورة الجدلية بين الفيلسوف والمجتمع، ولكن ما يفاجئك عند نصار هو تمييزه بين الفكر والعقل، حيث يجعله العقل مجرد فعل متميز من أفعال الفكر الإنساني.

مقدمة في المثاقفة الفلسفية الحجاجية
وسؤال الدرس الفلسفي
عبد الستار الراوي أنموذجا

بقلم: أنوار طاهر[1]

يعد مفهوم المثاقفة acculturation من المفاهيم الشائعة والمتداولة في حقل الدارسات الأدبية المقارنة والنقد المقارن وما شابه، أضف إلى تداخله مع مناهج العلوم الإنسانية المختلفة. غير أننا لا نجد لهذا المفهوم أي مقابل اصطلاحي أو حضور تأويلي في حقول البلاغة والحجاج والدراسات الفلسفية، هذا على الرغم من أن هذه العلوم تستند بصورة شبه كاملة سواء من الناحية المفاهيمية أو المنهجية على طبيعة عملية الاتصال والتواصل مع ثقافة الآخر المختلفة. إلا أن هناك حالة من التسليم والإقرار بما هو سائد من أحكام وتصورات سلبية مسبقة حول مفهوم المثاقفة باعتباره مفهوما يؤسس لحالة من اغتراب الذات واستلاب الهوية. ونتيجة لذلك، جرى تعطيل فاعلية استعمال مفهوم «المثاقفة المزدوجة» مع المفهوم الغربي التي قد تشكل تمهيدا لعملية متكاملة من التحول السوسيو ـ ثقافي والقيمي والفلسفي من جهة؛ ومع ثقافة الذات التي قد تحقق عملية مراجعة نقدية لمجمل المفاهيم المنطقية والابستمولوجية التي تشكل بنية ممارساتنا العقلانية وتصوراتنا للحياة والوجود والعالم من جهة أخرى.

---

(1) باحثة ومترجمة من العراق ـ مختصة في حقل الدراسات الفلسفية والحجاجية. حاصلة على درجة البكالوريوس (مع مرتبة الشرف) في الفلسفة كلية الآداب/جامعة بغداد عام 1999. حاصلة على درجة الماجستير في الفلسفة/كلية الآداب/جامعة بغداد عام 2002، عن الأطروحة الموسومة: (بلاغة العشق الوجودي عند الفلاسفة: كيركغارد؛ نيتشه وسارتر أنموذجا).حائزة على جائزة العلوم في الفلسفة عام 1999.حائزة على جائزة (شبعاد) للدراسات النسوية عن مؤسسة الزمان للصحافة والنشر عام 2003. نشرت مقالات ودراسات وأبحاث مترجمة في صحف ومجلات وكتب جماعية عربية محكمة.

من هنا تسعى محاولتنا الفلسفية إلى ابتكار وتأويل استعمال مصطلح «المثاقفة الحجاجية» acculturation argumentative لإعادة اللحمة بين كل من الفلسفة والمنطق والحجاج البلاغي التي لطالما كانت هناك حالة من الانفصال بينها أدت إلى سيادة النزعة الثقافوية intellectualismeوالنظرية المجردة théorique سيما لتلك المنحدرة عن نظريات أفلاطون وأرسطو المنطقية والفلسفية والأخلاقية والسياسية والانطولوجية والتي كرست في مجملها لأنموذج أحادي moniste من النسخ الأيديولوجي للنخب الأكاديمية/الكولونيالية المتعالية. لهذا، يأتي استعمال هذا المصطلح محاولة منا في إعادة مساءلة تاريخ ذلك المنطق الذي حال دون تفعيل العلاقة الجدلية بين الفلسفة والثقافة والبراكسيس التاريخي، وذلك بسبب تمركز الخطاب الفلسفي على المنطق الشكلاني الذي استبعد منطق الحجاج البلاغي. ولذلك، يمكننا القول انه كيفما يستقر شكل العلاقة بين المثاقفة والحجاج يتحدد بالضرورة شكل الممارسة الفلسفية الجديدة التي تحاول الانعتاق من فكرة الاتساق والمألوف الفلسفي banal philosophique المستغرق في ماهو نظري وثقافوي مجرد.

ومن المعروف أن مفهوم الحجاج البلاغي l'argumentation rhétorique من المفاهيم الإشكالية الذي يرتبط فيه كل من: البلاغة والحجاج ارتباطا وثيقا بهدف البحث عن كيفية التأثير وحث المخاطَب على قبول وتأييد l'assentiment et l'adhésion القضايا موضوع النقاش والانفتاح على إمكانيات وقدرات مختلفة في إدراك واستيعاب مجموعة من التمثلات القيّمية الجديدة التي تصاحب عملية الموافقة والتأييد بالضرورة، وذلك لا يمكن تحقيقه بالطبع إلا بواسطة التقنيات الحجاجية techniques discursives التأويلية (1). وعلى الرغم من شيوع مفهوم الحجاج البلاغي بين المختصين والباحثين في الحقول اللغوية واللسانية في خطابنا الأكاديمي العربي، واستناد اغلب دراساتهم وأبحاثهم ومؤلفاتهم على نظريات الحجاج والبلاغة الجديدة la nouvelle rhétorique القائمة على أطروحات الفيلسوف البلجيكي «شاييم بيرلمان» Chaïm Perelman (1912 ـ 1984) الذي نجح في إعادة اللحمة بين الفلسفة والحجاج البلاغي، وانشغل بمعالجة العلاقة الإشكالية فيما بينهما بالاشتراك مع زميلته عالمة السوسيولوجيا البلجيكية «لوسي اولبرخت ـ تيتكا» Lucie Olbrechts ـ Tyteca (1899 ـ 1987) في المؤلف المشهور

«مصنف في الحجاج... البلاغة الجديدة» في عام 1958. إلا أننا نلاحظ أن هناك حالة من العزلة بين كل من: الحجاج البلاغي والفلسفة تحديدا قد جرى ممارستها وتطبيقها بشكل واضح وصريح في اغلب تلك الدراسات والأبحاث الأكاديمية، مما ساهم وبصورة كبيرة في تعطيل تقنيات الفلسفةالحجاجية التي بشر بها «بيرلمان» عن أداء وظيفتها بشكل كامل. ونلمح ذلك بوضوح تام سواء في شكل الأسلوبيات اللغوية والمناهج المعتمدة في الكتابة الفلسفية الأكاديمية والتي لا تنفصل عن تقنيات الدرس الفلسفي وعملية التواصل ما بين الأستاذ والتلميذ. كل ذلك أدى في نهاية المطاف إلى تعزيز حالة الانفصال بين الفلسفة والحجاج البلاغي/التقنيات الحجاجية من جهة؛ وبين الفلسفة وواقع تطوير آليات الدرس الفلسفي ومن ثمة بين الخطاب الفلسفي والمخاطَب والسياقات الثقافية التي تشكل الذات على المستويات الذهنية واللغوية والسلوكية.

من البلاغة الفلسفية الأفلاطونية إلى فلسفة الحجاج السفسطائية

تعود بدايات الدرس الفلسفي ألحجاجي إلى الفلاسفة السفسطائيين بروتوغوراس وغورغياس وهيباس، الذين عملوا على تفعيل هذه الممارسة الثقافية التي تشكل مقدمة تمهيدية لكل تاريخ سوسيو ـ ثقافي/وتعليمي/وسياسي بالضرورة. فمع الخطاب التربوي/الثقافي الجديد للسفسطائيين، جرى تدشين قطيعة ابستمولوجية مع البرادايم paradigme البلاغي التعليمي/النخبوي الافلاطوني المسيطر. حيث كانت الحظوة لبلاغة «التعليم العسكرتاري» التي تتأسس على القواعد الأفلاطونية في «ضبط ومراقبة النفس» la maîtrise de soi platonicienne (2) من اجل تحويل الإنسان إلى كائن عقلاني être rationnel خاضع وبصورة قسرية إلى معايير normes وقواعد règles علم النحو الشكلاني الخاص بالطبقة النخبوية، إضافة إلى شروط الالتزام بطرق التلقين والحفظ بل والنطق أيضا وفق معايير محددة، مع ضرورة التشديد على قاعدة اجتناب إعادة قراءة وتحليل وتأويل ونقد النصوص الفلسفية والأدبية. هذه كانت هي أهم خصائص البلاغة الأفلاطونية التي تنطلق فيها من الاعتقاد الجازم ((بأن النصوص textesصامتة ولا تحتاج للشروحات والتعليقات commentaires التي لا تزيد عن كونها ثرثرة ولغو فارغ)).(3)

من هنا، يمكننا القول أن البلاغة الفلسفية rhétorique philosophique الأفلاطونية المشيدة على مفهوم الحقيقة vérité، لم تكن تضع في عين الاعتبار قيمة للمخاطَب/الجمهور/المتلقي l'auditoireالعادي الذي استحال داخل أسوار منظومتها العقلانية الصارمة مجرد أداة خاضعة لبنية القوانين الأيديولوجية السائدة. وإنما كانت تركز في المقام الأول على الكيفية التي يجري بواسطتها الحفاظ على ثبات المنظومة اللغوية والقيّمية. لذلك استعانت بمنطق الحجاج ألبرهاني l'argumentation démonstrative وبالطريقة التي يمكن أن يتم فيها إجراء عملية إدغام ظواهر الركود والثبات بواسطة آليات القسر المؤسساتي contrainte institutionnelle اليومي لغرض إجبار الأفراد ومن ثمة الحشود على تحويل الحقائق المطلقة إلى ممارسات يومية يجددون خلالها عهد الولاء وبطريقة لاشعورية لأحكام شرعيتها وضمان صلاحيتها غير القابلة للنفاد على الإطلاق.(4)

نتيجة لذلك، ساهم أفلاطون بطريقة ما أو بأخرى في تشكيل إعاقة لسانية blocage linguistique على المستوى الذهني واللغوي والجسدي. وعمل على إفراغ البلاغة rhétorique من مقوماتها الحجاجية التأويلية الأساسية التي تؤسس لمبادئ ((الحوار والتواصل بين عقول المخاطبين من جانب؛ وبين المؤسسات الاجتماعية والسياسية من جانب آخر)) (5). وجرى اختزالها في الوقت ذاته إلى مجرد تقنيات بيداغوجية (تقليدية) وسايكولوجية وأدبية (6) لتشكل فيما بعد الدعامة الأيديولوجية في عملية تثبيت الحقائق النخبوية لأغلبية فئوية محدودة وتهميش المنظومات القيّمية الأخرى والخاصة ببقية الفئات الاجتماعية. لتؤسس بذلك لـ«بلاغة انضباطية» rhétorique restreinte قسرية بامتياز.

لكن، ومع النظام التعليمي/الثقافي السفسطائي ـ البايديا Paideia ـ الجديد حصلت ثورة révolution راديكالية واسعة لم تقتصر على التحول الدلالي l'évolution sémantiqueالمفهوم البايديا ليشير للمرة الأولى لمفاهيم التربية والثقافة (7)، بل وجرى كذلك تفعيل ابستمولوجيا فلسفة الحجاج الثقافية والانطلاق إلى رحاب اللغة الطبيعية والعالم اليومي والمخاطَب العادي وسياقاته التاريخية والثقافية. وذلك بالاستناد على منطق الحجاج البلاغي الذي يقوم أساسا على أدوات الجدل والحوار والنقاش التي تضع وعلى نفس القدر من

الأهمية والاعتبار كل من: المتكلم l'ethos والخطاب logos والمخاطَب/الجمهور l'auditoire /الباثوس pathos المعادل للرأي opinion والأهواء والانفعالات passions والمشاعر émotions والخيال imagination والتي تشكل في مجملها القدرات الإدراكية والذهنية والعقلية والجسدية للذات والتي تؤثر بالضرورة على عملية تشكيل الأحكام الأخلاقية والقيّمية/المفاهيمية لدى المخاطَب. نتيجة لذلك، كان هناك ثمة تلازم وثيق بين تحول مفهوم البايديا السفسطائي؛ وبين عملية إعادة الاعتبار للمخاطَب/الباثوس وبين امتداد جغرافية الدرس الفلسفي ألحجاجي بفضل السفسطائيين في عموم أرجاء الدولة الديمقراطية اليونانية. والسبب في ذلك إنما يعود لان منطق الحجاج البلاغي يشتغل على تحليل منطق أحكام القيمة logique des jugements de valeur بهدف ((العمل على تحليل النسق الهرمي للقيّم hiérarchie de valeurs الذي يجري فيه نقش وحفر المبادئ العليا والدنيا والمتداخلة ضمن سلسلة من العلاقات التراتبية في العقل الإنساني. فهذه العلاقات تحيل بالضرورة إلى سلسلة لامتناهية من عمليات التمأسس الهرمي التي تتشكل عبر منطق الاعتقادات والقيم والأحكام المسبقة التي أصبحت في مجملها هي مقياس كل شيء في الواقع الإنساني اليومي))(8). وبهذه الطريقة اتسعت أبعاد فلسفة الحجاج السفسطائية النقدية لتشمل نقد المنظومات المنطقية والدلالية واللسانية واللغوية، ولتمتد إلى الأنظمة الفلسفية والسياسية والتشريعية juridique والاجتماعية والقانونية لا سيما وان الدولة اليونانية كانت تمر بتحولات سياسية كبيرة شملت جميع الأصعدة بدء من عملية تشكيل المؤسسات البرلمانية والمحاكم القضائية وحتى أنظمة المؤسسات التربوية والتعليمية.

ولم تتحقق تلك التطورات في السياق الثقافي اليوناني إلا بعدما تحول نظام التعليم نفسه إلى خطاب سوسيو ـ سياسيsocio ـ politique يعمل على إعادة الاعتبار إلى كل من: المدرسة/المؤسسة التعليمية بوصفها الوسط الاجتماعي/ السياسي بامتياز(9). حيث يكون فيها الدرس الفلسفي ألحجاجي هو القاعدة الأساسية في بناء فعل تواصلي تداولي pragmatique بين الأستاذ والتلميذ، وذلك بواسطة استعمال تقنيات الخطاب الحجاجية التأويلية التي تتطلب الأعداد والتهيئة الكاملة لاكتساب الخبرة المفاهيمية والمعرفية الكافية في استعمال تلك التقنيات

مثلما كانت لدى المعلم السفسطائي. وذلك ليكون الأستاذ على استعداد للحوار والنقاش والجدل ألحجاجي المنفتح على إمكانيات التحليل اللغوي والفلسفي والاجتماعي والسياسي والتأويل ألتعددي لمختلف الخطابات الثقافية، من اجل أن تتحقق حالة من التطور الدلالي الذي تلحقه بالضرورة عملية تدريجية من التحول الذهني والإدراكي changement mental et cognitif.

تاريخ الانطولوجيا: من أيديولوجيا الاستدلال الفلسفي إلى فلسفة الحجاج النقدية

لم يكن في الإمكان إعادة اللحمة بين كل من: الفلسفة والحجاج البلاغي، من اجل بناء فلسفة حجاج ثقافية/وثقافة فلسفية حجاجية والتحرر من النزعة المفاهيمية الدوغمائية لأفلاطون dogmatisme conceptuel de platon دون أن يكون هناك ما يقابلها وبشكل متواز عملية متكاملة تهدف إلى إعادة الاعتبار لموروث الثقافة الشعبية أي لتاريخ الحس المشترك sens commun/مجمل القيّم الأخلاقية doxa الذي تتأسس عليه فاعلية تقنيات الحجاج البلاغي. فمن المعروف انه لطالما جرى إقصاء تاريخ الحس المشترك واستبعاده لصالح التاريخ النخبوي للفلسفة التقليدية/تاريخ فلسفة الحقيقة المطلقة الذي لم يكن له ليرسخ منطق مفاهيمه الثنائي الهرمي ويحوله إلى بنية ذهنية ثابتة وملتصقة إلى حد الامتزاج بالخلايا العصبية، ومتناقلة من جيل إلى آخر، لو لم يكن هناك ما يقابله من تاريخ طويل لعملية نبذ وازدراء لمجمل موروث الحس المشترك وما يتضمن عليه من إمكانيات فردية منفتحة على القدرات الذاتية من الخيال والمشاعر والانفعالات والأهواء. هذه القدرات في مجملها تشكل بالنسبة لفيلسوف الحكمة العدو اللدود للحقيقة. فكيف يمكن له البحث عن الحقيقة والوصول إليها دون أن يتحرر بصورة كاملة وعلى الطريقة الديكارتية من جميع هذه الأسباب المؤدية لإنتاج اللبس والغموض والتي تحول بالتالي دون الوصول إلى الحقيقة؟

من الواضح أن هناك تلازما وثيقا بين إقصاء تاريخ الحس المشترك وبين نفي كل قيمة وقدرة للإنسان العامي/المخاطَب على المساهمة في إنتاج القيّم. فعندما يجري حرمان المخاطب من حقه في الإدلاء برأيه وطرح السؤال والنقاش بخصوص

القضايا الإشكالية التي تلامس أدق تفاصيل حياته وهموم واقعه اليومي. فكيف يمكننا أن نؤسس لفلسفة حجاج نقدية ـ ليست على الطريقة الكانتية ـ؟ لا سيما وأن حق تحديد وتصنيف أشكال الكلام والتمييز بين ماهو مقبول وماهو ممنوع، هو امتياز للطبقة النخبوية المسيطرة التي تمسك بزمام السلطة وتتحكم بوسائل التواصل لتسمح بما تشاء وتمنع ما تشاء. من اجل أن تتفرد في تحديد وتصنيف طرق وأشكال الإدراك والقول والتواصل بين الأفراد وفق مقاييسها ومعاييرها الخاصة. فهل يمكن لنا أن نندهش بعد ذلك من الولادات المتكررة للأنظمة الشمولية؟

في أعقاب التحول الديمقراطي اليوناني، سعى الخطاب السفسطائي إلى التحرر من انطولوجيا الجوهر l'ontologie de l'essence الأحادي ـ التي تشكلت مع جمهورية أفلاطون وعالم المثل والحقائق المطلقة ـ حيث يتطابق الوجود مع اللوغوس/الخطاب/اللغة/الكلام logos/discours/langage/parole، ويجري التضييق على ذهن المخاطَب العامي بواسطة قيود علم النحو المعياري وآليات المنطق ألبرهاني الصارم التي لا تسمح للحشود أن يتداولوا سوى الحقائق المطلقة والمفروضة قسريا والذي يشكل بالضرورة عملية تواصلية في الكينونة المتطابقة communication de l'être. لذلك عمل الخطاب السفسطائي ((على اقتلاع الكلام من الجذور الراسخة لذلك الوجود المتطابق، ونجح في تحقيق منعرج لساني linguistique turn أصبح معه اللوغوس لا يكشف عن الوجود))(10) وإنما أصبح يمثل مجمل التقنيات الخطابية التي ((هي بالنسبة إلى الروح كالعلاج/الفارماكون pharmakonبالنسبة للجسد، حيث يمكن لاختلاف بسيط في كمية الجرعة المعطاة أن تكون علاجا للمريض أو أن تكون سما قاتلا له))(11). وعندئذ يمكننا الانتقال إلى انطولوجيا الخطاب ألتعددي l'ontologie de discours pluraliste حيث يمكن للأفراد التواصل داخل منظومات متعددة من الخطابات المختلفة communiquer dans les discours ويحققوا ما يُدعى بـ«تواصل العلاقات الإنسانية» 12) .communication des relations humaines)

مع هذا التحول الثقافي الراديكالي، استطعنا الانتقال من تاريخ الفلسفة التقليدي إلى إنتاج الخطاب ألتفلسفي بوصفه واقعة لغوية fait de langage تتطلب من الأستاذ والتلميذ في الدرس ألحجاجي ألتفلسفي معالجة النص الفلسفي/والثقافي

بمناهج التحليل والنقد والقراءة والتأويل ـ هنا يتشكل مفهوم المثاقفة الحجاجية ـ التي تقوم في مجملها على منطق الحجاج البلاغي الاقناعي. وهو المنطق الذي يضع في عين الاعتبار المتكلم والخطاب، مع التأكيد على أهمية المخاطَب l'auditeur، ولمجمل الإمكانيات والقدرات المتضمنة في الأهواء والانفعالات والخيال والمشاعر التي تنحدر جميعها عن مفهوم الباثوس pathos. فكما هو معروف أن أفلاطون الذي طبعت فلسفته العقلانية/الميتافيزيقية المتعالية الفكر الغربي برمته، ((لم يأتِ على هذا المفهوم إلا عندما كان يريد الإشارة إلى الطبيعة المريضة maladive والمعتلة وآثارها الجانبية على الذات الإنسانية والغير القابلة للعلاج لكونها طبيعة باثولوجية 13) ((pathologique). ولم يتوقف تاريخ الإقصاء والاستبعاد إلى هذا الحد، بل امتدّ ليشمل كل ما من شأنه أن يُقلق مضاجع منطق الحجاج ألبرهاني المستند على القسر والإرغام في التبرير وفرض حقائقه ومبادئه المطلقة، وكل ما من شأنه أن يؤدي إلى الالتباس والغموض في المعاني الخالدة. فكان من المنطقي إذن أن يجري الإعلاء من شأن اللغة الرياضية/الصنعية على حساب اللغة الطبيعية التي تخرج على صيغ القوانين الرياضية الاستنباطية، فبلاغة العالم اليومي هي فضاء واسع ورحب ومنفتح على عوالم التقنيات الحجاجية التأويلية لا سيما الاستعارة 14) métaphore) التي تخرج على مجمل قوانين منطق الحجاج ألبرهاني الصارم.

وبالطبع، من اجل التحرر من منطق «البلاغة الانضباطية» الذي يمأسس مجمل القدرات الذهنية والإدراكية واللغوية للفرد وتحولها إلى ماكينات لاجترار النماذج التنميطية السائدة، ينبغي إعادة اللحمة بين ثقافة الحس المشترك والفلسفة والحجاج البلاغي من اجل التأسيس لفلسفة البلاغة الجديدة التي دشنت لثورة راديكالية اتسعت لتمتد الى مجمل العلوم الاجتماعية والإنسانية واللغوية واللسانية. وهذا بالضبط ما قام به الفيلسوف «بيرلمان» لا سيما وهو قد اتخذ من التقنيات الحجاجية السفسطائية مرتكزا أساسيا في بناء فلسفته في البلاغة الجديدة، مثلما استند عليها من قبله الفيلسوف أرسطو وأسس اغلب كتاباته على الفلسفة السفسطائية كما هو معروف. إلا أن اغلب الدراسات البلاغية واللغوية واللسانية بل والمنطقية أيضا تركز على الدوام وبشكل صريح وواضح للغاية على

المنطق الأرسطي دون أن تلتفت وتنبه في الوقت نفسه إلى جينالوجيا المفاهيم والمناهج والتقنيات الحجاجية السفسطائية التي كانت خير معين لأرسطو في بناء فلسفته خصوصا في نظرياته المتعلقة بالمنطق والبلاغة والحجاج وفلسفات القيّم والأخلاق والقانون.(15)

ولا نعلم ما هي الظروف التاريخية التي أدت إلى هذا الإقصاء والإهمال والاستبعاد لخطاب الحجاج البلاغي/الثقافي السفسطائي الذي مارسه الأكاديميون المختصون والباحثون المشتغلون في تلك الحقول؟ ولماذا كان هناك ما يقابله وبشكل متلازم تصعيدا لخطاب الحجاج ألبرهاني/الشمولي الأرسطي؟ ألا تدعو سياقاتنا التاريخية المأزومة إلى مساءلة حالة العداء للخطاب السفسطائي، ذلك العداء الأفلاطوني/ الأرسطي الأصل والمرسخ بصورة لاشعورية على المستوى الذهني؟ وتكثيف العمل الأكاديمي في الوقت نفسه حول دراسة الخطاب السفسطائي ونظرياته في فلسفة الحجاج الثقافية والنقدية لغرض تقديم تحليل فلسفي واجتماعي لمختلف النصوص الفلسفية خاصة؛ والثقافية عامة، الكتابية والشفاهية منها دون تمييز؟ ألم يلحق المنطق ألحجاجي ألبرهاني الأرسطي آثارا بالغة الخطورة في ثقافتنا/ لغتنا/الذات على جميع المستويات الذهنية والإدراكيةcognitive والجسدية، ومن ثمة، على بنية العلاقات الاجتماعية وعملية التواصل نفسها التي أصبحت هي أيضا من العمليات التي تخضع لمنطق البلاغة الانضباطية المسيطر؟ ولماذا هناك نوع من التلازم المنطقي ألبرهاني بين المقدمات/المسلمات الأولى المتعلقة بوجود تصاعد ملحوظ في ألازمة القيّمية التي تمأسس مجمل مفاصل الحياة السياسية والتشريعية والقانونية والأخلاقية والاجتماعية والدينية والروحية، وبين النتيجة الصادقة بالضرورة ـ وغير المجدية على مستوى الواقع الاجتماعي ـ والتي تؤكد على أهمية الالتزام بالنسق ألحجاجي ألبرهاني الأرسطي؟ هل هناك توافق/واتفاق غير قصدي بين جميع المؤسسات الأكاديمية وبين اغلب المختصون والباحثون بالضرورة، على الحفاظ على الهرم الأرسطي/والأفلاطوني في الوقت الذي نحن في أمس الحاجة إلى اعتماد أدوات بحث منهجية ومفاهيمية جديدة ومغايرة تماما؟

وإذا كان هناك ثمة تماثل كبير بين البنية الشمولية **totalitaire** لكل من: الأنظمة الهتلرية والستالينية التي حكمت أوروبا في القرن التاسع عشر وبين

الأنظمة الاستبدادية التي تحكم اغلب بلداننا العربية مع الاختلاف الموجود بين السياق العربي والغربي؟ فلماذا انشغلت النخب الأوروبية من فلاسفة ومفكرين ومثقفين ومختصين وباحثين من أمثال الفلاسفة اويغن دوبريل وحنا ارندت وكارل بوبر ورايموند آرون وغيرهم الكثير ممن انهمك في تأسيس ورش عمل مشتركة لغرض نقد وتفكيك منطق الحجاج ألبرهاني الافلاطوني/الأرسطي ألقسري والذي نجم عنه صعود الأنظمة الشمولية إلى سدة الحكم؟ ناهيك عن تأسيس مدرسة بروكسل البلجيكية ومدرسة فرانكفورت بهدف نقد وتفكيك البنية المنطقية واللغوية والبلاغية الانضباطية/الأفلاطونية التي شكلت لمفهوم الهوية الجوهرية الثابتة l'identité substantielle، والعمل على تفعيل مفهوم التواصل ألحجاجي البلاغي الذي يشكل مقدمة ضرورية في بناء حالة التوافق والتسوية بين الأطراف والفئات الاجتماعية المتنافسة والمتصارعة؟

أليست الصراعات المتكاثرة بين الهويات والاثنيات المختلفة والمتعددة في سياقنا الثقافي العربي تدعونا إلى استلهام روح الفلسفات السوسيولوجية التعددية التي لم تظهر في أوروبا بعد أزمات الحروب المتكررة إلا لغرض التحرر من طغيان الهوية الأحادية على الهويات الأخرى. وهذا ما حصل في بلجيكا حيث كان للطائفة الكاثوليكية التي تشكل الأغلبية السلطة والقوة المتنفذة على الطوائف/الفئات الاجتماعية الأخرى، والتي دعت الفيلسوف البلجيكي دوبريل E. Dupréel (1879 ـ 1967) إلى كتابة مؤلفه «التعددية السوسيولوجية» Le Pluralisme Sociologique وإصداره بعد يوم واحد فقط من نهاية الحرب العالمية الثانية 1945؟ ألا يدعونا هذا إلى مساءلة حالة التقاعس الواضحة من المثقفين والأكاديميين التي تمنعهم عن أداء دورهم ألتفلسفي ألحجاجي النقدي؟ في الوقت الذي ينشطون فيه لتصعيد خطاب البلاغة الانضباطية القسرية الذي يعتبر الترسانة الأيديولوجية لكل نظام شمولي حاضر ومقبل وممكن في القوة؟

في الوقت الذي نجد فيه أن الفيلسوف بيرلمان وقف بالضد من منطق الحجاج ألبرهاني ألقسري الذي كان من البديهي أن يشكل قاعدة علمية أساسية للتبرير justification لبنية النظام الشمولي الذي يعتبر ((شكلا من أشكال الأحادية monisme الذي يجعل من زعيم الدولة المصدر الوحيد الضامن

لشرعية الحقيقة وجميع القيّم valeurs، وتتلازم معه بالضرورة شروط قمع الحريات وازدراء تام لحقوق الإنسان mépris des droits de l'homme، إضافة إلى اضطهاد persécution كل الفئات الاجتماعية التي تسعى نحو تحقيق وجود مستقل عن إرادة الزعيم/الدولة. حيث ينبغي أن تكون جميع الطموحات والتطلعات الإنسانية سواء كانت قومية أم دينية؛ علمية أم فنية واقتصادية أم رياضية في خدمة إرادة الدولة المركزية pouvoir central وما عداها يستحيل أن يكون موضع ترحيب بل ولا يستحق الدعم أو التشجيع. بعبارة أخرى، ستتحول جميعها إلى أدوات خاضعة لمبدأ قيّمي أحادي جوهري la valeur primordiale يشتغل في خدمة معيار المعايير الأوحد والمطلق critère في تسيير جميع أمور الدولة الشمولية l'État totalitaire. ويجري تحديد وتشريع آلية تطبيق وتنفيذ هذا المعيار من قبل النخبة الحاكمة ووكلائها في السلطة الذين يتفرعون منها. من هنا، يمكن القول أن النزعة الأحادية في تشكيل القيّم تمثل المرتكز الأساسي في عملية دعم وتثبيت الترسانة الأيديولوجية l'arsenal idéologique للسلطة المركزية في الدولة الشمولية)).(16)

فلسفة البلاغة الجديدة: جدل آليات القسر ألحجاجي ألبرهاني وتقنيات الحجاج البلاغي

هكذا، سعى خطاب الفلسفة والعلوم الإنسانية إلى التحرر من سيطرة المنطق الافلاطوني المتمركز حول آليات ضبط ومراقبة النفس/والحجاج ألبرهاني الأرسطي واللغة الشكلانية التي كان لها أثرا كبيرا في إنتاج/وإعادة إنتاج تشكيلات جديدة من النزعة الأحادية المثالية المتجذرة في البنية المنطقية واللغوية واللسانية الغربية والتي جرى استغلالها لصالح تشييد منظومات قيّمية وَلاَّدة لأنظمة الحكم الشمولية/ التوتاليتارية. فكانت نشأة خطاب مدرسة بروكسل l'école de Bruxelles البلجيكية في نهاية القرن التاسع عشر، رد فعل واضح ضد ذلك الخطاب الأحادي الدوغمائي الصارم، ومحاولة للتحرر من البرادايم الديكارتي المسيطر سيطرة تامة على مفاصل الفكر والعلم والفلسفة والحياة الاجتماعية أيضا، والذي كان تتمة لسلسلة طويلة من مراحل تاريخ العداء للبلاغة والحجاج والقضايا الجدلية السفسطائية التي وعلى

الرغم من أن أرسطو قد جاء على ذكرها في كتابه «الطوبيقا» Topiques إلا أن علماء المنطق عمدوا إلى طمسها(17) بطريقة حاولوا فيها تغييب منطق الحجاج البلاغي السفسطائي، والاستمرار في منطق العداء للحجاج البلاغي السفسطائي واجتناب فتح باب الجدل والحوار والنقاش من اجل عدم فسح المجال للإنسان العادي للمساهمة في ابتكار القيّم وتعطيل قدراته الإبداعية. وقد نجحوا في تحقيق أكثر مما كان يحلم به أفلاطون نفسه، عندما استطاعوا تحويل الحقائق البديهية/الواضحة في ذاتها évidente والمطلقة إلى قواعد règles ضمنية ومتداخلة في منظومة الخطاب وتتحكم في الاستعمالات اللغوية اليومية، حتى أصبحت ممارسات لاشعورية يقوم بها الفرد ويؤيدها حين الضرورة تأييدا أعمى دون وعي أو إدراك منه.

من هنا، ركزت مدرسة بروكسل مجهودها العلمي نحو تأسيس ورش عمل مشتركة تعمل على تحليل مختلف الخطابات الثقافية في الحياة الاجتماعية بالاعتماد على المنهج ألحجاجي البلاغي/التداولي. وقد اتضحت ملامح عملها الراديكالي في المقام الأول من خلال تحررها من النزعة الأكاديمية المنغلقة داخل أسوار الاختصاص المحدد، وخروجها إلى فضاء تعددية وتداخل الاختصاصات المعرفية transdisciplinaire. وهذا كان من بين أهم الخصائص المميزة لمدرسة بروكسل، حيث كان جيل المؤسسين الأوائل من المختصين في القانون والفلسفة والسوسيولوجيا والعلوم الإنسانية. وكان من أبرزهم الفيلسوف والعالم السوسيولوجي دوبريل وتلميذه الفيلسوف بيرلمان اللذان يعتبران من المجددين للخطاب السفسطائي ومعهما حصل منعرجا حجاجيا tournant argumentatif مهما للغاية. دشنه دوبريل في كتبه التي تعتبر من كلاسيكيات الأدب السفسطائي وفلسفتها La Légende socratique et les sources de Platon عام 1922؛ والآخر Les Sophistes. Protagoras، Gorgias، Prodicus، Hippias عام 1948. واكتمل مع فلسفة البلاغة الجديدة لتلميذه بيرلمان.

أنطلق الفيلسوف بيرلمان في تشييد فلسفة الحجاج البلاغي من نقد السفسطائية(18) للمنطق ألبرهاني الرياضي/ونزعة ضبط ومراقبة النفس، وخصوصا النقد الذي وجهه الخطاب السفسطائي لمختلف أشكال الحقائق/النماذج اللغوية

المتضمنة عليها منظومة العقائد dogmes الأرثوذكسية والعادات والتقاليد والعرف أيضا(19). واتجه في مجمل أبحاثه سواء المفردة أو المشتركة مع زميلته تيتكا إلى إعادة اللحمة بين الفلسفة والبلاغة وتفعيل منطق الحجاج البلاغي الاقناعي الذي يستند إلى بلاغة المخاطَب السفسطائية. معلنا في مقدمة كتابهما المعروف «مصنف في الحجاج...البلاغة الجديدة» أنه مع هذا الكتاب جربالتأسيس لقطيعة مع مفاهيم العقل والحدس والتأمل المنحدر ة جميعها من ديكارت وتعود في أصولها إلى أفلاطون. وقد عمل في اغلب كتاباته على معالجة وتحليل ونقد النصوص الفلسفية بهدف تفكيك «البنية المنطقية التراتبية التصنيفية الأفلاطونية» والذي قام بتشكيلها الفلاسفة بل وتفعيلها أيضا من خلال نظامهم الفلسفي المنطقي وأسلوبياتهم اللغوية ليتحول إلى «عُرف لغوي قبلي» convention présupposée de langage ترسخ في التركيبة الذهنية والإدراكية للذات الإنسانية. وبذلك، تحولت هذه الثنائيات الهرمية الفلسفية إلى معطيات واضحة في ذاتها/بديهيات غير قابلة للنقاش، والى أدوات تسمح بإكساب الخطاب بنية تبدو وكأنها موضوعية دون أن تكون كذلك بالضرورة(20). لدرجة ما أن ((يبدأ فيها الفرد بالكلام، حتى يكون افتراض وجود المعنى حاضر مسبقا وعلى الدوام، فلا يتصور الفرد نفسه قادرا على الكلام دون حضور ذلك الافتراض)).(21)

نتيجة لذلك، سعى بيرلمان إلى مساءلة وتحليل تلك البنية المنطقية/الفلسفية المسيطرة على إنتاج السياقات الثقافية برمتها. بعبارة أخرى، حاول تفكيك بنية العُرف اللغوي القبليالذي عمل على عزل الفرد وسجنه بين قضبان «الضرورات المنطقية» من اتساق consistance المفاهيم ووحدة المعنى univocité بمعزل عن الوقائع الحقيقية الحاصلة في سياق contexte الاستعمالات اللغوية اليومية. وذلك يعود في احد أهم أسبابه، إلى أن اللغة الشكلانية formelle هي لغة فقيرة ولا يتوجه خطابها إلى مخاطب مادي ملموس بقدر ما يزعم أنه خطاب إلى الجميع وينطبق على الجميع سواء كان ذلك بحجة المبادئ الديكارتية الواضحة في ذاتها أو أسبقية وجود الحقائق الأفلاطونية المطلقة والتي تؤكد في مجملها أن المعنى المنطقي في اللغة يحمل صدقه في ذاته وصلاحيته validité التي تقع خارج منطق السؤال أو النقاش.(22)

وفقا للمعطيات السابقة الذكر، كيف يمكن أن نؤسس لمجتمع تاريخي/تعددي يقوم على أساس التوافق بين الفئات الاجتماعية المختلفة groupes sociaux وعقد اتفاق تشريعي عام تضمن فيه حقوق الأفراد وعدم قمع الحريات للتحرر وبشكل تام من جمهورية الشموليات الأفلاطونية؟ وكيف يمكننا إعادة الاعتبار إلى المخاطب/الإنسان العامي في ظل هيمنة الخطابات الشكلانية التي لا تعترف بالآخر ولا تمنح أي أهمية للمتلقي بل ولا تعترف بقدرته الإبداعية على ابتكار القيّم والمساهمة في إنتاجها بوصفه عضوا من أعضاء المجتمع؟ وكيف يمكننا أن نحدث تحولا على مستوى الخطابات الثقافية يقابله وبشكل متواز تحولا واسعا في المنظومة القيّمية يشمل مختلف الممارسات الأخلاقية usages éthiques والاجتماعية ليلحقه تطور دلالي وذهني في الذات الإنسانية. دون أن يعقب ذلك بالضرورة تحليلا حجاجيا بلاغيا لبنية المنطق الافلاطو ـ أرسطي ألبرهاني والذي نجم عنه آثارا وخيمة على المستوى الذهني والإدراكي والجسدي؟ بل وكيف يمكن للأنظمة الديمقراطية أن تتأسس على أنقاض منطق الحجاج ألبرهاني الشمولي الذي يقصي المخاطب ويستعمل أداة القسر بل والعنف في أحيان كثيرة؟ وكيف يمكن الحديث عن وجود مؤسسات تربوية وتعليمية وأكاديمية وتشريعية وقانونية مستقلة في ظل هيمنة منطق ضبط ومراقبة النفس الافلاطوني؟ وكيف يمكن أن نؤسس لدرس حجاجي يشكل مقدمة لأجيال من الشباب المتفلسف ولانتلجنسيا تحمل مشروعا تنويريا حقيقيا وتشكل رادعا لكل هيمنة نخبوية أيديولوجية مقبلة؟

كل هذه الأسئلة الإشكالية وغيرها، شغلت بيرلمان وجعلته يكرس حياته بأكملها نحو البحث والدراسة والتنقيب في حقل البلاغة والفلسفة. وتدشينه بعد ذلك لفلسفة حجاجية ثقافية نقدية وضع أسسها ومبادئها في كتابه «مصنف في الحجاج». مؤكدا على أهمية ((نظرية الحجاج بوصفها خطاب فلسفة البلاغة الجديدة (أو الجدل الجديد) التي تشمل كل حقل من حقول الخطاب الذي يسعى إلى التثبت العقلاني والمنطقي convaincre أو الإقناع persuader، اياً كان نوع الجمهور/المتلقي l'auditoire الموجه إليه الخطاب، واياً كان محتوى أو موضوع ذلك الخطاب. وكذلك على ضرورة أن تكتمل الدراسة العامة للحجاج بعلوم مناهج méthodologies مخصصة لكل شكل من أشكال الجمهور/المتلقي/المخاطَب

ولكل فرع من فروع المعرفة. بهذه الطريقة فقط، يمكننا استحداث منطق تشريعي juridique جديد أو منطق فلسفي جديد أيضا، والتي من شأنها أن تؤسس لتطبيقات استثنائية وفريدة من نوعها لنظرية البلاغة الجديدةفي كل من: علم القانون والفلسفة))(23). وحينما انهمك بيرلمان في التشريع لـ«فلسفة حجاجية ثقافية نقدية» تقوم على التعددية المنهجية أي تفيد من جميع مناهج العلوم الإنسانية والقانون والفلسفة من اجل تحليل جميع أشكال الخطابات السياسية والإعلامية والقانونية والفلسفية والأدبية أيضا. إنما كان يريد بذلك إعادة الاعتبار وعلى حد سواء للمخاطَب وللثقافة الشعبية التي لطالما جرى ممارسة عملية إقصاء لمجمل ما تنطوي عليه من تواريخ الاعتقادات والرأي العام والعادات والتقاليد الموروثة التي تمثل في مجملها تاريخ الحس المشترك الذي يشكل قدرات الفرد الذهنية والإدراكية والسلوكية ورؤيته للعالم بأكمله. لذلك، ينبغي علينا أن نعترف بضرورة اختبار وفحص الاعتقادات ذات الأصول الفلسفية الراسخة تلك التي تشكل لدينا معها حالة من المألوفية والتآلف banalité إلى الحد الذي أصبحت تقع فيه مجمل تلك الاعتقادات والتصورات خارج منطق المساءلة والفحص والاختبار.

وهذا ما جعل بيرلمان يبدأ من النظام التربوي والتعليمي ويؤكد على ضرورة تفعيل دور البلاغة والحجاج في المؤسسات التعليمية وتحويلهما إلى ممارسة ثقافية تؤسس لكل تحول قيّمي يشمل جميع الأصعدة في الواقع الاجتماعي(24). مشيرا في الوقت نفسه إلى انه رغم أهمية دور المختصين في علوم الفلسفة والمنطق واللغة والعلوم الإنسانية أيضا في تلك العملية، غير انه من الملاحظ وجود حالة من العزوف بين أولئك المختصون لا سيما الفلسفة والمنطق عن الاقتراب إلى حقل «البلاغة» والنظر إليها في كثير من الأحيان بعين الازدراء لكونها لا يمكن أن تمثل علما يحمل امتيازا بما يكفي ليجعله مركز اهتمام الفلاسفة وعلماء المنطق ((فهي مجرد لغو فارغ لا جدوى منه، وحتى طرق تدريس البلاغة التقليدية في مؤسساتنا التعليمية والمعتمدة فيها لعدة قرون، جرى إهمالها إلى الحد الذي لم يبقَ منها غير العنوان الشكلي»للبلاغة» حيث يتم تدريس نصوص علماء البلاغة وكيفية كتابة مقال وصفي عنها)).(25)

والغريب في الأمر أن هذا الوصف الذي قدمه بيرلمان لحال تدريس البلاغة

في الستينات من القرن الماضي، لا زال ينطبق تماما على مؤسساتنا التعليمية ومناهجها في البلاغة. وهنا، ألا ينبغي علينا أن نتساءل حول ظاهرة ركود فلسفة البلاغة وتعطيل التقنيات الحجاجية الثقافية إلى وقتنا الحالي؟ ولماذا نجد أن هناك ثمة حالة من الانفصال بين علوم الفلسفة والبلاغة وبقية العلوم الإنسانية وهذا ما يبدو واضحا في إشكالية الدرس الفلسفي عندنا؟ إلى الدرجة التي لا يمكننا أن نعثر وإلى يومنا هذا، على منهج مخصص لتدريس فلسفة البلاغة الجديدة والحجاج السفسطائي واعتماده مع الدرس المنطقي في أقسام الفلسفة عامة؟

لم يجد بيرلمان سببا كافيا يمكن له أن يبرر حالة الإهمال والازدراء الذي تتعرض له البلاغة سواء في المؤسسات التربوية والتعليمية أو من قبل المختصين في الفلسفة والعلوم الإنسانية. بل رأى أنها ((حالة تعبر عن الجهل l'ignorance وعدم الفهم l'incompréhension. رغم أن التقليد الكلاسيكي المنحدر عن الفيلسوف أرسطو كان واضحا في تعريف البلاغة بكونها فن التحدث بطريقة اقناعية persuasive مستندة على التقنيات الخطابية التي تكشف عن العلاقات الضمنية الموجودة بين القضايا المطروحة للنقاش والتأييد l'adhésion الذي من الممكن أن تثيره أو تضعفه لدى المخاطَب حالما تتغير الطريقة والكيفية التي يعتمدها المتكلم في طرح تلك القضايا))(26).وهذا هو المرتكز الأساسي الذي يعزز من أهمية وضرورة تفعيل المنطق ألحجاجي البلاغي الذي يقوم على مساءلة المألوف اليومي banalitéquotidienne وماهو متوافق عليه من العادات والتقاليد والأحكام jugements الأخلاقية المسبقة أي كل ما يتعلق بثقافة الحس المشترك ونبش ما دُفن فيها من حقائق فلسفية نائمة ومتناثرة هنا وهناك بين طيات الذاكرة الإنسانية، يمكن لأي منها أن تُبعث من جديد في أي عبارة أو قول أو حتى في كلمة جميعها تمثل في آخر المطاف لأحكام قيّمية قبلية. لذلك، يدعونا منطق الحجاج البلاغي إلى عدم الانغلاق داخل صفحات تاريخ الفلسفة التقليدي/تاريخ البحث عن الحقيقة الأفلاطونية المطلقة. والى عدم الاكتفاء بتكرار تاريخ التيارات الفلسفية ومذاهبها ومدارسها، إضافة إلى التعداد الدوري لأسماء الفلاسفة والمفكرين وتصنيفهم وفق اتجاهات فلسفية بعينها إلى الحد الذي يثير فيه الضجر والملل في كثير من الأحيان.

وإنما ينبغي في المقام الأول العمل على تحويل الدرس الفلسفي التقليدي إلى درس حجاجي تفلسفي يتأسس على ممارسة تواصلية ثقافية تقوم على تقنيات الجدل والحوار والنقاش الحجاجية الاقناعية المتبادلة الأدوار بين المتكلم والمخاطَب دون أن تكون هناك ثمة تراتبية هرمية من أي نوع كان قد تحول دون تبادل هذا الأدوار بين الأستاذ والتلميذ، فالجميع متساو في حضرة التعلم والمعرفة والنقد والتحليل، وذلك من اجل أن تؤسس لبناء فرد قادر على نقد critiquer الخطاب discours الذي يسمح بالضرورة بتشكيل سلسلة من التمثلات representations الذهنية والإدراكية الجديدة لدى كل من الأستاذ والتلميذ تلحقها وبصورة متوازية عملية إنتاج مجموعة من الأحكام القيّمية الجديدة التي تؤثر وبشكل مباشر على صيرورة السلوك الفردي processue de la conduite humaine. وهذه هي احدّ أهم وظائف الدرس ألحجاجي البلاغي ألتفلسفي الراديكالي والمستندة على الاختبار والفحص الحر libre examin. هذا الشكل من أشكال التواصل هو ما نحج في تأسيسه بيرلمان وتفعيله في جامعة بروكسل الحرة ULB، واعتبره احد أهم الأسس الضرورية في بناء مجتمع ((منظم تنظيما مؤسساتيا بالشكل الذي يتلاءم ومطالب الأفراد والتحولات الحاصلة في الواقع الاجتماعي. حيث يصبح هدف هذه المؤسسات المدنية سواء كانت السياسية منها أو التشريعية أو التعليمية هو التعزيز من ذلك الشكل التواصلي ألحجاجي الاقناعي بين الأفراد والذي يمهد بالضرورة لكل تحول ثقافي يشمل جميع الأصعدة في المجتمع الواحد)).(27)

لكن مثل هكذا تحول ثقافي من غير الممكن له التحقق في ظل سيطرة منطق الحجاج ألبرهاني الشكلاني الأرسطي على الخطاب الفلسفي/والثقافي، لكونه منطق يعمل على تعزيز/وترسيخ بنية البلاغة الانضباطية الأفلاطونية التي لا تعترف بوجود/وقيمة المخاطَب من الأصل. بعبارة أخرى، سوف لن ينظر أستاذ الفلسفة إلى قاعة الدرس بوصفها وسط اجتماعي يلتقي فيه عدد من الطلاب/أي مجموعة من القيّم المشتركة valeurs communesبوصفها بنية من العلاقات المفاهيمية relations conceptuelles التي تمأسس مجمل السياقات التاريخية والثقافية عامة. وعليه تحتاج من أستاذ الفلسفة إلى تحليل هذه العلاقات ونقد بنيتها المنطقية واللغوية. بل على العكس من ذلك، ستكون الرؤية الأحادية moniste

مسيطرة تماما على أستاذ الفلسفة، ولا تفسح له مجالا للنظر إلى ماهو ابعد عن حدود المسلمات القبلية الصادقة وغير النافدة الصلاحية والتي تتأسس عليها جميع الأنظمة الفلسفية الكلية/الشمولية. ومن ثمة، سيكون الدرس الفلسفي تقليدي ومحكوم بآليات المنطق التراتبي الهرمي التي تتحكم أيضا في طريقة انتقاء مناهج فلسفية تقليدية؛ وفي الأسلوب اللغوي المستعمل في طرق تدريس وكتابة ونشر النص الفلسفي أيضا.

والنتيجة الطبيعية لمثل هكذا درس فلسفي تقليدي، بقاء الطالب في حالة من الاستسلام وعدم الفاعلية passif والاتكال parasiteالمطلق لمجمل المعلومات التلقينية التي يمليها عليه أستاذ الفلسفة وأهمها أن يسعى الطالب على الدوام إلى التحرر من الخيال والمشاعر والأهواء التي يشوبها اللبس والغموض والالتباس التي تحول بينه وبين الوصول إلى مقام الصفاء purification والتجريد abstraction المطلق الذي يستطيع من خلاله فقط من استيعاب المفهوم الفلسفي المحض pure. علينا أن لا نستغرب بعد ذلك إذن من عدم وجود حوار فلسفي قائم على منطق الحجاج البلاغي المنفتح على تعددية القراءات/وتعددية القيّم(28)، ومن اتساع الفجوة بين كل من: أستاذ الفلسفة والمعلومة الفلسفية؛ وبين الأستاذ والطالب والسياق الثقافي العام؛ وبين قاعة الدرس الفلسفي التقليدي والواقع الاجتماعي اليومي. لان أستاذ الفلسفة نفسه تحول إلى مجرد «تمثل» représentatif للنظام الاجتماعي وقيّم الأخلاقl'ordre social et moral النخبوي الإيديولوجي المسيطر والمتحكم بجميع مفاصل الحياة الإنسانية. فهو لسان هذا النظام وأذنه التي ترفض الإصغاء والحوار والنقاش في قضايا جرى/ويجري التسليم قبليا بصدقها الأبدي والسعي الحثيث على دفع الطالب/المخاطَب نحو التصديق على شرعية صلاحيتها يوميا عبر مختلف الممارسات الاجتماعية السائدة.(29)

إشكالية الدرس الفلسفي ألحجاجي في الخطاب الفلسفي العراقي

يعد المفكر العراقي الأستاذ الدكتور عبد الستار الراوي احدّ أهم راود الخطاب الفلسفي العراقي الذين دعوا إلى التأسيس إلى فلسفة عقلانية تنويرية تهدف إلى إعادة الاعتبار إلى خطاب الفلسفة النقدية والتحرر من سيطرة الفلسفات المثالية

الميتافيزيقية التي حالت دون تطور خطابنا الفلسفي والثقافي أيضا. بل وانشغل أ. الراوي على مدار مؤلفاته الفلسفية والأدبية النقدية كذلك، بهذا الهم الإشكالي وسعى إلى تشخيص الأعراض المرضية التي فتكت بجسد الفلسفة العراقية. وربما يعد مؤلفه «قطر الندى... أيام الفلسفة في الوزيرية 1963 ـ 1967» من بين أكثر مؤلفاته التي تناولت إشكالية الدرس الفلسفي التقليدي في سنوات الستينيات من القرن الماضي. هذه السنوات التي شهد فيها العراق وبقية البلدان العربية حالة من الغليان السياسي والتحولات الأيديولوجية وما تبعها من تغييرات كبيرة على جميع الأصعدة في الحياة الاجتماعية.

من هنا، جاءت «الكلمة الأولى» التي افتتح بها أ. الراوي هذه البيوغرافيا، على وصف بليغ حاول أن يستحضر جميع الصراعات بين التيارات والاتجاهات الثقافية خلال مرحلة دراسته للفلسفة في كلية الآداب ـ جامعة بغداد في الستينيات: ((تبدو الحياة اليومية في السنوات الجامعية الأربع، كما لو كانت لحظة هاربة من أفق الزمن، لم يبق منها إلا الظلال والصدى.. وذكرى التمرد الشقيّ الذي كان يتجه مرة للأمام وأخرى للوراء... وهي اللحظة ذاتها التي خرج منها أو عليها نصّ (قطر الندى)، بوصفه مغامرة مفتوحة على دنيا مكتظة بالأحلام والأماني، بالسكون والحركة، وبصراعات لا حصر لها من الأفكار والرؤى والمغامرات تحتمها ثنائية: التصور والتصديق؛ الوجود والعدم؛ الريبة واليقين. يلتئم أو يشتبك فيها الحضور والغياب؛ الأنا والـ(نحن)؛ الأخيلة والتاريخ. تلتقي أو تفترق، تجعل من عالم السنوات الأكاديمية الأربع قلقاً متأججاً، يولج الليل بالنهار، والصخب بالتأملات. جنون عاقل أو عقل الجنون. يستوي في جدلياته النازلة الصيف والشتاء قد يرى الحياة فرحاً مستديماً، أو تبدو له حزناً مقيماً... وأن الوجود الرائع ببهائه الفريد، وهيبته الكونية المدهشة، ليس إلا عبثاً موجعاً، منغمراً بالسأم والضجر واللامعنى... ينتهي بحفرة سقيمة باردة عند فاصلة الختام، فلا يعد بوسع الجملة الخبرية إلا أن تتعثر وتفقد معانيها بالرقاد الأبدي. فيكّف الكون البشري عن الحركة، وينتهي تاريخ اللحظات البهية عند قارعة السفر الأخير. عندئذ لن يبقى إلا عالما فارغا وموحشا، نبكي ذكراه في الليالي الباردة. هكذا تتقطع أوصال العقل بين التبرير المريح لمعنى اللحظة البارقة وبين التعليل الضنين للنهاية والمصير)).(30)

يبدو واضحا في النص أعلاه، سيادة لجدل الثنائيات الفلسفية الأفلاطونية بنفس الطريقة التي سيطرت بها أيضا على الفكر الغربي برمته. وتمثل مفاهيم الريبة/ الشك واليقين احد ابرز تلك الثنائيات التي تختزل تاريخ الصراع الحاصل بين انموذج منطق الحجاج ألبرهاني اليقيني السائد في الخطاب الفلسفي وبين انموذج ثقافي نسبي ومغاير حاول الخروج عن ذلك المنطق وتحرير الفلسفة من سلطته المتنفذة، وإعادة اللحمة بين الفلسفة والثقافة وتفعيل درس حجاجي فلسفي من حيث الممارسة. غير أن سيطرة برادايم منطق الحجاج ألبرهاني في الفترة الأولى من تأسيس قسم الفلسفة/كلية الآداب/جامعة بغداد عام 1949 كانت من القوة والصلابة لدرجة أننا لم نلمح بين المختصين في الفلسفة والعلوم الإنسانية أيضا أي حركة فلسفية وثقافية تتجه نحو تكثيف الجهود العلمية المتبادلة والمتفاعلة لغرض تشكيل ورش عمل منهجية تعددية/بحثية ابستمولوجية تعمل على تحليل ونقد البنية المنطقية واللغوية والسياسية لغرض إعادة الاعتبار للمخاطَب/الإنسان العامي في الخطابات العلمية الأكاديمية المعيارية التي لم تحاول هي الأخرى مواكبة ما حصل في الخمسينيات والستينيات من ثورات هائلة في نظريات البلاغة الجديدة والحجاج والتي استطاعت أن تحدث قطيعة ابستمولوجية مع المنطق التأملي الديكارتي وسلسلة النظريات الأرسطية التي لطالما كانت هي المسيطرة على الخطاب الثقافي الغربي. واستطاع فيها الفيلسوف بيرلمان مع نظريته في البلاغة الجديدة أن يعيد الاعتبار إلى المخاطَب ولغته الطبيعية/اليومية المهدورة أمام سلطة المنطق ألحجاجي ألبرهاني والبلاغة الانضباطية الأفلاطونية. بل على العكس من ذلك، اندفع جيل الستينيات نحو تبني ذلك المنطق القائم على بنية خطابية متضمنة على مجموعة من الحقائق والمبادئ المثالية والشعارات الأيديولوجية اليوتوبية المتعالية على السياق الثقافي العام وعلى مصائب الإنسان العربي اليومية: ((حاول جيل الستينيات (جيل اللادرية؛ القلق والعدم) حيال صلابة الواقع الموضوعي أن يتخطى نفق الذات صوب غابة المرايا، ليشم عبير الحرية، والصداقة والود العريق. وجرب الطواف بمنازل الهوى الأولى، باحثا عن الأسماء والرسوم وأساطير الأولين، يتنقل بثبات فوق رقعة نار الحطمة، ماض بإقدام بين الطرقات الخاوية، وأنين الأبواب وبكائيات الحمام، وبين حكايات الذي غمره

الحب فمات غراما، وهو الجيل نفسه الذي حاول التقاط جمرة (الغد)، وهو يقاوم الصمت والصدأ والقنوط، الذي سعى بمغامراته الشجاعة أن يشق فضاءً حميماً إلى (حاضرة الأمل)؟! حاضرة الوطن الكبير... الذي تمتد شمسه الحانية إلى آفاق الكوْن الإنساني كله، وعندما حث خطاه كان على مقربة منها أو قاب قوسين أو أدنى من أبوابها قبل أنْ يكتشف بأن الوصول إلى المدينة العربية الواحدة التي يبحث عنها ويتوق إلى مسراتها المستديمة، تبدأ وتنتهي بدرب الآلام، وإنها لم تعد إلا (خرائب) مهجورة وغابة ممتلئة بالقتلى ووصايا الشهداء الذين قضّوا على أسوارها الواهنة، في صيف 1967)). (31)

يضعنا نص أ. الرواي أعلاه، أمام إشكالية جدل الصراع بين اليوتوبي والعلمي والأكاديمي، والذي كان واضحا من خلال الصراع بين البرادايم الشكلاني المتمثل في منطق الحجاج ألبرهاني المسيطر على الخطاب الفلسفي العراقي آنذاك، وبين البرادايم الثقافي المتمثل في منطق الحجاج البلاغي. وهذا ما يمكن لنا أن نلمحه في النص أعلاه من خلال الوصف اليوتوبي الحالم والطامح إلى بناء أمل فلسفي جديد يعيد بناء الإنسان الممزق والمشتت جراء تراكم وتكرار الخراب السياسي ألعدمي. لكن المشكلة أن هذا الخطاب التزم بالمنطق الشكلاني المتعالي فكان من الصعب أن يجري تحويله إلى خطاب تاريخي يشمل كافة المؤسسات الثقافية والتعليمية والأكاديمية. وربما هذا ما يفسر لنا كيف أن هذا الطابع اليوتوبي تحول إلى خاصية ثابتة ومترسخة في مناهج الفلسفة والعلوم الإنسانية لا سيما وان المنطق الذي ظل يحكمها تراوح بين سلطة النزعة الأفلاطونية المثالية وإيديولوجيا المنطق الاستدلالي الأرسطية وهي الأرض الخصبة لتكرار ولادة اليوتوبيات في الفلسفة والسياسة والحياة اليومية. وربما كان هذا احد الأسباب التي أدت إلى وأد أي إمكانية تبشر بولادة فلسفة البلاغة ومناهجها الحجاجية التي تعيد منطق التقارب والتفاعل بين الخطابات العلمية والأكاديمية وبين الواقع الاجتماعي لتشمل علوم الفلسفة والقانون والسوسيولوجيا والسايكولوجيا كما هو حاصل في الفكر الغربي. ومن ثمة، تساعدنا على تفعيل الدرس ألفلسفي ألحجاجي في أقسام الفلسفة عامة.

من الواضح أن عملية استبعاد البلاغة وفرض العزل الانفرادي لها عن جميع

العلوم الإنسانية كافة وفي مقدمتها الفلسفة، لم تكن منفصلة عن إقصاء الخطاب ألحجاجي السفسطائي نفسه عن عملية تدريس الفلسفة بشكل كامل. فقد كانت حقائق المنطق الشكلاني الأرسطي هي المسيطرة سيطرة كاملة على مجمل مفاصل العملية الفلسفية مخافة الدخول في دهاليز الخطاب القيّمي ألتعددي النسبي والخروج من الحاضنة الأولى لفردوس الحقائق الخالدة. إلى الدرجة التي لا يمكننا أن نلمح فيها حضورا لمنهج في فلسفة البلاغة الجديدة يتخصص في تدريس تقنيات الحجاج السفسطائية وطرق التحليل الفلسفي للبنية المنطقية واللغوية للنصوص الفلسفية. وهذا ما يمكننا أن نستوضحه منذ المحاضرة الأولى التي ألقاها أستاذ الفلسفة اليونانية أ. د. حازم مشتاق طالب، واستبعاده للفكر السفسطائي مع التأكيد في الوقت نفسه على أن: ((بلوغالفلسفة اليونانية مرحلة النضوج الفكري قد جرى على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو. وان هدف هؤلاء هو الكشف عن الحقيقة بواسطة النظر العقلي الخالص بدافع متعة البحث النظري وحده، وليس لإشباع متطلبات الحياة اليومية)).(32)

ليس من الغريب أن تكون «الحقيقة الأحادية» vérité moniste و«الفلسفة الخالدة» هي الغاية الجوهرية في الخطاب الفلسفي العراقي، خاصة إذا علمنا أن المنطق ألبرهاني الأرسطي هو البرادايم السائد والمسيطر على عملية تدريس الفلسفة برمتها(33) وليس هناك ثمة إمكانية لوجود منطق الحجاج البلاغي السفسطائي. وهذا ما تصفه بيوغرافيا تاريخ الدرس الفلسفي للأستاذ الراوي: ((استغرقت محاضرة الأستاذ الدكتور ياسين خليل (1934 ـ 1986) في مادة (المنطق الصوري) ساعتين بالتمام والكمال، تحدث خلالهما دونما توقف، إلا في الدقائق العشر الأخيرة التي خصصت للأسئلة. تحدث عن أهمية المنطق في (الاستنباط) عن طريق تحصين العقل ضد عوامل الوقوع في خطأ التفكير وتوضيح الطريقة المناسبة التي يتعين على العقل إتباعها للوصول إلى الأحكام والنتائج الصحيحة. وإذا كان المنطق يساعدنا على التمييز بين كل من: الأسباب والنتائج؛ الوجدان والعقل؛ العلم والإيمان؛ الموضوعي والذاتي؛ اليقيني والاحتمالي... إن المنطق يدرب العقل على النظرة «الكلية الشاملة»، مثلما يساعده على تنظيم وصياغة الأفكار بصورة «واضحة ومتسقة»)).(34)

وحتى عندما عرض أ. خليل لقوانين المنطق الأرسطي لا سيما حول قانون الهوية (الذاتية)، لم يحاول أن يقدم رؤية تشمل القراءات النقدية الحديثة منها والمعاصرة لمنطق أرسطو. واقتصر على تأكيد: ((أن الشيء المهم هنا، هو أن مخالفة قانون الذاتية يوقعنا في التناقض ويؤدي إلى فساد الاستدلال، وأن هذا القانون حسب أرسطو يجب استخدامه في كل حياتنا اليومية فلكي نفهم بعضنا يجب أن نتحدث بلغة واحدة لا يحتمل أي لفظ من ألفاظها أكثر من معنى)) (35). وهذا يشير وبطريقة صريحة عن وجود حالة من التوافق بين أستاذ المنطق نفسه مع البنية الحجاجية البرهانية الأرسطية. وكما هو معروف أن أ. خليل من رواد علم المنطق الأرسطي ومن أكثر المدافعين عنه والمؤيدين لفكرة تطبيقه على الواقع الاجتماعي الإنساني في سبيل تحريره من جميع مظاهر الغموض والالتباس التي تخلفها الاستعمالات اليومية للغة الطبيعية. ليجري بعد ذلك إنشاء لغة صنعية رياضية برهانية تقوم على مسلمات بديهية صادقة لتنتهي لا محالة إلى نتائج صادقة أيضا. وبذلك نصل إلى وضع حل أحادي لجميع مشاكل الإنسانية وهمومها ونقضي على التعددية التي لا تجلب سوى النقاش والحوار في قضايا فائضة ولا جدوى من الجدال فيها. لأننا ـ حسب رأي أ. خليل ـ بواسطة منطق الحجاج ألبرهاني الأرسطي نستطيع ((توليد عدد لا حصر له من الأحكام الجيدة والباهرة من عدد صغير من الأحكام عن طريق تطبيق عدد محدد من القواعد الاستنباطية)).(36)

وهنا علينا أن نتساءل كيف يمكننا أن نجمع بين الاقيسة المنطقية الصارمة وبين منطق الصيرورة والتحول في الحياة اليومية ـ خاصة في السياق الثقافي المأزوم والذي يقع خارج منطق الاتساق والانضباط في تشكيل أحداثه التاريخية المتبدلة تبدلا سريعا ـ من جهة؟ وبين منطق البرهان الاستدلالي الرياضي الذي ينطلق من مقدمات صادقة قسريا وينتهي إلى نتائج صادقة قسريا أيضا، وبين لغة الحياة اليومية/لغة الحوار والنقاش والإقناع من جهة أخرى؟ وكيف يمكننا أن نبني لعملية تواصلية حجاجية لا تقصي وتستبعد المخاطَب وعالم اللغة الطبيعية/اليومية، في الوقت الذي يجري فيه الإعلاء من الحقيقة اليقينية الرياضية المتسقة والواضحة على حساب كل ماهو احتمالي probable وكل ما يبدو صحيحا

vraisemblable، هذين المفهومين اللذان يمثلان الأصول الإشكالية الأولى لبداية الصراع الأزلي بين المنطق ألبرهاني اليقيني الافلاطوني/الأرسطي وبين المنطق ألحجاجي الاحتمالي السفسطائي؟ وكيف يمكننا التحرر من منطق الخطأ والصواب الاستنباطي والتأسيس لمنطق الحجاج البلاغي الذي يبحث عن تحقيق ماهو معقول raisonnable ومتوافق مع التحولات والتغيرات في السياقات الثقافية؟ وكيف يمكن أن تكون هناك إمكانية لانفتاح الخطاب الفلسفي العراقي على بلاغة المخاطَب السفسطائية وتفعيل المنطق ألحجاجي الاقناعي الذي يسعى إلى إقناع المخاطب والتأثير=التفعيل لإمكانياته الذهنية والعقلية على السؤال والحوار واحترام الرأي الآخر المختلف، إذا كان الخطاب الفلسفي العراقي لم ينتقل بعد إلى مرحلة الاعتراف reconnaître بوجود ذلك المخاطَب حسب تعبير الفيلسوف الفرنسي بول ريكور؟

وقد نجح أ. الراوي من خلال استعراضه لجينالوجيا الدرس الفلسفي، في تقديم صورة متكاملة للبنية المنطقية البرهانية/الأرسطية المسيطرة والتي أدت بالضرورة إلى إنتاج وإعادة إنتاج حالة من العزلة بين الأستاذ والتلميذ، ومن ثمة، لعدم وجود ثمة إمكانية لبناء درس فلسفي حجاجي نقدي. وهذا ما سعى إلى توضيحه أ. الراوي من خلال وصفه لمحاضرة المنطق الرمزي الأرسطي التي لم تكن «جافة» فقط، بل والتي انعدمت فيها أيضا أي إمكانية لبناء علاقة تواصلية حجاجية بين الأستاذ وطلابه. فبعد انتهاء المحاضرة تقدم احد الطلاب بسؤال إلى أ. خليل: ((لا أشك أن بإمكانك يا أستاذنا أن تمنح هذه المادة الجافة بعض (الطراوة) التي تجعل منها موضوعاً قابلاً لفهم وتمثل (رمزيته) و(إشارته) ـ فأجابه الأستاذ خليل: (إنا للّه وإنا إليه راجعون.. ولا حول ولا قوة إلا باللّه)..وصفق الباب وراءه ومضى!)).(37)

وهنا، تساءل أ. الراوي عن أسباب غياب دور الأستاذ في ترقية القدرات التفلسفية عند التلميذ، في عبارته: ((ترى من ذا الذي يأخذ بيدنا، ويرفع عن عقولنا الحجاب؟!... ومتى وفي أي مرحلة ترتقي معارفنا إلى الحد المعقول الذي يليق بتلميذ يتلقى دروسا في الفلسفة؟!!))(38). في الوقت الذي لا يزال فيه أستاذ الفلسفة ينأى بنفسه عن تفعيل أدوات الحوار والنقاش وفتح باب السؤال النقدي وشحذ القدرة النقدية لدى تلميذه. وهذا هو بالضبط احد أهم الأعراض المرضية

التي شخصتها فيلسوفة النظرية السياسية حنا ارندت ولاحظت كيف تحولت إلى وباء استوطن في جسد عملية تدريس الفلسفة في الجامعات الألمانية، وذلك عقب عودتها إلى بلدها بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. ولذلك، حذرت من تنامي الهوة بين الأستاذ والتلميذ، وموت روح الأستاذ الحجاجية النقدية وتحوله لمجرد وسيط ناقل للحقيقة الأحادية عبر مدارج قاعات الفلسفة.

وما يدعو إلى الغرابة والاستغراب في آن واحد، هو وجود حالة من التلازم الوثيق بين استبعاد بلاغة المخاطَب السفسطائية من الدرس المنطقي الفلسفي العراقي وبين الإقصاء التام للخطاب ألحجاجي السفسطائي في درس الفلسفة اليونانية أيضا. فلم تشكل محاضرات الأستاذ الدكتور جعفر آل ياسين في الفلسفة اليونانية تحولا في مسار العملية التدريسية منهجا وتعليما. حيث استمر نفس خطاب التهميش والازدراء «للمغالطات المنطقية السفسطائية». ولم يتغير الأسلوب التدريسي النمطي المتعارف عليه لدى اغلب أساتذة الفلسفة العراقية وولائهم «للطريقة الإملائية التقليدية» على حد تعبير أ. الراوي. ورفضهم بالضرورة لفتح باب الحوار والنقاش ولغة الجدل ألحجاجي البناء. وهذا ما بدا واضحا بعدما حاول احد الطلاب في قاعة الدرس أن يطرح سؤالا على أ. آل ياسين، ليتحول الأمر إلى سجال وبصوت عالٍ أيضا. لان هذا الطالب: ((كان يعتقد بأن الفلسفة لا تنحصر في تعريف محدد أو توصيف مسبق، وأنها لا تعرض بمثل هذه الطريقة المدرسية، لان (الفلسفة تضيق بالقوالب الجاهزة)، والأوْلى بنا أن نستبدل عبارة (التعريف) بـ(المفاهيم والمصطلحات) بوصفهما مفاتيح ضرورية وأساسية لتحقيق مستوى معقول للفهم. وكل هذه الأسئلة والملاحظات تسببت في إثارة حفيظة الأستاذ آل ياسين مما جعله يضع (ملزمة) المحاضرات في حقيبته الجلدية، وهو يردد عبارة: من المفيد أن تتفلسفوا ولكن ليس بهذا الأسلوب، وأوصد الباب ومضى))(39).

ولم يختلف الحال كثيرا مع محاضرات الفلسفة الإسلامية، حتى حدا بالأستاذ الراوي إلى القول: ((أكاد أضيق ذرعاً بمحاضرات الفلسفة الإسلامية أي بالطريقة الملائية التي تقوم على (الحفظ والتلقين). إذْ وجدت أن لا معنى لكل هذه الشروح المستفيضة، والتعليقات المطولة. هل يعقل أن ابن سينا تناول مباحثه بهذا الأسلوب الجاف وبمثل هذه المتون والذيول؟! حاولت إلقاء هذا السؤال

على الأستاذ جعفر آل ياسين، الذي غالباً ما يسترسل في محاضراته (قارئاً) النص من (دفتر) أو (ملزمة)، وهو يفيض في شروحاته وهوامشه عن حياة الفلاسفة المسلمين وقد يمضي فوقنا الزمن ونحن غائبون في وادٍ سحيق، سارحون إلى حد الغياب بعضنا تأخذه سنة من نوم، والآخر يتثاءب ولا نسمع إلا تفاصيل مملة عن السيرة الذاتية لهذا الفيلسوف أو ذاك. دون أن نقترب من بنائهم الفكري أو نتعرف على مواقفهم الفلسفية))(40).

وعلى الرغم من إشارة أ. الراوي من قريب أو من بعيد إلى ذلك الأنموذج الفلسفي/الثقافي والمختلف تماما عن البراديام ألبرهاني الأرسطي السائد. هذا الأنموذج المتمثل برواد الفلسفة العراقية أمثال الفيلسوف الراحل أ. كامل مصطفى ألشيبي (1927 ـ 2006) والفيلسوف الراحل حسام محي الدين الآلوسي (1936 ـ 2013) والفيلسوف الراحل أ. مدني صالح (1932 ـ 2007) إضافة إلى الأستاذ الدكتور صالح الشماع، والذين كانوا يتميزون بـ«روح الانفتاح الفكري وقبول رأي الآخر والتفاعل الاجتماعي» حسب وصف أ. الراوي. وكانوا أيضا من العقول المتفلسفة المبدعة والتي تسعى إلى شحذ عقول تلاميذها نحو التفلسف والتحليل النقدي. إلا أن براديام البلاغة الانضباطية الحازم وسيطرة روح المنطق ألبرهاني الصارم على الخطاب الفلسفي بأكمله حالت دون اتساع وازدهار واستمرار ذلك الأنموذج ألتفلسفي النقدي إلى يومنا هذا. ومن ثمة شكلت عائقا ابستمولوجيا أمام إمكانية التأسيس لفلسفة حجاجية اقناعية ثقافية/ولثقافة فلسفية حجاجية اقناعية. وكأن هناك حالة من «الاتفاق» consensus شبه العام بين المختصين في الفلسفة على رفض لغة الحوار وفتح قنوات التواصل بين خطابهم الفلسفي من جهة؛ وبينهم وبين الطالب والنص الفلسفي أيضا من جهة أخرى؛ واعتماد طريقة الإملاء الفوري؛ والالتزام بالمناهج المقررة القديمة وعدم الحياد عنها قيد أنملة وإن حصل فينبغي الحفاظ على الروح المطلق القديم للمناهج المعتمدة أصلا. كانت هذه بعض من الثوابت المنطقية الراسخة في بنية خطابنا الفلسفي منذ الستينيات مع أ. الراوي وحتى سنوات التسعينيات مع كاتبة هذه السطور عندما كانت تدرس الفلسفة في جامعة بغداد. فرغم الحضور اللافت لأخلاقيات التواصل ألحجاجي الاقناعي التي تبناها كل من أ. حسام محي الدين الآلوسي وأ. مدني

صالح والتي سعوا من خلالها إلى شحذ روح السؤال والحوار والنقاش فينا عبر قاعات درسهم الفلسفي. ناهيك عن محاضرة أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخها الدكتور حسن مجيد ألعبيدي والتي كانت هي الأخرى تمثل بالنسبة إلينا درسا «فلسفيا حجاجيا نقديا»من الطراز الأول. إلا أن بنية «الخطاب الفلسفي التقليدي» كانت من القوة والصلابة البرهانية الرياضية ما منع/ولا زال يمنع ـ إلى يومنا هذا ـ من حصول أي تحول في بنية «الدرس الفلسفي التقليدي». حتى صار من المألوف الفلسفي أن يردد على أسماعنا عبارة كان يقولها أستاذ الفلسفة المعاصرة وتاريخها الدكتور قيس هادي احمد بلغته التهكمية المعروفة: تخيلوا أن أستاذ الفلسفة عندنا لا يستطيع إلقاء محاضرة دون الرجوع إلى هذه الأوراق [مشيرا إلى الملزمة الخاصة بالمنهج المقرر]!!

من هنا، يمكننا القول أن لا مكان للفصل في الدرس ألحجاجي ألتفلسفي الجديد بين البنية المنطقية للخطاب الفلسفي عامة؛ وبين طريقة نقل المعلومة الفلسفية وعملية التواصل بين الأستاذ وتلميذه على الإطلاق. بمعنى آخر، أن ركود وتأخر الخطاب الفلسفي مرتبط ارتباطا وثيقا بأدق التفاصيل المتعلقة بالعملية التربوية والتعليمية الجارية في القاعات الدراسية التي انتهى الزمن الذي يجري فيه اعتبارها مجرد مكان لتلقي العلم. بل اتخذت وظيفة ثقافية تقع في غاية الأهمية، حيث ((أصبح يجري داخل هذه القاعات مساءلة مجموعة القيّم والقوانين والمعايير التي تستند عليها الانظمة الفلسفية ordres philosophiques؛ ووضعها تحت مشرحة النقد والتحليل؛ والكشف عن ما ينتج عنها من علاقات منطقية ولغوية يمكن لها أن تكرس لشكل محدد من أشكال السلطة السياسية ولنظام فلسفي ومؤسساتي معين))(41).ومن المؤكد أن هذه العملية النقدية لا يمكن لها أن تتحقق مع الدرس الفلسفي التقليدي القائم على الجدلية الهيغيلية التقليدية للطالب/العبد esclave والأستاذ/السيد maître التي يستحيل معها إعادة اللحمة بين الفلسفة والثقافة والحجاج. لتبقى الفلسفة رهينة المثل العليا لجمهورية أفلاطون وبلاغته الانضباطية؛ رافضة لغة الحوار والنقاش؛ ومنعزلة عن قضايا وهموم الإنسان في واقع حياته اليومية. وليجري إدغام وتغييب العلاقة الخطيرة بين الفاعلية الفلسفية وعلاقتها الوثيقة بتاريخ الحصانة الأيديولوجية للأنظمة السياسية والبوليسية والأخلاقية

والدينية التي لطالما عمل بيرلمان على نقدها وتحليلها في جلّ كتاباته من اجل تحقيق قطيعة متكاملة مع برادايم «أستاذ الفلسفة/الموظف» fonctionnaire وتفعيل دور الأستاذ المتفلسف ألحجاجي وتدشين فلسفة حجاجية/وثقافية نقدية.

الهوامش:

(1) للتوسع حول مفهوم الحجاج البلاغي والتقنيات الحجاجية وفلسفة البلاغة الجديدة، يُنظر:

Tyteca: Traité de l'argumentation... _ Ch. Perelman et L. Olbrechts
.P.U.F.، Paris، 1958 ،2 _ La nouvelle rhétorique، tome 1

(2) للتوسع حول جينالوجيا مفهوم ضبط النفس الافلاطوني وتتبع آثاره على تشكل الذات الغربية، يُنظر:

Charles Taylor: Les Sources Du Moi... La formation de l'identité moderne، Traduit De L'Anglais Par Charlotte Melançon، Éditions du .Seuil، Paris، 1998

Henri Joly: Platon entre le maître d'École et le Fabriquant (3) de mot... Remarques sur les Grammata، in Cahiers de Philosophie Ancienne N. 5/Cahiers du Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage N. 6 et 7، sur (Philosophie Du Langage Et Grammaire Dans L'Antiquité)، Éditions Ousia Bruxelles/Université des sciences .septembre 1985، p. 115 6 _ sociales de grenoble، 3

(4) يُنظر، شاييم بيرلمان: نحو نظرية فلسفية في الحجاج (مقال ضمن كتابه «حقل الحجاج» 1970)، ترجمة: أنوار طاهر، مجلة الكلمة اللندنية، العدد 101 سبتمبر، 2015.

Ch. Perelman: L'Empire Rhétorique... Rhétorique Et (5) .Argumentation، Librairie Philosophique J. Vrin، Paris، 1977، p. 25

(6) يُنظر، شاييم بيرلمان: نحو نظرية فلسفية في الحجاج.

(7) للتوسع حول جينالوجيا مفهوم «البايديا» Paideia وتحولاته الدلالية مع الخطاب السفسطائي، يُنظر:

Werner Jaeger : Paideia... La Formation de L'Homme Grec، tome 1 Le Génie D'Athènes، Tr. Fr. André Et Simonne ـ La Grèce Archaïque ـ .381 ـ Devyver، Éditions Gallimard، 1964، p.p. 333

Michel Meyer : Logique، langage et argumentation، Hachette، (8) .Paris، 1982، p. 115

(9) للتوسع وبشكل تفصيلي حول موضوع تطور بنية النظام التربوي والتعليمي والبلاغي قبل الخطاب السفسطائي وبعده، يُنظر:

Irénée Marrou : Histoire de l'éducation dans l'Antiquité، ـ Henri .Le monde grec، Éditions du Seuil، Paris 1981 ـ tome 1

Barbara Cassin : La Sophistique، un article parue dans (10) Sciences de L'information et de la Communication (sous la direction .de Daniel Bougnoux)، Larousse، 1993، p. 29

.Ibid.، p. 29 (11)

(12) للتوسع حول مفاهيم الانطولوجيا والوجود واللغة والبلاغة في كل من الخطاب الأفلاطوني والخطاب السفسطائي، يُنظر:

Pierre Aubenque : Le Problème de l'être chez Aristote، PUF، 4e Chapitre III (Dialectique et ـ (éd.، 1977، Chapitre II (Être Et Langage .(Ontologie ou Le Besoin De La Philosophie

BARBARA CASSIN (sous la direction de)، Vocabulaire (13) Européen Des Philosophies، éditions du Seuil/ Dictionnaires Le .Robert، France، 2004، p. 902

(14) للتوسع حول قراءة وتأويل الفيلسوف بيرلمان لمفهوم الاستعارة، يُنظر:

Tyteca: Traité de l'argumentation... ـ Ch. Perelman et L. Olbrechts .549 ـ La nouvelle rhétorique، tome 2، P.U.F.، Paris، 1958، p.p. 534

(15) لغرض الاطلاع على جينالوجيا مفاهيم ومناهج الفلسفة السفسطائية وآثرها الكبير على تشكيل فلسفة أرسطو، يُنظر:

Pierre Aubenque : Le Problème de l'être chez Aristote، PUF، 4e éd.، 1977.

(16) شاييم بيرلمان: فلسفة الحجاج التعددية وإشكالية البلاغة الجديدة، ترجمة: أنوار طاهر، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 20 من أكتوبر 2015، ص 10.[للتنويه: تعرض هذا النص للحجب من قبل المؤسسة وبطريقة فجائية ودون سابق انذار. وعليه تتحمل المؤسسة المسؤولية القانونية لغياب النص ألقسري طالما انه استوفى الفترة القانونية المحددة والمقررة له من قبل المؤسسة. والى ذلك نسترعي الانتباه]

(17) يُنظر، شاييم بيرلمان: الفلسفة والحجاج البلاغي بين المنطق والجدل (الفصل الأول من كتابه «إلامبراطورية البلاغية... البلاغة والحجاج» 1977)، ترجمة: أنوار طاهر، مجلة «علامات» المغربية، العدد 44، 2015.

(18) للتوسع حول مفهوم البلاغة السفسطائية وأثرها على مدرسة بروكسل لا سيما عند كل من دوبريل وبيرلمان، يُنظر:

Barbara Cassin : Bonnes et Mauvaises Rhétoriques... de Platon à Perelman، un article parue dans (Figures et Conflits Rhétoriques)، Édité par Michel Meyer et Alain Lempereur، Éditions de L'université de Bruxelles، 1990، pp. 17 - 35.

(19) للتوسع حول عصر الأنوار في الحضارة اليونانية الذي دُشن مع البلاغة السفسطائية وحول مجمل التحولات الثقافية الحاصلة في تلك الحقبة التاريخية، يُنظر:

Arnold Hauser : Histoire Sociale de L'Art et de la Littérature، tome 1 (La Préhistoire et le Moyen - âge)، Le Sycomore - Arguments critiques، Paris، 1982، pp. 101 - 128.

(20) للتوسع بشكل تفصيلي حول تحليل بيرلمان لمنطق الثنائيات/الأزواج الفلسفية وتأثيره على البنية المنطقية واللغوية، يُنظر:

Ch. Perelman et L. Olbrechts Tyteca: Traité de l'argumentation… ـ La nouvelle rhétorique، tome 2، pp. 556 ـ 609.

(21) Gilles Deleuze : Logique Du Sens، Les Éditions De Minuit، Paris، 1969، p. 41.

(22) يُنظر:

Michel Meyer : Logique، langage et argumentation، p. 113 ـ 114.

(23) شاييم بيرلمان: الفلسفة والحجاج البلاغي بين المنطق والجدل.

(24) يُنظر، شاييم بيرلمان: فلسفة الحجاج القانوني بين شمولية السلطة وعنف الايدولوجيا (مقال ضمن كتابه «حقل الحجاج» 1970)، ترجمة: أنوار طاهر، مجلة (فكر الثقافية) السعودية، العدد 12 أغسطس ـ أكتوبر، 2015،ص ـ ص 64 ـ 67.

(25) Ch. Perelman: Éducation et Rhétorique، dans son livre (Justice Et Raison)، Presses Universitaires de Bruxelles، 1963، p. 104.

(26) Ibid.، p. 104.

(27) Ibid.، p. 107.

(28) للتوسع حول مفهوم الحوار الفلسفي ومنطق الحجاج البلاغي وأهمية دور المخاطَب في كل منهما، يُنظر:

Ch. Perelman : La Méthode Dialectique et le Rôle de L'interlocuteur dans le Dialogue، dans son livre (Rhétoriques)، Éditions de L'université de Bruxelles، 1989، 53 ـ 60.

(29) يُنظر:

Ch. Perelman: Éducation et Rhétorique، dans son livre (Justice Et Raison)، pp. 106 ـ 108.

(30) أ. د. عبد الستار الراوي: قطر الندى... أيام الفلسفة في الوزيرية 1963 ـ 1967، مصر،ط1، 2007، ط2، 2008، ص 7. [الوزيرية هي حي يقع في الجانب الشرقي من مدينة بغداد وفيه العديد من المؤسسات الأكاديمية وأهمها جامعة بغداد/كلية الآداب/كلية التربية وغيرها]

(31) المصدر نفسه، ص ص 7 ـ 8.

(32) المصدر نفسه، ص 20.

(33) للمزيد حول جينالوجيا بلاغة الحجاج ألبرهاني والمنطق الشكلاني في الخطاب الفلسفي العراقي، يُنظر:

حيدر علي سلامة: جدل المنطق التقليدي وفلسفته بين سيطرة بلاغة البرهان ونسيان الحجاج، صحيفة العالم العراقية، 21 مايو 2015.

(34) أ. د. عبد الستار الراوي: المصدر السابق، ص 16.

(35) المصدر نفسه، ص 23.

(36) المصدر نفسه، ص 45.

(37) المصدر نفسه، ص 45.

(38) المصدر نفسه، ص 40.

(39) المصدر نفسه، ص 31.

(40) المصدر نفسه، ص 43.

(41) Groupe de Recherches sur L'enseignement philosophique : Qui A Peur De La Philosophie?، Flammarion، Paris، 1977، p. 9.

في القول الإلهي والزّمن الإنساني
اللّه وأفق المستحيل
كتابات يوسف الصديق أنموذجاً

د. عمر بن بوجليدة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية / تونس.

استهلال:

إن تشكيل مناحي وفضاءات الفكر العقلاني النقدي، إنما يقتضي منا مجاوزة مواقف التبجيل والتمجيد والعصر النسّاء لذاكرته، وفتح مساحات طالما أغلقت في ثقافتنا، نحن هنا أمام أمر عظيم، فلا يتعارض الضّمير الإنساني الحرّ مع العزّة الإلهية، بل لقد كان دائما هدى في عالم يعاد بناؤه.

لقد طرح السلف من الأسئلة المهمة الكثير ولكنهم مالبثوا أن أعرضوا عن الخوض فيها، لحظة أتيحت فرصة بسط الخطاب أمام الأبصار وتخلل الذهن الوهم، إنه تدرب مضن على تحمل الإنفراد بالتعامل مع المجاز ذلك العصيّ على الفهم المباشر، وهو ما به اختص القرآن: النص ربّاني الدقة، فالقرآن هو اللّه في تجليه، إشارات وتعابير بديعة وإيحاءات: إنه ضرب من ضروب حلول اللّه في الكون. فكيف كانت تتم عملية نقل القرآن من حالة الوحي إلى قلوب الذين كان يقرأ عليهم؟ متى بدأ جمعه، ووفق أيّ معيار تم ترتيبه في مصحف؟، ولقد نعلم أن الفضل في إعادة تطارح هذه الاعضالات إنما يعود في بعض منه، إلى «يوسف الصدّيق»[1] هذا المفكر الذي نوّد محاورته في هذا العمل والوقوف على أبعاد

(1) تربى «يوسف الصدّيق» بين كتب مكتبة والده، فقد كانت له مقرا لا يفارقه والتقى فيه وحادث بعضا من

أطروحته التي توطد في مستواها عزمه على إعادة النظر في مرتكزات «استقرّ فيها التفسير على أرض التلاوة والترتيل لا على مفهوم القراءة الحقّ بمعناها الأوفى»[1].

عديدة هي الأسئلة التي وصلت إلى فرط من الإضاءة، جعلها تختفي منذ زمان طويل في مطاوي الإيمان أو في مظانّ الوضوح البريء. ولكنّ سؤالاعنيدا ومرعبا يأبى أن يستكين: هل يطال النقد النص القرآني أم يقتصر على الشروحات والتفاسير؟ فينفتح توق إلى التفكير والإنصات إلى قراءات ممكنة تقدمها مساحة المصحف المفتوحة، وهو ما من شأنه أن يضعنا أمام رهبة المقدس.

1 ـ في تدبر النص القرآني:

حقيق بنا أن نشير إلى أن عمق النظر يوضح أنه لا يمكن بأية حال من الأحوال الاكتفاء بالبعد الغيبي التعّبدي وقطع نشأة الإسلام بالتاريخ وتناسي أبعاده الدنيوية التي انفتح في مستواها النص القرآني على التراث اليوناني، وهو ما أفقد السور والآيات تدفّقها الذي كانت عليه لما استحالت «مجرد حكم أو وصية» [2]. وإذا

أعلام الزيتونة وقد تسنى له حفظ القرآن، في موقع الانبهار الخاشع، والأحاديث الشريفة والشعر العربي الكلاسيكي، صبيا، ثم اختار مقامه بأرض الفلسفة، «نلت مما تلقيت شرف الشهادات بقدر ما نال منّي مرّ المعرفة»، وقد تتلمذ على «كانغيلام» و«غيروه» و«يانكلفيتش»، ودرّسها بجامعة «السوربون»، ضاربا في متون الكتب غريبا. له من المؤلفات: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس 1975 / إلى ينابيع الفلسفة، قصيد بارمنيدس، دراسة وترجمة من اليونانية القديمة، دار الجنوب ـ تونس 1994 / أقوال الإمام علي ـ بالفرنسية ـ تقديم وحواشي، آرل ـ باريس 2003 / من هم الهمّج؟ مسيرة مفكر في الإسلام، لوب ـ باريس 2005 / القرآن قراءة أخرى، ترجمة أخرى، لوب ـ باريس، البرزخ ـ الجزائر 2005 / لآخر والآخرون في القرآن، دار التنوير للطباعة والنشر ـ تونس ـ 2015.

(1) انظر، يوسف الصدّيق، هل قرأنا القرآن، أم على قلوب أقفالها، تعريب منذر ساسي، دار محمد علي ـ تونس، الطبعة الأولى 2013، ص 07

صدر الكتاب في نسخته الفرنسية سنة 2005 تحت عنوان Nous n'avons jamais lu le Coran

ولئن بقي المحتوى هو ذاته في التعريب ـ أشار الصدّيق» إلى تغير بعض الهوامش التي لا طائل منها لقارئ عربي ـ فإن العنوان الجديد (هل قرأنا القرآن؟) أعمق وأقل استفزازا للقارئ العادي والأهدى للمقصد من هذا التأليف.

(2) يوسف الصديق، هل قرآنا القرآن «أم على قلوب أقفالها» تعريب منذر ساسي الطبعة العربية، دار محمد علي للنشر تونس 2013 ص 32.

نسيان مزدوج هو ذلك النسيان الذي جعل العرب أولا يتجاهلون أو ينكرون العديد من أشكال الشراكة التي ربطت العقل اليوناني بثقافة عرب ما قبل الإسلام المصدر هو هو ص 157.

نحن دققنا النظر فيما أومأ إليه «الصدّيق» يتوضح أنه إنما يريدنا أن نعتقد أن هذا الطريقة في التعاطي حرمت النص من تعددية معان لا يمكن اختزالها، بل أن «الصدّيق» يعمد في محاججاته المرهفة إلى تأكيد مفاده أن مثل هذا الترتيب قد يكون المتسبب الأول في قتل البعد الكوني في القرآن.

من أجل ذلك يصبح مطلوبا منا أن نصرف جهدا غير يسير لإعادة تركيب المشهد، فثمة تساوق وتواشج عميق بين العجز عن أن نصير ما نريد، وافتقاد الرغبة في الانتماء إلى زمن العالم، وقد قطع «يوسف الصدّيق» [1]عمرا ليس بالقصير ينظر في هذا التقليد الذي ليس بالقليل، يفكر في هذا الذي ذهبوا إليه وكأنه مشكل يقع خارج أفقنا، لا يعني نفسنا العميقة والقديمة في شيء. ذلك أن القراءة (قراءة العالم والوجود) ما عادت مما يشغل به هؤلاء أنفسهم من جهة ما هو القدرة على إبداع المفاهيم وابتكارها في سياقات العصر وبأدواته، إلا أن الأسلاف أدركوا ذلك فساهموا في تأثيث مناخات حداثة ممكنة ـ فالحداثة سؤال يطرح لما تتكلس آليات التحول ـ ونسج سردية تصر على أن تكون نحوا من الحضور الموجب، غير خجول، على صعوبته وتعسّره، إنه جهد مضني يروم معرفة الذات، في علاقة مع الآخر باعثة على أسئلة جذرية يونانية ـ فالذاكرة ليست نساءه ـ وإبراهيمية ـ فنحن أنسباء نبيء.

ولأن «يوسف الصدّيق» يدرك أن النقد والتسامي والمجاوزة إنما يقتضيان عدة معرفية عميقة ومنهجية صارمة ورهافة إنصات للنصوص ينتبه إلى أن القرآن يحض على القراءة والتفكير والنظر والتأمل والتبصر والتدبّر إنه نسيج نصيّ عظيم إلا أن ما يلفت الانتباه: هذا التعاطي القائم على تناقض رهيب في مستوى فهم المتعالي الإلهي وعلاقته بالناسوتي البشري: فمن ذا الذي جعل من المصحف أحكاما مغلقة ومطلقة؟ ولمَ نسأل الكتب السماوية عمّا لم تقله؟

والقول الذي هو أولى بالصواب عند «الصدّيق» هو أن ـ«القراءة» إنما تعني التفكيك والتركيب المتجدّد للوحدات المعنويّة ثم وصلها مع غيرها من المعاني

---

(1) ويعترف «الصدّيق» بأنه لا يمثل إماما ولا مفسرا بل إن الروح الفلسفية هي التي دفعته إلى مرافقة القول القرآني.

في ذات النصّ، وباستنتاج يمتلك من الثراء الفتّان ما يمتلك يؤشر إلى أن «القراءة» في كبرى النصوص تشترط قدرات أقوى وتحمّل العبء الأعسر في استحضار المعنى وبسطه [1]. وإمعانا في التحديد والضبط يذهب إلى أن القراءة: تفكيك وتأليف وتنسيب في الأحكام وانفتاح على التاريخ، من جهة ما هي قراءة نقدية حرة مبدعة تقطع مع كتب التفاسير.

وبما أن الأمر كذلك فإن «الصدّيق» يعين القراءة بوصفها امتثالا يكشف عن الحرف المكتوب من الإله.وبحكم أن النبي قد توفّي وانقطع الوحي فإن القراءة الوحيدة المتبقية هي القراءة العقلانية [2].

ويتحصل مما أسلفناه أنه بتثميننا لهذا التوجه إنما نؤشر إلى محاولات لتنشيط المخيال تعمل على زحزحة الحدث التاريخي بناء للحدث الأسطوري وإضفاء هالة من القداسة، تعززه بنية القصص الديني من حيث ما هي بنية أسطورية مفتوحة على العجيب والمدهش وأيضا محكومة بهاجس البحث عن العبرة رغبة منها في التأسيس لزمن مطلق. وهو ما يدفعنا شديدا للقيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الرواية القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس [3].

هناك حدث قلّ أن لفت النّظر، ولكنه استرعى انتباهنا هنا.فالنص القرآني ها هنا هو كل النصوص التفسيرية والإخبارية والأحداث التاريخية لذلك نرى «الصديق» يسعى بخطى وئيدة بين النص والتأويل يحاول استئناف الحوار مع سر هذا المحلوم به وقد رفرف.

---

(1) انظر، يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن (مصدر سابق)، ص 7.

ينفتح يوسف الصدّيق على الأساطير في تأويل بعض المفردات، ليؤكد بعض من إرث لغوي قتله «المفسر» وموروث طمسه «الرسمي» من الروايات، وقد طال هذا التهميش قبيلة «بني عامر» منافس قريش ـ فقد كانوا العامريون يحملون مشروعا توحيديا لكافة العرب تحت إمرتهم وسلطانهم ـ ومحت الذاكرة بيوتا مقدسة عند أقوامها، فلم تكن الكعبة بيت جميع العرب.

انظر، جلال الربعي، في قراءة القرآن، دار محمد علي للنشر ـ تونس ـ الطبعة الأولى 2013، ص 131/120.

(2) انظر، يوسف الصدّيق، الآخر والآخرون في القرآن، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، الطبعة الأولى 2015، ص 14.

(3) انظر، تركي علي الربيعو، حدود العلاقة بين الأسطورة والتاريخ في المصادر التاريخية الإسلامية، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 77/76 1990 ص 38/ 49.

و على طريقة «أركون» يشدّد «الصدّيق» على وجوب الانتباه إلى أنه يتم الخلط عادة بين الوحي بما هو كلام اللّه الأزلي المثبت في أم الكتاب أو اللوح المحفوظ وبين الوحي كتنزيل تجسد في لغة بشرية على الرغم من أن القرآن نفسه يلحّ على وجود كلام إلهي أزلي لانهائي محفوظ في أم الكتاب وعلى وجود وحي على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته وهو جزء من كلام اللّه اللانهائي بصفته إحدى صفات اللّه على هذا النحو أشعت لحظات مضيئة، لحظات أولئك الذين حاولوا تحرير القرآن من هيمنة الدغمائية ومن له أن يجحد إسهام المعتزلة في فتح إشكاليات عميقة في مسألة المعنى وعلاقة اللغة بالمعنى ودور آلية التأويل في تكوين المعنى.

لقد بلغنا في هذا الطور من تقصينا، مرادنا في تحديد يذهب إلى أنه إذا كان النصّ، أي نص، يستدعي التأويل حكما ليقع به بيانه، أي فهمه وفهم الرسالة التي يحمل، فإن هذا التأويل إنما يكون أدعى إلى اللزوم حين يكون النص المراد قراءته هو النص الديني، ذلك أن الأخير تكتنفه كمية هائلة من اللغة المجازية، والمجاز تعريفا انتقال في الدلالة أو انتقال بها، وقد انتبه المعتزلة كما المتصوفة إلى أمره.[1]

ها هنا لابد من الإشارة إلى أن «الصدّيق» ما فتئ يوضح أن القرآن تتخلله محاولات في مستواها يتدرب الإنسان على تحمل الانفراد في التعامل مع المجاز. وقد اندرجت «رحلة إبراهيم» فيه حين رفع رأسه إلى السماء بحثا عمّن سيتّخذه ربّا[2] محاولا تمثّل الذات الإلهية تمثلا جديدا.

---

(1) انظر، عبد الإله بلقزيز، نقد التراث (الجزء 03 من العرب والحداثة) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2014، ص 231.

في معرض بيانه موقف المعتزلة في مسألة عدم التناقض بين العقل والقرآن، والحاجة إلى الاستدلال العقلي بما هو ضرورة يفرضها نمط اللغة القرآنية يذهب نصر حامد أبو زيد مع ما ذهب إليه المعتزلة، إلى التمييز بين أدلة العقل وأدلة القرآن، فيرى أن «أدلة العقل لا يدخلها الاشتراك والمجاز والاستعارة كما يدخل ذلك في أدلة القرآن التي هي لغة من طبيعتها الاشتراك والمجاز والاستعارة «هذا ما يجعل دائرة المتشابه من الآيات واسعة في نظره ونظر المعتزلة ويفرض الحاجة إلى التأويل.

انظر، نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، الطبعة السادسة، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (د ـ ت) ص 182.

(2) انظر، يوسف الصدّيق، هل قرأنا القرآن، (مصدر سابق) ص 127

وكما سبق وأن أومأنا إلى ذلك، فليس للنص القرآني معنى واحد، وقراءته لم تكتمل، من جهة ما هو نص مبني على المجاز: فكيف لنا أن نمرّ مرّا أمام الانفلاق الجبّار، ما ينطق بإقامة الإلهي في قلوب البشر ويبدو أن أمرا حاسما أنجز الانعطاف، يوم ذاك كان محمّد يعتزل للتأمّل، فقد: أتانا من كل جانب خبر يحكي بداية الكلام وانبثاق الفجر شظايا، وزج بالبيان الإسلامي في تدفّقه الأوللحظتئذ تم انفتاح المكان الذي فيه الكتاب ـ كان[1].

بنفاذ بصيرة وألمعية يذهب «الصدّيق» إلى أن كل طغيان يتحول إلى حقيقة تنتصب ضد الحياة المستندة عندما نعلم أنه وبالرغم من محاولات المؤسسة الفقهية احتكار حقيقة اللحظة الفاصلة بين القول الإلهي المفارق والقول البشري المحايث، بل طمسها ـ والتي تودّ لو أنّ بينها وبينها أمدا بعيدا ـ تأبى القراءة النقدية إلا أن تقف عند انفتاحات للمعنى في منتهى الكثافة.

وهكذا فإنه علينا أن نستبصر وجه الحضور الكثيف الذي يصّرفه «الصدّيق» لهذا الدور التوسطي للتنوير والحداثة[2] وما وولّدته الثورات العلمية المعاصرة من مناهج في علوم المجتمع والإنسان والتاريخ والأديان. وليس ببعيد أن يكون ذلك سر الأسئلة والاستفهامات حول الآخر والآخرين في القرآن، وهي المقولة التي بدت له الأدل على أن العالم أنبنى على الغيريّة.

لقد اهتدى «الصدّيق» إلى مسألة تبدو له وقد بلغت نقطة بالغة الخطورة مفادها أن نسيانا مزدوجا، أتلف حقيقة وشائج القربى التي لها من التأثيرات ما ليس بالقليل، تلك التي انعقدت طويلا بين العقل اليوناني وثقافة عرب ما قبل

---

(1) انظر، فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، محمد والبيان الإسلامي، ترجمة البشير بن سلامة، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، كولونيا ـ ألمانيا، 2005، ص 34

(2) رغم أنه «ليست هناك حداثة مطلقة كلية وعالمية وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر «انظر، محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط03 بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 2006، ص 16.

«قد تكون الحداثة كلية وعالمية ولكنها لا تكون مطلقة بالضرورة ذلك أن كونيتها إنما تعني شمول تأثيرها العالم أما مطلقيتها فتعني نهائية منظومتها وامتناعها الكلي عن التطور وهذا ما لا يقول به الحداثيون في الغرب ولا عندنا».

انظر، عبد الإله بلقزيز، نقد التراث (العرب والحداثة ج 03) ـ مرجع سابق ـ ص 213

الإسلام. ولأن غرضه أن يتعقب تلك الأطوار يوضح أن العربية استطاعت أن تراكم مكتسباتها من لغات العالم الأولى التي نشأن واندثرت على مساحة اللّغات السّامية الشاسعة، إلا أن العرب غيبوا فيهم دور ثقافة اليونان، لحظة سارع من سارع إلى وقف استعمال هذه اللغة[1]. وحقيق بنا أن نشير إلى أن ثاني ذينك الحدثين يتمثل في محاولة الغرب النسّاء أيضاإخفاء وطمس دور العرب في إثراء ثقافته.فهل يمكن إنكار التشابه بين ما ورد في النص القرآني وما أثبت في الثقافة الإنسانية السابقة، واليونانية بخاصة.

إلا أنه ينبغي الإشارة إلى أن تراثنا زمن النبيّ مليء بالأمثلة الدالة على التسامح في العيش[2] وبالتالي فالتسامح هو الإلزام الوحيد لكل واحد منا إزاء الآخر، بشرط أن يتخلى عن نغمته المسيحية ولئلا يكون إحسانا ولكيلا يمتلك أحد امتياز وضع حدود التسامح وبالتالي يصير التسامح قمعيا،وهو ما اقتضت نشأته أرضية فكرية علاماتها تحول تاريخي من مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع، ما يؤشر إلى أكبر حدث صادم من جهة ما هو أمارة التحول من السرور إلى النجاعة من الارتواء المباشر إلى الارتواء المؤجل من اللذة إلى تقييد اللذة في حزمة من الخطابات القمعية الهائلة والمضمرة باقتصاديات الندرة ومبادئ عقلانية مبدأ المردودية [3].

وما يتبلور من خلال الأطروحة آنفة الذكر إنما محاولة بيان أنه لم يوجد قط نفوذ بيانيّ خالص دون نفوذ مؤسساتّي وأنّه ما من وجود اليوم لنفوذ مؤسساتي محض، دون إسهام ودون مرتكز رمزيّ من طبيعة بيانيّة.

ولا يخفين على الأذهان أن «الغربيين» قد انتبهوا إلىأهمية الصياغة المنهجية للوعي الرافض لسيادة الفكر الديني مجسدا في المؤسسات الكنسية والاتساع

---

(1) غيب العرب دور الثقافة اليونانية المؤثرة فيهم قبل حكم الأمويين في الشام وبعد تكوين خلافتهم. لقد كانت هذه اللغة اليونانية في سوريا لغة الدولة الرسمية المستعملة في تسيير دواليبها قبل أن يسارع عبد الملك بن مروان إلى وقف استعمال هذه اللغة.
انظر جلال الربعي، في قراءة القرآن، ـ مرجع سابق ـ ص 180.

(2) انظر، يوسف الصدّيق، الآخر والآخرون في القرآن، ـ مصدر سابق ـ ص 87.

(3) انظر، تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس، في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1994. ص 104.

المطرد لهيمنتها التي غدت في تماس عضوي مع المؤسسة السياسية وأنظمة الحكم كما حاولوا إيجاد تركيب أولي متصاعد نحو انجاز بناء نقيض للغيبية التي تتحكم بطرائق التفكير السائدة، وكان ذلك من بواعث الإصلاح الديني.

وإنّهلخليق بنا أن نشير إلى أنّ الأزمة التي نعيشها نحن أكثر تعقيدا لأنّ تأثيراتها خطيرة وحاسمة. فالنموذج المثاليّ للحظة الرسول والشيخين امّحى، وفقد الكثير من مصداقيّته. إنه ما من شأنه أن ينبئ بأنّ الأزمة أصبحت مزدوجة فنحن نعيش مرّة أخرى على نحو ما أزمة فقدان النموذج المثاليّ لمصداقيّته وهكذا يكون مناط بنا أن نحفر خطاسرديا يؤكد وشائج القربى مع الأحداث المؤسسة، وأمارة وأثر من اللّه وبالتالي تمّحي مساحة التغاير بين النفوذ المرتبط بالنموذج المثاليّ ولحظتنا الراهنة وتلتغى الفروق بينهما.

إلاّ أنه تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الذي يُنَصَّب نموذجا ينسى قصة تأسيسه، وهكذا فإنّ إعلان قداسة القرآن حدث قد حدث، ولكنه أيضا بوابة لقطيعة بين النصوص المقدسة والدنيويّة. إنّ ما نريد إظهاره بصورة بارزة إنما يتعلّق بالتساؤل إن لم يكن انهيار مصداقيّة النصوص لم يترك شاغرا موقع ذلك النفوذ المتأتّي من المستبد السياسي. وهكذا انفرض علينا أن نركن إلى أنفسنا ومعضلات راهننا ولو قليلا ـ فهذا الإشكال / المشغل، الذي نعمل عليه في أفق طروحات «الصدّيق» لتحديد دلالات واستتباعات التلاوة / القراءة، لا يكون إلا إذا ملنا ميلا يسيرا إلى تلمّس المسالك التي سلكتها الوجهة العامة للخطاب السياسي في الإسلام والتي كانت تروم السمو بالخليفة إلى منزلة «سلطان اللّه في أرضه» وذلك في إطار الملابسات التي عرفتها صيرورة تطور وتحول السلطة في الإسلام وانتقالها من الخلافة إلى الملك العضوض وقد اتخذت «مماثلة الأمير بالإله»، عدة مسالك أبرزها: تسييس المتعالي والتعالي بالسياسي. وما كانوا يدركون أن الآلهة التي يعبدونماتت منذ زمن بعيد وقد جاء النــور.

ويوضح «الصدّيق»بدرجة باهرة من الإيمان والجدية وفي جلال من اللغة والتركيب لا يستحيل فيها عليك مراد، أن النص «المقدس» يتعرض إلى حنين غائب عن نفسه، مشتبه فيه، يؤكد قراءة إيمانية، تحجب الممكن من القراءات، وهو ما

يكاد يعصف بالطيف الدلالي الممتد، وضخامة الإتقان المجازي الذي اختص به اللّه والذي لا يبلغ منتهاه، وتدرب الإنسان المضني على تحمّل الانفراد في التعامل مع المجاز، إذ يقتضي سعة قصوى في التبصّر.

2 ـ قراءة القرآن بوصفها فعل حرية:

من اللافت للنظر أن لحظة تجلّي الوحي هي تجربة شخصية لا تعاد، فنحن لا نعرف الظّروف الحافّة بهذه اللحظة. فكان نزول الوحي عسيرا مرهقا، وكان محمد، لحظات تقبّل العقل الإلهي، مأخوذا بهول التجليات الربّانية، لا يسمع ما يقال له فـ«مانزل علي الوحي مرّة واحدة ولم أشعر بأن نفسي نزعت مني»[1]، «وكان غالبا ما يشعر، في أول الوحي بإلهام داخلي لا يعبّر عنه بكلام واضح، وإذا كفّ عنه الإلهام يتلو كلاما يتناسب بصورة واضحة في ذهنه مع ما كان قد ألهم به» [2].

وحين ننعم النظر نلاحظ أن الأوائل اختلفوا حول كيفية إنزال القرآن: فما هو هذا الذي نزل وحيا؟ هل هو اللفظ، والمعنى من عند اللّه؟ أو أن المعنى القرآني من اللّه، والتعبير من الرسول؟ أو أن جبريل أخذ المعنى وعبّر عنه بلغة العرب؟[3].

إن ما تقوله قصة الوحي، هو أن الرسالة المقدسة عتبة لسرّ غير مقروء، كما هي عتبة للجنون والموت، يدخل الجسد النبوي هذه التجربة بتحرره منها، مطببا «جنونه» بتلاوة الآيات الأولى الموحاة[4]. ولأن تلك الومضات والإيماءات الإيمانية نادرة ندرة كادت تذهب بألقها باعتبارها في عداد مسائل رجع صداها بعيد، ذلك أن جبريل يقرئ الرسول والرسول يقرئ أصحابه وهؤلاء يقرئون غيرهم،نكاد نجزم أن النبي إنما كان وعاء الكلام الإلهي.فبين حشمة جبريل وحنان خديجة المطمئن[5]، أخذت الرسالة هيأتها، فقد اكتشفت خديجة بعض علامات النبوة على

---

(1) انظر، فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، ترجمة البشير بن سلامة، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ألمانيا، 2005 ص 23.

(2) انظر،.Rodinson (Maxime)، Mahomet، Paris، Seuil، 1961.p 67.

(3) انظر، جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 01 ص 58.

(4) انظر، عبد الكبير الخطيبي، المغرب العربي وقضايا الحداثة، ـ نبيّ الإسلام ـ ترجمة فريد الزاهي، منشورات عكاظ، الرباط، 1993، ص 39.

(5) فالحقيقة الإسلامية، ارتعشت في أوائلها في حجر امرأة، وانحسم أمر: من أين جاءني هذا؟ بمجابهة مع تلك

جسدها المسألة التي لن تخصها ولكنها تنساب هاربة من بين أصابعها[1].بيد أن هذا النحو من التفطن إلى الإمكان الأخص للإشكال لا يمنع «الصديق» المدقق في التفاصيل من تناول المسألة بروحية توحي بالكونية الإنسانية إلى درجة الإدهاش. فالإله لا يكتفي بالجهر بمبادئ روحانيّة ما ورائية لا تتقيّد بزمن بل هو يأخذ بعين الاعتبار هموم المسلمين الأوائل الآنية فيتدخّل مثلا في بعض الأحيان في مواضيع ظرفيّة بحتة [2]. فاللّه يتعالى عن الزّمن، بينما كلامه يحلّ حتما في الزمنيّة، ولا يمكن أن نستنتج من أبدية اللّه أزليّة قوله. وما يلاحظه «الصدّيق» هو أن بعض العلماء يقصر ويتوحّل في خضخاض من الأغلاط حين لا ينتبه فلا يرى التجاور بين عالمي الغيب والشهادة، فاللّه يحاور الناس في القرآن بواسطة النبيّ.

في هذا الموضع بالذات يتراءى لنا ضرورة مواجهة المفارقة فالقرّاء هم قارئو القرآن أو مرتلوه ـ قرّاء القرآن أي حفظته والمتخصصون في قراءته ـ لأن القرآن يتلى بصوت مرتفع تلاوة جماعية غالبا، (والقرآن كلمة تعني التّلاوة أو النصّ المتلو، ففي المعجم الجديد «اقرأ» يعني القراءة ولكن في المعاجم القديمة معناه التّلاوة) وغالبا من الذاكرة أيضا، لحظة تخضع إلى رهيب ما ينعقد بالزّمان وبالأصل حول قديم مرعب، زمنذاك كانوا يفسرون النص جاعلين منه مركز اهتمامهم وانشغالاتهم.

ولو نحن تأملنا ما أسلف «الصديق» ذكره لألفيناه يظهر لنا أنه من شأن هذا التصور أن يمدنا بالمنعطف أو المنعرج، وما يثير الإعجاب حقا هو الالتفات في كل مرة بحنكة ودربة من عاشر النصوص طويلا إلى التنبيه على أن الصحابة، كانوا يشعرون أنهم يعيشون تجربة فريدة تجربة علاقة استثنائية مع اللّه نفسه، اللّه المتكلّم عبرهم مع العالم والإنسانية، فقد جعل أتباعه يتعلمونه وفي نهاية المطاف جعلهم يكتبونه.

المرأة جسما لجسم، فهي امرأة ناهزت الستين عندما كانت تضمّ إليها رجلا كان مرتعا للخفيّ: ياابن عمّ، اثبت، وأبشر، فإنه لملك، وما هو بشيطان، ويظهر أنها كانت تعرف عن الخفيّ الذي لا تراه أكثر من النّبي نفسه، لأجل ذلك كان أن جاء: إن الملك يقرئك السلام، فهي تلك التي لم تتخلّ عنه ولم تتركه يسقط انظر، فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، (مرجع سابق)، 122، 127.

(1) انظر، عبد الكبير الخطيبي، المغرب العربي وقضايا الحداثة، ـ مرجع سابق ـ ص 39.

(2) انظر، محمود حسين، ما لم يقله القرآن، تعريب يوسف الصدّيق، دار محمد علي للنشر ـ تونس، الطبعة الأولى 2015،، ص 13.

في هذا المستوى بالذات يتبين أنه ليس من المبالغة في شيء إذا هو شدّد على أنكتابة الوحي ظاهرة مرتبطة باستقرار جهاز الدولة. والاهتمام بجمع كلام اللّه في كتاب والحفاظ على النص وصونه من عاديات الزمن ومن نواقص الذاكرة البشرية، من جهة ما هو ملجأ نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة، إنما ظهر عند «أبي بكر» فقد جمع الأجزاء المتناثرة تلك التي وصلت «حفصة» [1]

ولأنه كاتب كوني النزوع تضرب جذور اهتماماته فيما صار اليوم شيئا منسيا يلح «الصديق» كثيرا على أن مشروع «عثمان» قد صادر سلطة أمناء الذاكرة الشفهية ـ أيّ القرّاء ـ وهم جماعة من المحترفين، ليسلّمها لكتبة يمتلكون القدر نفسه من الحرفيّة في «تفريغ» الذاكرة [2].

وهكذا فنحن نلمح في ثنايا هذا الطرح أن «الصديق» ارتأى أيضا ضرورة التأكيد وبقوة أن وضع النسخة العثمانية، وإن شئت فقل وضع مدونّة قرآنية، ظاهرة كبرى في تاريخ الإسلام، فإلى جانب مصحف «أبي بكر» الذي تحفظه «حفصة» كان يوجد عندئذ مصاحف ـ كان كل منهم يحمل نسخة من مصحفه الخاصّ به، فكلا من هؤلاء قام بكتابة ما سمعه وما حفظه بطريقته الخاصة انطلاقا من مشاعره المتميزة وطعم لهجة قومه [3] ـ كان القصد توحيد النّص وتقديم نسخة عنه رسمية ونهائية، لكن هذا الأمر صادف مقاومات، ومن بين أخطر المطاعن ضد «عثمان» أنه أراد «محو الكتاب». وإذا مددنا نظرنا صوب ما آل إليه الحال يتضح لنا أنه أغلقه نهائيا حين جعله واحدا فقد «كان القرآن كتبا فتركتها إلا واحدا»[4].فيظنّ ظانّ أنه إنما يوشك أن يحبس فكرة الوحي في مفهوم شديد الضيق،وهو مبلغ بالغ من الحيرة بين ما ألفوه، وبين ما راموا أن يصلوا إليهألم يكن حدثا منبئا بتحويل وتبديل وتغيير؟

---

(1) انظر، هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،، ص 100

(2) انظر، يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن (مصدر سابق)، ص 77.

(3) انظر، محمود حسين، ما لم يقله القرآن ـ مرجع سابق ـ ص 32.

(4) انظر، أبو جعفر الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف مصر 1970، ج 04، ص 347.

هكذا جعل «عثمان» القرآن غير ما كان، وبالرغم من ذلك تبقى هذه الملافيظ أخف وطأة وأضعفتأثيرا من مفردة «التحريف» والتي من شأنها أن تحيل إلى القتل فـ«تحريف نص هو فعل يماثل القتل» [1].

وليكن منا على بال، أن الصراع الحاصل بين رأي قائل بوجوب بقاء ما نزل من الوحي في الذّاكرة ـ فقد رأوا أن كلام اللّه إذا ما أودع في مستند مادي وسلّم لفعل الكتابة فإنه يفقد قوّته. وآخر يقول بضرورة تدوينه لإنقاذه من التّلف، وقد ثبت في أعقاب هذه الجدالات، الرأي الذي يرى في الأثر المكتوب تطابقا مطلقا مع ما جاء في الرّسالة الأصلية الضائعة[2] مكّنالشّفوية من البقاء داخل التاريخ الحيّ إلا أن قرار التثبيت نهائيا في الكتابة ـ خشية أن يرتاب مرتاب ـ قضى على تدفق المعنى وانسيابه الذي لا ينتهي[3]. فقد بقيت المخطوطات الأصلية ـ التي احتفظت بها حفصة ـ تشكل مصدر قلق وإزعاج شأنها في ذلك شأن رقاع أخرى أتلفت أو منع استعمالها وتداولها[4].

---

(1) انظر، يوسف الصدّيق، هل قرأنا القرآن، مصدر سابق، ص 65.

(2) المصدر هو هو ص 78.

استنادا إلى أخبار الواقدي وهو أحد رواة الفجر الإسلامي يقدم البلاذري في خاتمة مؤلفه «فتوح البلدان» ـ «أول من كتب له من قريش عبدالله بن سعد بن أبي سرح، ثم ارتدّ ورجع إلى مكة وقال لقريش: أنا أتي بمثل ما يأتي به محمد. وكان يملي عليه (الظالمين) فيكتب (الكافرين)، يملي عليه (سميع عليم) فيكتب (غفور رحيم)... انظر هل قرأنا القرآن ـ مصدر سابق ـ ص 78.

(3) إنه ما يوضح ـ ربما ـ موقف «أبو بكر» المتجهم عندما نصحه «عمر» بجمع القرآن: كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم؟ «وأمام إصرار «عمر» الذي أفلح في إقناعه أضاف «أبو بكر» قائلا: فو اللّه لو كلّفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به »

انظر، تفسير القرطبي «الجامع لأحكام القرآن»، ج 1، دار الكتب المصرية، القاهرة 1949، ص 50.

هكذا اضطرّ الخليفتان لجمع مقاطع قرآنية، ثم قاما بعمليّتي تحقيق وإتمام تلاهما حفظ لتلك المواد الهشة التي كتب عليها الوحي.

(4) المصدر هو هو ص 81.

قال عثمان، كانت الانفال من أوائل ما أنزل بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن وكانت قصّتها شبيهة بقصّتها فظننت أنها منها، فقبض رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم ولم يبيّن لنا أنها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما، ولم أكتب بينهما سطر ـ بسم اللّه الرحمن الرحيم ـ ووضعتها في السبع الطوال، انظر: أبو داوود السجستاني، «كتاب المصاحف»، دار الكتب العلمية، بيروت 1985ص38.

وهكذا يستنتج «الصديق» أن الخليفة يقر بأنه لم يكن إلا ليتبع «ظنّه» في ترتيب القول القرآني

انظر أيضا النسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج 30، البولاق، القاهرة 1329 هـ ص 168.

ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ج 7 دار الأندلس بيروت 1966 ص 377 ـ 378.

وإنّه لمن أجل هذا يعدّ الصراع بين من يقول بالشفوية والتلاوة ومن يقول بالخط والكتابة،صراعا عميقا بين رؤيتين لا إلى النص القرآني فقط بل إلى الحياة عموما: رؤية بدويّة قوامها الرحلة ـ بما فيها رحلة القول / اللفظ وحركته ـ وسندها الذاكرة. وأخرى تترسّم خطاها بثبات وقوامها الاستقرار ـ بما فيه استقرار النص وثباته ـ وسندها الخط.

فالإشكال هنا، أننا نتعامل مع نص مكتوب والحال أن الأصل فيه أنه شفويّ. لقد كان القرآن كتبا ومصاحف، نصا منفتحا متعددا ثريّا، إذلم يتورع الصحابة على ظمأهم إليهو تقديسهم له، وهم يقرئون المسلمين آيه، أن يستبدلوا كلمة بكلمة أخرى. بالمعنى نفسه، غير أنّ فعل التّدوين المؤسسي الموحد للنص في تناسق بين الآيات والسور قد قضى على حركة القرآن ونشاطه[1].

لقد تيسر لـ«يوسف الصدّيق» بهذه العدّة المفهومية أن يطور نمطا لافتا من النظر في النص القرآني، نظرة تتأسس على التدبّر والتفكر فانغلاق القول القرآني ليس يمكن أن يكون لأنه نص ذو وجوه منفتح دوما على القراءة، فمن ذا الذي ينكر أن القرآن جامع لما في ذينك الكتابين (التوراة والإنجيل) بل قل إنما هو لحظة استطاع محمد بمقتضاها تسجيل شعبه في ذاكرة التوحيد، حين أعلن القول المنزّل محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، لم يبق هذا القول داخل المساحة التي أتى النبيّ على غلقها حال إنهائه للعهود النبويّة [2] إذ يفتح أفقا جديدا يصلهم بالامتداد الرّوحاني في اليهودية والنصرانيّة فوسّع مجالاتهم النظرية إلى أن توحدت مع التاريخ الكوني[3] فالمقصود من «اقرأ»، مثلا ـ إعادة قراءة ـ ما هو موجود منذ زمن في التقاليد التوحيدية[4].

---

(1) انظر، جلال الربعي، في قراءة القرآن، (مرجع سابق) ص 156.

(2) انظر، يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن ـ مصدر سابق ـ ص 232.

(3) انظر، محمود حسين، ما لم يقله القرآن ـ مرجع سابق ـ ص 25.

(4) أميّ، الواردة مرّات عديدة في القرآن لا بمعنى «الجاهل» الذي لا يقرأ ولا يكتب كما ظنّه المفسرون ولكن بمعنى الجاهل بما أوحي لليهود والنصارى أي «الرّجل المنتمي إلى أمّة بلا كتاب»، فـ«أميّ «: غير موحّد، ومحمد لم يكن أميّا غير أنه ليس لنا إشارة تدل على درجة معرفته للكتابة والقراءة.
انظر، Blachère (Régis)، Le problème de Mahomet ـ Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam،، Presses universitaires de France، Paris، 1952.p، 23 ـ 33.

استبان إذن أننا أمام قراءتين للنص القرآني، تلك التي قتلت روح التحرر الفكري من فرط انغلاقها ـ لمحدودية إطار النظر عندهم وصرامته ـ والثانية مع هؤلاء الذين حاولوا تحرير القرآن ـ الوحي الذي استحال نصا ـ من هيمنة الدغمائية. فكلام اللّه يطرح في علاقة بمفردات وتساؤلات في ارتباط بالزمان، ولكنه لا ينعطي إلا تأويلا. والنصّ لا يفتأ ينفي ما ظننّا تحصيله بالرؤية، فتراه يحجبه بتركيب مجازي، وترى رغبتنا في رصده تنتكس كلما تقدّم الوصف وكأننا به نصّ يحمي الناظر ويقيه من سنا يخطف الأبصار في ما لا يقوى أيّ نصّ على كشفه، باعتباره نورا على نور[1].

بات واضحا إذن أن التراث الدّيني منذ موسى ثم عيسى إنما هو قول في أصله ليس قولا دينيّا بل هو فكر محض يلتحق بـ«اللّوغوس» أي خطاب العقلانية في أبعادها الإنسانية، ثم إن نحن لطّفنا النظر وأنعمناه، ألفينا «الصدّيق» يشير إلى حضور الفكر الاستدلالي.

لقد خاض مفكرون، نقاشا حادا جادا وثريا، دون أن يغادروا رحاب النص القرآني، فقد انغلق التشكل وانقفل النسق وانكفأ تدخّل السماء بواسطة الرسل على ذاته وامتنعت الألوهيّة عن الاستمرارية في إدارة الحياة الأرضية لتسلّمها بأيدي من باتوا مزوّدين بعقلانية راشدة [2]و«منها إشكاليات التفسير لدى محمد عبده، ولغة القرآن لدى طه حسين واستقلالية الديني عن السياسي لدى علي عبدالرازق وقضية الإيمان وحرية الوعي لدى محمد إقبال ومكانة المرأة في الشريعة لدى الطاهر الحداد»[3]. فقد كان الفقيه المجدد، «الطاهر الحداد»، المؤمن الذي يسعى إلى فهم ذاته بمزيد فهم نصوص إيمانه، متأثرا في نظرته إلى المرأة مثلا، بأعلام المدرسة الاجتهادية العقلانية الجديدة مثل الإمام «محمد عبده»، «قاسم أمين»، يعلن انخراطه في درب هؤلاء ولا يجد غضاضة في الاستناد إليهم والنقل عنهم كما لم يجد حرجا في الاستدراك عليهم والإضافة لما أسسوا، وقد لقيت أفكارهم كبير

«إن الأميين هم الناس الذين لم يتصلوا في ذلك العصر بكتاب منزّل «انظر يوسف الصديق، الآخر والآخرون ـ مصدر سابق ـ ص 23.

(1) انظر، يوسف الصدّيق، هل قرأنا القرآن، مصدر سابق، ص 222/ 223

(2) انظر الصدّيق، هل قرأنا القرآن، مصدر سابق، ص 232.

(3) انظر، يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن، ـ مصدر سابق ـ ص 15

الصدى لدى المستنيرين من التونسيين. ولا تعني إنارتنا لهذه الصلة انتفاء الإضافة والجدة والطرافة في كتاب «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، فهذا المتطوّع الأفاقي ّ والذي تجاسر على دخول مناطق التحليل والتحريم والتأثيم والتجريم، قد رام تأصيل تلك الأفكار والبلوغ بها إلى إمكاناتها القصوى[1]،إلا أن القراءة الإيمانية وأصحاب الانغلاق الفكري جعلوا بينه وبين مشروعه سدّا، وعطلوا فيض القرآن. فانخسف وجه الإله، العادل، الرحيم والجليل.فلا نعجب عندما نرى هذا الشيخ الزيتوني يؤكّد فكرة المساواة التامة في جميع مجالات الحياة بما في ذلك الميراث انسجاما مع مبدأ التدرج في الأحكام والروح المقاصديّة للشرع. استتباعا لمستجدات الواقع، ووجها من وجوه المرونة والتطور[2].

فنحن إذن أمام قراءتين للنص القرآني: تلك التي تنزع إلى قتل روح التحرر فيه وهذه التي تناضل من أجل العناية والاشتغال به من جهة ما هو معينا من الدلالات لا ينتهي. وهكذا استبان أن «الصدّيق» يظهر متفاعلا مع مبادئ الإصلاح وقيمه بعامة، تلك التي كانت قد انتشرت في أوساط النخبة والتي اتخذت لها المنهج التدريجي سبيلا، فـ«الصدّيق» سليل مخيال جماعي يتلازم فيه الإسلام بالسياسي والوطني بالشعبي كما أنه نما في زمن الدولة الوطنية التحديثية التي رسمت تجربة «الغرب» مثالا لها، فهو يمتح من قاعدة فكرية للتيار الإصلاحي، في مستوى تناوله إشكالات الحداثة وصلاتها بقضايا الهوية والتراث والإسلام، وارها صات أولية قادت هذا التوجه العام، فليس من الصدفة أن يعمد إلى هذا الاهتمام، بل إنما هو يريد بذلك أن يؤكد على أنه يوجد خيط ناظم لهكذا تناول في «تاريخنا» بحث

(1) انظر الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، دار المعارف للطباعة والنشر ـ سوسة ـ تونس، 1992.

(2) و حين ننعم النظر في ما أورده الحقوقي الأستاذ محمد رضا الاجهوري، استنادا إلى كتاب «ورقات» لـ«حسن حسني عبد الوهاب» ـ من أن أبا جعفر المنصور حل ضيفا على منصور بن يزيد الحميري، وفي أثناء مقامه شهد من وسامة أروى (=بنت الحميري) ما بهر بصره وخلب لبّهفخطبها، وقد اشترط لها أبوها في عقد زواجها ألا يتزوج أبو جعفر غيرها وألا يتخذ السراري معها، فإذا تسرى عليها كان طلاقها بيدها كما جرت بذلك عادة أهل القيروان من عهد قديم حتى سمّيت تلك الطريقة بالزواج القيرواني. يتجلى أنه في أعراف التونسيّ وعاداته حظّا كبيرا من التحرّر، كان خير سند لكلّ فكر مستنير.

انظر، محمد رضا الأجهوري، الجذور التاريخية لمجلة الأحوال الشخصية، إرهاصات رؤية جديدة، الرشيد للطباعة والنشر، تونس الطبعة الأولى 1999، ص 136 / 137.

في مصادر أنفسنا، فهم كانوا يفكرون داخل المنظومة الفقهية ويتوسلون بآلاتها ومناهجها لايجاد موازنة بين متطلبات الشريعة ومستجدات الواقع ومقتضيات العيش المشترك، وإن كانوا ينطلقون من مسلمات إيمانية مفادها أن ما «عندنا» صالح وباستمرار، لا يطرأ عليه التاريخ ولا يطاله شك. ههنا ينتصب السؤال الحاسم صارما: هل يستوفي معنى الذات كونها هوية؟ لقد توضح أن قراءة «الصدّيق» لم تكن تأسيس على فراغ أو هي قطع مع ما سبق من قراءات: فما يدعو إليه من نقد وإعمال للعقل إنما هو متضمن في ثنايا قول كان قد قيل، علاماته السؤال عن «ذاتنا» اليوم في أفق الإنسانية؟ ولكنه طمس واستبعد، فأنظر كيف أن نص «الصدّيق» يستعيد تلك اللحظات النقدية، ثم انظر كيف أنه يعاود الرجوع إلى مشكلات في ارتباط بواقع مغاير ليكتشف أننا نعيش على رجع صداها .

وإذا نحن نظرنا في مسألة الإرث لاحظنا أنها ما فتئت تشغل بال المؤمنين، ويبدو أن مكانة «الكلالة» مثلا تطرح تساؤلات وبالتالي تحولات جذرية، تؤدي إلى زعزعة نظام الإرث العربي السابق. ههنا ينكشف سر استبسال «الطبري» لإبقاء كلمة «كلالة» دون معنى. وهكذا نفهم كيف أن كلمة «كلالة» يمكنها أن تظل بلا معنى محدد ليتعلق الغموض بالموجب والعجيب والمدهش والسري والخلاب والساحر، فقد فسرت[1] ضمن المعنى الذي تتطلبه الحاجة وضغط العرف واستراتيجيات القوة والضبط. ولأن النظام العربي القديم للإرث يتعارض والقرآن احتال الفقهاء وسمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل «علم توريث» يتناسب مع الاكراهات الاقتصادية والمقتضيات الاجتماعية ترسيخا لتلك الصورة المثالية والتقديسية التي تدعي التطابق وتزعم التماهي، الكلي والمطلق، بين مضامين الأحكام التي بلوروها ونص الوحي.وعندما تعجز المؤسسة التفسيرية على «القراءة» في الخطاب القرآني وحين تظهر لهم هشاشة حيلهم أمام ضخامة الإتقان المجازي الذي اختصّ به الله، يلقون بأنفسهم في غياهب الخرافة [2].

(1) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الكلاسيكي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1991 ص 60.

(2) انظر محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى 1992، ص 52.

غير أن تحليلنا خول لنا الالتفات إلى الأساسيات المبنية على عقلانية دينية تؤسس للقمع لا للاختلاف من منظور فكرة الخطيئة، وبالتالي أهمية بعض الأسئلة التي يمكن أن تكون كشفا للأسباب التي تكمن وراء تآلف وتحالف، الكل، ضد المرأة؟ فحتى الأسطورة، مثلت شاهدا أدبيا وفنيا وايديولوجيا منحازا لثقافة ذكورية وبالتالي فالفارق بين تشكيل الأنوثة والذكورة هو فارق ايديولوجي ثقافي تاريخي[1]

فليست «حواء» مذنبة ولم تعقد حلفا مع الشيطان، بل كان خروج «آدم» من الجوار الإلهي لأنه قبل الأمانة، وإن تعجل ونسي وافتقد العزم أمام ذلك المجاز، وكان إبراهيم وكل يواجه المجاز والمطلق وخفاياه، حيث أبعدت «حوّاء» عن المشهد في تلك السردية الكبرى، أو أنها برّئت من جرم كانت قد أدينت به في «التوراة» وجعل منها وسيطا لارتكاب «الخطيئة» [2]، وهو ما استهلّ به خط سردي جديد لقص الأحداث الدينية المؤسسة. فخلال السّرد يعمد القصص القرآني إلى التقاط ما تناثر من المأثور الأسطوري ليعيد بناءه على قاعدة المجاز[3].

ولمّا استتب لـ«الصدّيق» الأمر وظفر بالمعنى الأدق للإشكال الذي انعطفنا على

«الأسطورة بالمعنى الأنثربولوجي تعني المجاز الرائع أو الخيال المجنح أو القصة الحسنة التي لها نواة في الواقع، وإن لم تكن واقعية أو تاريخية بالمعنى الحرفي للكلمة ـ وإنا نقص عليك أحسن القصص ـ والعقل الوضعي المتطرف لا يعترف بالأسطورة ولا برطوبة الخيال أو عبق الأوهام... أما الخرافة فهي مرحلة شيخوخة الأسطورة، لقد شاخت الأسطورة فولدت الخرافة... «

(1) انظر، تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس، في الميثولوجيا الإسلامية، ـ مرجع سابق ـ ص 145.
فحتى الخصائص الأنثوية والتي كانت تعتبر أصيلة مثل عاطفة الأمومة والاهتمام الاجتماعي والسلبية ليست أنثوية بالطبيعة ولا فطرية بل مكتسبة ثقافيا، انظر أورزولا شوي، أصل الفروق بين الجنسين، ترجمة بوعلي ياسين، بيروت، دار التنوير 1982، ص 07

(2) يقول السفر «فأوقع الرب سباتا على آدم فنام، فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحما وبني الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم، امرأة...». / وكانت الحية من أحيل جميع حيوانات البرية التي عملها الرب الإله. فقالت للمرأة حقا قال الرب لا تأكلا من كل شجر الجنة (= الملاحظ أنه لا أثر للشيطان في قصة الخلق التوراتية) فقالت المرأة للحية من ثمر شجر الجنة نأكل وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه ولا تمساه لئلا تموتا.فقالت الحية للمرأة لن تموتا. بل الرب عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالرب عارفين الخير والشر.فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون وأن الشجرة شهية المنظر فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضا معها فأكل.فانتفخت أعينهما وعلما أنهما عريانان فخاطا أوراق تين ووضعا لأنفسهما مآزر «تكوين 3: 1 ـ 7

(3) انظر، يوسف الصدّيق، هل قرأنا القرآن (مصدر سابق) ص 230.

بيان أمره وبيان وجه الصلة بينه وبين فيوضات المعنى وتعدد الحقيقة، طفق يهيأ أرضية في مستواها يمكن أن ننصرف إلى توضيح كيف أن بعض «الاجتهادات» لا يمكنها أن تكون إلا تمزيقا للوجود التاريخي لتنفضح سذاجة / هشاشة كل «ادعاء»، لا يتخذ لنفسه سبيلا وسطا.

خاتمة:

هكذا بحث «الصديق» في المهمش من الروايات والمنسي من السرود والمطموس من الأساطير والمختلف حوله من الخرافات والحكايا، ليبيّن بحسّ مرهف،كيفتشكلت الثقافة الإسلامية على حواف هذا النص الذي يكتنفه كثير التباس،وقد جاورته وزاحمتهاالنصوص الثواني.وقد أتاح الالتفاف علىالمجاز والشفويفي»الكتاب»المتفجر بدفق المعنى، أن ينتقل بالعرب من البداوة إلى الحضارةومن القبيلة إلى الأمة وأن ينشؤا دولة صارت إمبراطورية. وقد كانت قراءته لذلك التراث تنطوي على جدّة في الرؤية والمنهج. ولأن معرفته بتراث الإسلام معرفة واسعة وعميقة.،أدرك أن إخضاع النص القرآني للقراءة التاريخية النقدية، يحسّس الإنسان ببؤس الإنسان في صمت الرّب وغيابهو يصطدم بشعور ديني جماعي متمسك بإلهية مصدر النص وتعاليه عن أي مساءلة.و كان «الصديق»مع استدراكاته على ما نقل عنهم معترفا بجليل ما أفاد منهم.

ومن الواضح أن مقاربة تسلك هذا السبيل، إنما تميل إلى التفكير في الظاهرة الدينية ـ التوحيدية ـ في كليتها، بعقل مقارن يرى ما بين ظواهرها ونصوصها من تشابه ويعمد إلى إخضاع النصوص للبحث العلمي والنقد التاريخي، وهي مقاربة من ينتصر للعقل مفهوما ـ فما انفك يلحّ على أن:تجرأ على المعرفة ولتكن لك شجاعة استعمال ذهنك الذيلك. ـ على العقل الفقهي النصيّ.انها دعوة إلى التلظى من جديد بأسئلة حارقة على الدوام: هل كلام اللّه الموحى به إلى محمد كان قد نقل بصدق وإخلاص كامل وحفظ كتابة في المصحف المشكل زمن عثمان؟. وذاك التبليغ الشفهي هل ضاع إلى الأبد؟وما حجم التحول الذي طرأ على خطاب الوحي بانتقاله من خطاب شفوي إلى خطاب مكتوب؟

إنه بكل المعاني طرح لقضايانا كثيف، رشيق وجيد يعيد لـ«وجود» نسّاء

ذاكرته في محاولة لاعادة تهيئة الواقع، ذلك أن الموروث فرض صمتا منظما ضدا عن كل مشروع قيمي ثقافي سياسي جديد، ليكرس نسيان فكرة المواطنة المدينة والعقل. فالتاريخ «عندهم» اكتمل وصار «مقدسا»، في هذا المستوى بالذات مطلوب طرح التساؤلات. بديلا ومسعى ليس يمكن الاستعاضة عنه. إنّ عنف الخطاب وغياب السؤال النقدي، هو ما من شأنه أن يفسر ما يعيشه عالمنا من صراع مرير بين البشرية المنتمية إلى تقاليد نصية قديمة ـ أولئك الذين أصروا على البقاء في دائرة الموروث ـ ملاذا ومأوىوتستند إلى سلطة الوحي وبين بشرية «ابتليت» بحب النوع الإنساني.

وقد غدا من الضروري منذ زمن بعيد مجاوزة مفهوم «الراعي والرعيّة»المرتبط بالآداب السلطانيّة، ذلك أنّ تنمية التفكير في الحقوق الإنسانيّة: حرية الاعتقاد،حق الاختلاف،العدل، حقوق المستضعفين، إنما يتوازى، إن لم يتقدم، على ما يجب للّه على الناس.

فبهكذا قراءة نعيد إلى مبدأي الحرية والكرامة امتلاءهما ونعيد للنصّ محتواه الروحي والأخلاقي في فيوضاته اللامتناهية.

مسرد المصادر والمراجع والاحالات:

المؤلف وأعماله:

- En 1966، il obtient une licence et une maîtrise en philosophie ainsi qu›une licence en littérature et civilisations françaises2. Durant les quatre années suivantes، il enseigne le français au lycée de Compiègne et obtient en 1967 un DES de philosophie (Le déterminisme du désir et la liberté de l'amour chez Avicenne et Spinoza) et une licence de grec ancien
- De 1971 à 1977، il enseigne la philosophie dans des lycées tunisiens puis à l'Université Paris III directeur d'une société d'édition spécialisée dans les ouvrages destinés à la jeunesse entre 1984 et 1987، il est également grand ـ reporter au journal La Presse de Tunisie entre 1975 et 1983.
- Installé à Paris en 1988، il obtient un DEA en langue et civilisation helléniques (Sur la marche des dix ـ mille de Xénophon) à l'Université Paris III (1988) et un doctorat à l›École des hautes études en sciences sociales de Paris sur Le travail coranique (1995). Chargé de conférences à l›École des hautes études en sciences sociales، il enseigne ensuite la pensée islamique moderne à l›Université Paris III de 1995 à 1996.
- **Publications :**

- Dits de l'imam Ali، éd. Actes Sud، Arles، 2000 .
- Le Coran : autre lecture، autre traduction، Éditions de l›Aube، La Tour d'Aigues، 2002 .
- Dits du prophète Muhammad، éd. Actes Sud، Arles، 2002 .
- L'arrivant du soir : cet islam de lumière qui peine à devenir، Éditions de l›Aube، La Tour d'Aigues، 2004.
- Nous n'avons jamais lu le Coran، Éditions de l›Aube، La Tour d'Aigues، 2004 .
- Qui sont les barbares ? : Itinéraire d'un penseur d'islam، Éditions de l›Aube، La Tour d'Aigues، 2007 .
- Le Grand malentendu. L'Occident face au Coran، Éditions de l›Aube، La Tour d'Aigues، 2010 .
- Unissons ـ nous ! Des révolutions arabes aux indignés، entretiens avec Gilles Vanderpooten، Éditions de l›Aube، La Tour d'Aigues، 2011
- Tunisie، la Révolution inachevée، entretiens avec Gilles Vanderpooten، Éditions de l›Aube، La Tour d'Aigues، 2014 .

من مؤلفاته:

- المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس 1975
- إلى ينابيع الفلسفة، قصيد بارمنيدس، دراسة وترجمة من اليونانية القديمة، دار الجنوب ـ تونس 1994
- كتاب الأحلام الكبير لمحمد ابن سيرين، ترجمة وتقديم وحواشي، البراق، بيروت ـ باريس 1994.
- كتاب البيوع من موطإ مالك، ترجمة إلى الفرنسية، دار ميديا كوم للنشر، تونس 1998.

- كتاب الإشارات في محاسن التجارة لأبي الفضل الدمشقي، ترجمة، تقديم وحواشي للمؤلف وياسين الصيد، دار ميديا كوم للنشر تونس 1999.
- أقوال النبي محمد، تقديم وحواشي، باريس آرل، فرنسا 2002
- أقوال الإمام علي ـ بالفرنسية ـ تقديم وحواشي، آرل ـ باريس 2003
- القرآن قراءة أخرى، ترجمة أخرى، لوب ـ باريس، البرزخ ـ الجزائر 2005
- من هم الهمّج؟ مسيرة مفكر في الإسلام، لوب ـ باريس 2005
- الآخر والآخرون في القرآن، دار التنوير للطباعة والنشر ـ تونس ـ 2015.

المراجع المعتمدة:

- تفسير القرطبي «الجامع لأحكام القرآن»، ج 1، دار الكتب المصرية، القاهرة 1949
- النسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج 30، البولاق، القاهرة 1329 هجرية.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ج 7 دار الأندلس بيروت 1966.
- أبو جعفر الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 04، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف مصر 1970.
- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج01 القاهرة 1967، بيروت 1973.
- أورزولا شوي، أصل الفروق بين الجنسين، ترجمة بوعلي ياسين، بيروت، دار التنوير 1982
- أبو داوود السجستاني، «كتاب المصاحف»، دار الكتب العلمية، بيروت 1985
- هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1989
- تركي علي الربيعو، حدود العلاقة بين الأسطورة والتاريخ في المصادر التاريخية الإسلامية، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 76/77 1990.

- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الكلاسيكي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1991.
- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى 1992
- الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، دار المعارف للطباعة والنشر ـ سوسة ـ تونس، 1992.
- عبدالكبير الخطيبي، المغرب العربي وقضايا الحداثة، ـ نبيّ الإسلام ـ ترجمة فريد الزاهي، منشورات عكاظ، الرباط، 1993،
- تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس، في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1994.
- محمد رضا الأجهوري، الجذور التاريخية لمجلة الأحوال الشخصية، إرهاصات رؤية جديدة، الرشيد للطباعة والنشر، تونس الطبعة الأولى 1999،
- فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، محمد والبيان الإسلامي، ترجمة البشير بن سلامة، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، كولونيا ـ ألمانيا، 2005
- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط03 بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 2006
- جلال الربعي، في قراءة القرآن، دار محمد علي للنشر ـ تونس ـ الطبعة الأولى 2013
- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث (العرب والحداثة ج 03) مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2014.
- محمود حسين، ما لم يقله القرآن، تعريب يوسف الصدّيق، دار محمد علي للنشر ـ تونس، الطبعة الأولى 2015.
- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في

القرآن عند المعتزلة، الطبعة السادسة، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي (د ـ ت).

- Blachère (Régis) ، Le problème de Mahomet ـ Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam،، Presses universitaires de France، Paris، 1952.p، 23 - 33.
- Rodinson (Maxime)، Mahomet، Paris، Seuil، 1961.p 67.

مستويات دحض التهافت الدهراني
في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي

بقلم: د.عبد القادر رابحي
كلية الآداب واللغات والفنون.
جامعة مولاي الطاهر. سعيدة. الجزائر

مقدمة:

لا تدعي الورقة، فيما هي عليه من عجلة ومن اختصار، القدرة على تفكيك بنيات ما طرحه الدكتور طه عبد الرحمن طيلة مشواره الفلسفي المتواصل من أفكار متراص بعضها ببعض تحتاج ممن يلج إليها التسلّح بقراءة ما كتبه من مدونة لا تنفك تثبت رسوخ مكانتها في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، ولا تنفكّ تثبت تميّز الرؤية التي تحملها بالنظر إلى هذا الخطاب. كما أن هذه الورقة لا تدعي كذلك الوصولَ إلى مقاصد مجمل ما يتسلح به الخطاب «الطّاهائي» من مستويات فكرية ومعرفية تستلزم من الباحث القراءة المتأنية المستندة إلى الخلفية الفكرية والفلسفية التي تمكنه من مفاتيح الولوج إلى البنية العميقة التي تميز مجمل كتابات الدكتور طه عبد الرحمان باعتبارها مشروعا متجانسا في أطروحاته وفي آليات تحققّها على المستوى الفلسفي المحض. وهي ـ أي هذه الورقة ـ تحاول أن تستعرض، قدر جهدها وفهمها، بعض جوانب المعركة المصيرية التي يخوضها الفيلسوف المجدد طه عبد الرحمن، والتي يكاد يكون، بما وُهب من قدرة على البرهنة المنطلقة من الذات والحجاج المستنبط من الأصول، وحده دون غيره من المفكرين والفلاسفة العرب ممّن يقتربون منه تفكيرا ورؤية ومنهجا وممّن لا يقتربون، في ميدان معركة مواجهة

الذات لخصومها الفلسفيين ولما تعطل في نفسها من خمول جرّاء اتّباع أبنائها المتفلسفين لهؤلاء الخصوم رؤيةً ومسعى ومنهجا.

ذلك أن ما أصاب الفكر العربي عموما، مثلما ما يشير طه عبد الرحمان نفسه، هو تخلِّيه عن ممارسة الفلسفة بوصفها تفكيرا محضا منذ أمد بعيد حتى خُيّل لجموع المثقفين العرب بما حملوه من تصورات وما سعوا إلى تحقيقه من مشاريع انبهارية، أن هذا الأمر إنما هومن اختصاص الفكر الغربي وحده وأنْ لا نصيبَ للعرب المعاصرين فيه، ولا أمل لهم في الولوج إلى بواطنه والإتيان بالجديد إضافةً وإبداعاً نظرا لما انصبغت به كتاباتهم طيلة ما سمي بعصر النهضة من رؤى تجزيئية سطحية قدمت صورةً رديئة عن هذه المحاولات نظرا لما تميزت به من انسياق وراء التقليد وانجرار وراء التكرار ومن إتباع للمفكرين والفلاسفة الغربيين فيما جادت به عقولهم من أفكار ومن نظريات، وما شرحته قرائحهم من طرائق ومن إجراءات لفهمها ولنقلها إلى أرض الواقع.

1 ـ معركة استرجاع التسيّد الفلسفي:

لا أحد ينكر على الفيلسوف المجدّد طه عبد الرحمان سعيه منذ البدايات إلى تأصيل الممارسة الفلسفية بوصفها تفكيرا محضا في واقع الخطاب الفلسفي العربي المعاصر. كما لا يمكن أن ينكر عليه أحد تأسيسه لرؤية متأصلة، بما تنطلق منه حقائق وما تطمح للوصول إليه من مآلات، في مسعاها إلى ردّ الاعتبار ليس إلى الفعل الفلسفي الغائب عن الثقافة العربية المعاصرة فحسب، ولكن كذلك إلى إخراجها ممّا سقطت فيه مجمل الممارسات السابقة من تقليد أعمى أومن نقل حرفيّ أومن فهم منبتّ عن أصوله ومتسرّع في أحكامه لا يجعل من الذات العربية المسلمة منطلقا للتسيّد ومسارا لتحقيق الخروج من «الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر»(1).

ذلك أن الخطاب الفلسفي العربي، ولأسباب متعلقة في انغماسه النظري في تقليد المنجز الفلسفي الغربي في الموضوعات والأطروحات والمناهج وحتى في العنونة(°)، لم يكن ليولي اهتماما بالنداءات الأولى في كتابات الأستاذ طه عبد الرحمن وما حملته من مشاريع أفكار تحمل قدرة على تجديد دم الفلسفة

في جسد عربيّ مسلم يكاد يختفي من خارطة المبادرة الفلسفية العالمية لما شابه من ترهلّ وعجز وعدم قدرة على استنباط الأفكار وتوليد المفاهيم وبلورة المشاريع الكفيلة بالوقوف في وجه النبوءات الغربية الزائفة وهي تفرض على الإنسان العربي المسلم مشاريعها الجاهزة وحداثاتها المعلّبة وقوانينها التشريعية المجحفة في حق ما تختزنه ذاته من إمكانات أصيلة لتجاوز مناطق الحرن التي تحول دون فهم متبصر للعلاقة بين الدين والعقل من جهة، وبين الدين والعلم من جهة ثانية(2)، وذلك على اعتبارهما أحد أهم الأسس التي شغلت بؤرة التفكير لدى المفكرين العرب وأدت بهم إلى الدخول في ساحة خلاف وفرقة(3) نظرا لما يترتب عن فهمهما والوعي بهما من خطورة تخطيءٍ منهجيٍّ على الجماعات والأفراد في المجتمعات العربية الإسلامية، وكذلك مدى تأثير هذا الفهم الخاطئ المخطّئ في الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي للمجتمعات العربية.

ولن يتحقّق ذلك كلّه، في نظر الدكتور طه عبد الرحمان، إلا من خلال محاولة إخراج الإنسان العربي المسلم»من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية« نظرا لما أصبح يكتنف الإنسان المعاصر ممثّلا في نموذج الإنسان الغربي من تسيُّد متسلّط متألّهٍ في صياغته لمشروع حياته وحياة الإنسان عموما، إذ «ما كان للسيادة أن تفضي إلى هذا التسلّط المتألِّه لولا أن للنفس سلطانا على الإنسان، إذْ وظيفتها أن تجعله ينسُب كلّ شيء إلى ذاته، ولا يزال يمارس هذه النسبة الذاتية، حتى يستبد ولا يرى استبداده، ويستعبد ولا يرى استعباده، ويستعبد ولا يرى استعباده، ويظلم ولا يرى ظلمه»(4).

ذلك أنّه لا يمكننا تلخيص معركة المفاهيم في مواجهة الهيمنة الفلسفية الغربية بما ينتجه روادها من توجّسات فكرية وفلسفية تحتّم على المثقف العربي المسلم الخروج بجسده وبفكره عن ذاته والسكن في دائرة التفكير الغربية المغلقة على نفسها انغلاقا محكما وتفرض عليه استعمال حججه الفلسفية التي أنشأها خصّيصا للدفاع عن نفسه وعمّا يعتريها من مغالطات، ولكن يتحقّق ذلك بما يمكن أن تنتجه الذات العربية المسلمة من خطاب متأصل قادر على درء ما تحمله الهواجس الفلسفية الغربية من قدرة على التأثير في بنية الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة،واستحداث دائرة تفكير تمارس حجاجا مقنعا للغرب

في ما يحاول أن يرفعه من أخلاق تنسب في مجملها إلى الإنسان، وتضعه، بناء على حجتها العقلانية في مصاف التألّه، لتجعل منه إنسانا/إلها. ذلك «أن الحداثة الغربية طرحت جملة من الأمور المغلوطة التي تحتاج إلى تقويم من منظور النقد الإيماني أو الأخلاقي الإسلامي. وهذا لا يعني عملية إسقاط تصورات عربية إسلامية على مفاهيم غربية أوهي من نوع أسلمة المعرفة المعرفة»(5) لأن هذا التصور الذي ينزع منزع إخراج الممارسة الفلسفية العربية ممّا علق بها من رؤى ذاتية تركن إلى السهولة في استعادة الحجج المستعملة للبرهنة على وجودها لا يمكنه أن يشكّل مصدر إقناع يستعمله الخطاب الفلسفي العربي في مواجهة الفكر الفلسفي الغربي، وإنما بما يمكن أن يوفره الخطاب الفلسفي الغربي نفسه من إمكانات التحجّج بأفكاره التي تقوم على التأسيس للقيم الأخلاقية التي لا تجعل من الدين قاعدةً أساسيةً لتحقّق الأخلاق وإنما تُجانبه مجانبة عقلانية تحاول أن تنزع عن الأخلاق بعدها الديني كما هو الحال في نظرة كانط في استبداله لـ«مفهوم الإيمان بمفهوم العقل»(6). ولعل ذلك ما يتيح للفلسفة العربية تأكيد اندراجها في العصر الفلسفي من باب الأخلاق بما هي تحقيق لوجهة الإيمان مواجهةً لما تحمله الرؤية الفلسفية الغربية من خطورة لعل» أبلغها أثرا هو فصل الأخلاق عن الدين، [وانعكاسه] بشدّة على صلة الأخلاق بالإيمان، فضلا عن صلة الدين بالإيمان» (7).

فتَتِمّةً لتأسيسه لمفهوم التكوثر العقلي بوصفه فعلا عقليا قصديا نفعيا كما بيّنه في كتابه (اللسان والميزان) على اعتبار أن العقل هو» أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها، وحق الفاعلية الأسمى أن تتغيّر على مقتضى الزيادة»(8)، وكذلك تتمّة تأسيسه لمفهوم (النظرية الائتمانية) التي من المفروض أن «تصبح هي المعيار الذي تعرض عليه العقلانية) و(الواقعية) لتقويمهما»(9)، حاول الأستاذ الدكتور طه عبد الرحمان في كتابه (بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين)، أن يوطد الدعائم التي كان قد وضعها في نظريته الائتمانية، والتي حاول من خلال رسم معالمها الفكرية وأسسها الفلسفية أن يعيد إلى للممارسة الفلسفية الإسلامية عمقها الفكري وقوتها الاستدلالية وقدرتها العقلانية على قراءة الفكرة الفلسفية الغربية المُسيطرة على الواقع بسبب ما تسولت به الحداثة الغربية من آليات

«تفريق الجموع» في إقامة مشروعها الدنيوي (10) بحيث «فصلت الحداثةُ العلم عن الدين، وفصلت عنه الفن والقانون كما فصلت السياسة والأخلاق»(11).

ولمواجهة ما توصّلت الحداثة من إنتاج (دنيانيّة) متوغلة في عمق الذات البشرية ومُفرِّقة لشملها وماحقة لكل علاقة للإنسان وللعالم وللأشياء بالدين، فإن الدكتور طه عبد الرحمن يحاول في مشروعه الائتماني أن ينتج الآليات المنطقية القادرة على مواجهة الحداثة في صورتها الدنيانية الأكثر ماديّةً بروح ائتمانية واثقة من إرثها الفلسفي ومن إمكانياته الكامنة لا مواجهةَ اندفاع تقرأ الغرب بما أنتجه من مبادئ معرفية وركائز منطقية تخدم غاياته استدلالاً وتبريراً، ولكن مواجهةَ تأصيلٍ وتحصينٍ يضعان هذه المبادئ والركائز الغربية التي طالما انبهر بها الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، في خضم ما تناساه هذا الخطاب من إمكانية البرهنة الاستدلالية على رسوخ الفعل الفلسفي في المبادئ الفلسفية العربية الإسلامية وركائزها التي تُركت جانباً حتى أضحت في نظر المفكرين الغربيين ومن تبعهم من المفكرين العرب عاجزة عن إيجاد مخارج للذات العربية المأسورة داخل قوقعة ما تعانيه من قهرٍ منهجيٍّ واصطلاحيٍّ تمارسه الحداثة الغربية عليها من دون إيجاد بديل موقفيٍّ كفيل باستعادة دورٍ ما لراهن الممارسة الفلسفية، لا كما أسست لها المدرسة الرُّشدية بالنظر إلى قراءتها للمتن الفلسفي الأرسطي من خلال تلخيصها للمقولات الأرسطية وشرحها (12)بالنظر إلى ما آلت إليه من تمجيد للنموذج الرّشدي الذي تحوّل في أذهان الممارسين المحدثين للفعل الفلسفي من العرب والمسلمين إلى تجميد لحقيقة التفكير التي حققها العقل العربي، وإنما بالنظر إلى ما يمكن أن يفتحه النموذج الرّشدي من إمكانية الاشتغال على طرائق تلخيصه للإرث الأرسطي ونقد أساليب شرحه لما احتوى عليه من أفكار.

ولعل هذا ما حاول الدكتور طه عبد الرحمن القيام به في كتابه (اللسان والميزان) ممّا أدّى، بوجهة نظره المتميزة في قراءة التراث الرّشدي، إلى خلق لنوع من التقابل في وجهات النظر إلى النموذج الرشدي، تأسيسا ومنطلقاتٍ، بينه وبين محمد عابد الجابري من خلال نظرة كلّ منهما إلى ابن رشد: بوصفه محررا لإنسان العربي ومفتاحا لتقدمه كما يرى ذلك المفكر محمد عابد الجابري (13)، أوبوصفه عائقا لتحرر الممارسة الفلسفية العربية من عقدة الانتماء إلى بريق

الماضي وكابحا لجماح الفكر العربي في تأصيل رؤية مستقبلية متحررة من علائق هذا البريق مما يستوجب تخليصه من وطأة الرشديّة كما يرى الدكتور طه عبد الرحمان(**14**).

ولعل هذا ما حدا بالأستاذ طه عبد الرحمان إلى المناداة بـ(الحق العربي في الاختلاف الفلسفي) انطلاقا من الاقتناع بأحقية طرح السؤال الفلسفي المسئول الذي يتطلب «شكلا جديدا من السؤال يناسب ما يلوح في الأفق من مآلات الحداثة، أي شكلا أحدث»(**15**)، ذلك أن» تقليد المثقفين، عربا ومسلمين، لهؤلاء المفكرين في تصوراتهم الباطلة للأخلاق والدين لا يجديهم نفعا في دفع قرائهم بأساليب ملتوية أو مشبوهة، إلى التسليم بالفصل بين الأخلاق والدين»(**16**) والانتهاء بالعقل العربي إلى أخذه مسارات الانغلاق والشكّ والتردّد كما أصبح مجبولا عليها طيلة عقود طويلة من الانزواء والرفض من جهة، أومن الانبهار والانمحاء من جهة أخرى.» فنحن ـ العرب والمسلمين ـ أحوج ما نكون اليوم إلى فلاسفة مجتهدين يقومون بوضع أو، متى اقتبسوها بصورة مباشرة من واقعهم، يقومون بفلسفتها وإنشاء الفضاء الفكري الضروري لها، غير أننا ـ وا أسفاه ـ لم نصل إلى هذه الرتبة من الوعي»(**17**).

2 ـ في التميّز بالاختلاف الأخلاقي عن «الاختلاف» الحداثي:

ربما أخذ (الاختلاف) بوصفه حقيقة كلامية تنبني على نبذ الفرقة (**18**) عند الدكتور طه عبد الرحمن منحىً تأصيلياً يتجاوز بمفهومه الحواري مفهومَ ‹الاختلاف› كما أسس له أحد رواد الحداثة الغربيين وهو جاك ديريدا، وذلك بما يتميّز به المفهوم الطّاهائي للاختلاف من انضباط بـ«قواعد الاستدلال»(**19**)ومن ترشيد لمقدّرات الذات لطاقاتها وهي تحاول أن تحقّق وعيها بالعالم من خلال ابتعادها عن كلّ ما يشكل عائقا في تحقيق رؤيتها المبنية على الانطلاق من الأخلاق الكفيلة بضمان تسيّد يكون أساسه الدين الضامن لعلاقة ‹العبودية› بـ‹الألوهية›. ولعله، يصبح بالنسبة للعالم العربي، وفي هذه المرحلة التاريخية بالذات، ضرورة قصوى من أجل البرهنة على قدرة الممارسة الفلسفية العربية الإسلامية، بما هي ممارسة منطلقة من ذات الإنسان العربي المسلم، على درأ «الانشقاق في

الصفوف المراد به تصدع صرح الجماعة حيث يذهب كل فرد من أفرادها إلى وجهة مخصوصة، معتقدا ما لا يعتقده غيره وقائلا بما لا يقول به»(20). وكذلك على قدرة الذات الفلسفية العربية على إنتاج رؤيتها الفكرية وصيرورتها التأصيلية ومنطقها الاستدلالي لا بوصفها احتمالا ممكنا، ولكن بوصفها حقيقة ملموسة في ثنايا الخطاب الذي ينطلق من خصوصيتها الحضارية في وضوح تجليها الوجودي وهي تعبّر عن نفسها وتواجه الذات الغربية مواجهةً تبتعد عن الممارسات السالفة التي طبعت المحاولات الفكرية والفلسفية التي حاولت الاقتراب بمشاريعها التلفيقية من المشروع الحداثي الغربي، والتي عبرت، بعد مضيّ ما يقارب القرن، عن فشلها في إدراك كنه الممارسة الفلسفية المتأصلة النابعة من عمق الذات نظرا لاكتفائها، للرد عن المشروع الغربي، بردود نِديّة انفعالية رافضة أو بردود تلفيقية رومانسية تدّعي الاتسام بالطابع العقلاني ممّا جعل هذه المشاريع على كثرتها تنطبع بطابعين اثنين:

أولهما ـ طابع عاطفيّ في بنيته النفسية ومأزوم في بنيته التكوينية كما هو الحال بالنسبة للعديد من الكتابات المنغلقة على نفسها والرافضة لقراءة الفكر الغربي قراءة منفتحة غير خائفة ممّا يحتويه هذا الفكر من إيجابيات وكذلك من أخطاء منهجية وتاريخية. ولعلها القراءات التي لم تبرح رؤيتُها النظر إلى المسار الفلسفي الذي ما انفكّ ينتجه الغرب بعين رافضة وبمنطق نديّ ولو أدى ذلك إلى تأصيل مبدأ الانغلاق في الممارسات الفكرية والإبداعية ممّا يؤدي ـ وقد أدّى ذلك فعلا في عديد الحالات ـ إلى إجهاض كل محاولة لميلاد العقل من خلال إلغاء إمكاناته الفلسفية وتحييد قدرته التأصيلية والإبداعية والنقدية على التأقلم مع واقعها المعاصر وعلى إيجاد الحلول الكفيلة بخلق حصانة فكرية وفلسفية جديرة بدرء الصدع الذي عادة ما تواجه به الذات العربية الأفكار الوافدة والنظريات المهيمنة والأطروحات المستوردة.

ولعل ذلك ما ساعد على ترسيخ صورة زائفة عن لا إمكانية اندراج العقل العربي في المشروع الحداثي الإنساني نظرا لعدم قدرته على إبداع آليات اندراجه في العقل الإنساني المعاصر من دون الاستلاف من الغرب أو الاقتداء بالغرب أو الذوبان في الغرب. «ذلك أننا نحتاج إلى إنشاء فلسفة تكون قادرة على التصدي

لتحديات وإشكالات وعقبات مختلفة تحول دون استئناف عطاءنا في مختلف المجالات»(21). وقد لا يتحقّق ذلك إلاّ بما حاول الدكتور طه عبد الرحمان تأكيده في «سياق عملية تقويمية وتدليلية كبيرة في وضع قواعد تمنع فكرنا الإسلامي المعاصر من السقوط في الآفات الخلقية والفكرية: التجميد والتضييق»(22).

ـ **وثانيهما** ذوطابع رومانسيّ في رؤيته الانبهارية ومتسرع في أحكامه العقلانية، كما هوالحال عند العديد من المشاريع الفكرية التي لم تر في الفكر الغربي غير ما تراه فيه من باب وحيد يُفتح للإنسان العربي المسلم بغير إرادته من طرف مُتسيِّدي الفكر الغربي ويقدمونه منفذا يتيما ومُنقذا وحيدا للإنسان العربي المسلم، وطريقا وحيدة لخلاصه ممّا يتخبط فيه من تخلف وجهل وانحطاط، وذلك على الرغم ممّا اعترى هذه المشاريع من توعّكات منبهرة بالمنهج المستند إلى الرؤية التاريخانية الاستشراقية بما نزعته منها، خلال قراءتها للتراث والتاريخ العربيين، من بُعْدٍ روحيّ متأصل في طرائق التفكير العربي الإسلامي كما هوالحال عند محمد أركون «في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي[حين] نقل أخبارا تاريخية متنوعة عن التاريخ الإسلامي من دون الرجوع إلى المصادر الإسلامية، وأحال إلى كتب استشراقية»(23) كما دعوته إلى تطبيق المنهج النقدي التاريخي الغربي على القرآن الكريم كما طبق على التوراة والإنجيل في الغرب(24)، وإلى الرؤية التاريخية التحليلية كما هو الحال عند محمد عابد الجابري. وهي الرؤية التي اتسمت بطابع التأرجح بين دعوته إلى تأنيب الذات بطرائق تفكير غربية في مشروع نقده للعقل العربي من جهة، ومحاولته إنصافها ممّا هي فيه بالرجوع إلى النماذج الأكثر عقلانية في الفلسفة العربية كما هو الحال بالنسبة لمحاولة استعادته ابن رشد بوصفه» ضرورة تمليها علينا، ليس فقط تلك المكانة المرموقة التي يتبوّؤها هذا الرجل في تاريخ الفكر الإنساني والتي غابت في تاريخ فكرنا العربي، بل تمليها علينا كذلك حاجتنا اليوم إلى ابن رشد ذاته»(25)، وذلك بسبب»ربطه بين العلم والفضيلة على مستوى الفكر وعلى مستوى السلوك سواء بسواء»(26)، وذلك على الرغم ممّا يمكن أن يعتمل»في فكر الجابري [من] عناصر منعزلة عن حقيقة انبثاقها الأوّل السوسيوثقافي، حيث تأسّست ضمن شروط تاريخية معيّنة، تختلف اختلافا جذريا عن المفاهيم الحديثة التي دعا الجابري إلى ضرورة تحوّل العناصر التراثية إليها،

وهوما يركّز الاعتقاد في أنّ النتائج البحثية كانت محسومة سلفا، لأنّه في المعيار النّقدي العلمي، تُرتّب المفاهيم وفق ظروفها التاريخية وحركتها في التاريخ، دون قياس معنى المتقدّم على مبنى المتأخّر، وهو ما سقط فيه الجابري حيث قرّر سلبية المفهوم التراثي بناء على إيجابية متداول المفهوم الحداثي»(27).

ولعله لذلك، لم يكن ممكنا للحالتين أن تبقيا مهيمنتين على واقع الممارسة الفكرية والفسلفية العربية الإسلامية إلى ما يرسّخ فعل الفرقة و«الانشقاق في الصفوف»(28، وذلك نظرا لما يعتمل في كنه هذه الأمة من إمكانات ترسيخٍ لفعل التفكير العقلاني الذي يمتح من الذات فيستدعي طاقاتها الخلاقة في إيجاد مخارج لما تعانيه من أزمات مع عصرها عن طريق «الاجتهاد الحي»(29) الذي يؤسس «في الثقافة الإسلامية [إلى] الاقتداء بالمعاني الروحية والأخلاقية في النظر إلى المعقولات والعلوم»(30).

ولعل هذا لن يتم إلا بترسيخ الرؤية الهادئة المتبصرة الواثقة من إمكانية الذات في إنتاج فكرتها التي بها تتسيّد، وبها تصوغ مشروعها الحضاري، وبها تستطيع أن تفتح إمكانات العقل على ما يجري في عالم اليوم من حراك لا بد لها أن تنتبه إلى ما يحتوي عليه من تحدّيات تصلح لترسيخ مبادئ عقلانية واعية بذاتها لا تخضع بالضرورة إلى ما سقطت فيه القراءات المنبهرة بالغرب من ديكارتية استرقاقية تجلت في «مبدأين: مبدأ كل شيء ممكن ومبدأ كل ما كان ممكنا وجب صنعه»(31)

لا يحاول الدكتور طه عبد الرحمن التأسيس لرؤية تأصيلية تنطلق من ممارسة فلسفية عقلانية مصدرها الذات بوصفها جوهرا لا يتغيّر فحسب، وإنما منطلقة كذلك من أن مفهوم (الحداثة) متغيّر، وبناء عليه، فإن الحداثات نفسها متغيّرة وغير مستقرة على زمن متوقف أو على مفهوم واحد للممارسة الحداثية بوصفها تحقيقا للذات في جوهرها من دون خيانة مبدئها الأساس ومنطقها الثابت وهما أصالة رؤيتها للعالم وثبات ثقافتها على الوقوف في وجه «الاستعمار الذي بفرض علينا، بقوة مؤسّساته، مفاهيم ندخل في الخوض فيها عن دراية أن عن غير دراية»(32)، وهو الاستعمار الذي حوّل جل المشاريع الفكرية العربية منذ بداية

عصر النهضة إلى مجرّد حالات مرتبكة في طرحها لذاتها المسلوبة ومشوبة بكثير من المنطق الانبهاري الذي أدّى بالعقل العربي إلى الدخول كظل تابع في دائرة الممارسة الفكرية الغربية، ومحاولته إثبات ذاته من داخلها.

ولعلّ ما يميّز الخطاب الطّاهائي عن جلّ ما كُتِب في الفكر العربي المعاصر من محاولات قراءة للذات العربية المسلمة من داخل هذه الدائرة بدعوى العقلانية تارةً وبدعوى الموضوعية تارة أخرى وبدعوى التنوير تارة ثالثة، هو وعيه المختلف بخطورة اندراج هذه الذات المستلبة في الممارسة الفكرية الغربية بطريقة لا براء منها، وكذلك إصراره الحثيث على وجوب إيجاد الحلول الكفيلة بإيقاظ همتها النائمة من داخل دائرة التفكير الغربي وإرجاعها إلى دائرة ما تتوفر عليه من ذخائر فكرية وفلسفية قادرة، لو أحسنت قراءتها وتحليلها والاستدلال بها، على تفجير رؤية متأصلة تقف في وجه الهيمنة الفكرية الغربية وتقدر على إقناعها بما تؤمن به من قيم أخلاقية من دون أن يكتسي ذلك طابعا دينيا «لأن هذا الآخر قد يقبل القيم الأخلاقية، ولا يقبل القيم الدينية. فمتى استطعنا أن نستخلص مجموعة من القيم الأخلاقية ونجعلها أساسا للتشريع، فإن الآخر مضطر لقبولها، لأنه يسلم بكونية القيم الأخلاقية»(33). ذلك إنك لا يمكن أن تكون أنت وتكون الآخر في الوقت نفسه، كما لا يمكن أن تسكن ذاتك وذات الآخر في الوقت نفسه كذلك. ولا تتحقق كينونتك من داخل ذاتك بما هي أنت تاريخاً وثقافةً وحضارةً إلاّ بتأصيل المنطلقات والمآلات وتحصين مساراتها من كلّ محاولة تريد أن تجعل من ذاتك مرهونة بما يتبقى من مُنتج حضاريّ يمحو خصوصيتك الحضارية ويهيمن على ما يمكن أن تبدعه من أفكار من خلال حرصه الدّائم على أن تبقى مقلدا لمسعاه ومعيدا لأطروحاته ومستهلكا لفلسفته ولأفكاره لأنه «لا يمكن أن يجتمع في الفيلسوف التقليد والتفلسف معاً. فالفلسفة أصلا اجتهاد في النظر وإبداع في النقد، وعلى هذا، فكل فلسفة منقولة، ما لم يحصّل صاحبها أسباب إنتاجها أويحصّل الأدلّة عليها، تضل عملا لا يفيد في إنتاج الفلسفة»(34).

3 ـ دحض التهافت الدهراني في الفلسفة الغربية:

ربما لم يكن ثمة من إشكال منهجيّ أو تاريخي في أن يتعرض الدكتور طه

عبد الرحمن لما يمكن أن يسمّى بالنموذج الراهن في الفلسفة الغربية المعاصرة في كتابه (بؤس الدهرانية) من أجل البرهنة على مسألة تبدو في ظاهرها كما في باطنها غاية في التعقيد وموغلة في ثنايا التاريخ القديم. ويبدو الفيلسوف الفرنسي لوك فيري(Luc FERRY) الصورة المجسّدة لهذا النموذج في ما حاول أن يبرهن من خلاله على توغل الرؤية الناسوتية في بنية الفلسفة المعاصرة كما يدعو لها لوك فيري في كتابه (الإنسان المؤلّه، أو معنى الحياة من خلال وضعه «مصطلحا مركبا وهو›الإنسان إإله› ليدل به على الآمر الآدمي، ويستبدله مكان الآمر الإلهي، جاعلا منه شاهدا على التخلّق الدهري الذي يحققه البشر»**(35)**.

وقد يتساءل السائل لماذا لوك فيري معاصرنا بالذات وليس سبينوزا مجاراةً للنماذج الثلاثة التي اختارها الأستاذ طه عبد الرحمن للبرهنة على دهرانية التصور الفلسفي الغربي في فصله الأخلاق عن الدين ونسبتها للإنسان؟ وهل كان من اللازم إضفاء نوع من الراهنية الحيّة على ما حملته الخطاطة الاستدلالية التي اعتمد عليها الدكتور طه عبد الرحمان في نقض الرؤية الفلسفية الغربية وتصورها الدهراني لفصل الدين عن الأخلاق من خلال تحديده لأربع صيغ متميّزة هي الصيغة الطبيعية والصيغة النقدية والصيغة الاجتماعية والصيغة الناسوتية» **(36)** يرى أنها تؤسس لما سمّاه لغةً وأسس له اصطلاحاً بالدهرانية؟

لقد استطاع الدكتور طه عبد الرحمان أن يمثّل لهذه النماذج بتصورات أربعة هي: «التصور الخارجي، والتصور التبعيضي، والتصور السلبي، والتصوّر التسيّدي» **(37)**. وهي التي أدت في نظره بـ(تهافت الدهرانيين) عبر الأزمنة الفلسفية الغربية المعبرة عن تجارب الفلاسفة الغربيين كما مثّل لهم من خلال النماذج التي تعبر عنها الدهرانية في تجسّدها في النماذج التالية:

- النموذج الطبيعي عند جون جاك روسو من خلال حديثه عن تضاد بين الدين الطبيعي والدين المنزل (في كتابه إميل)،
- النموذج النقدي عند كانط من خلال تمييزه بين الدين الطبيعي والدين العالم باعتباره مدركا من العلم وحده، في كتابه (الأسس الماورائية للأخلاق)،
- النموذج الاجتماعي عند دوركايم من خلال تأكيده على التضاد بين الدين

الأخلاقي المتأتي من الدهرية والدين المُنْزل، وكذلك من خلال اعتباره أن كل الأخلاق هي خارج الدين لأنها في نظره ظواهر اجتماعية في كتابه (التربية الأخلاقية).

- وأخيرا النموذج الناسوتي (Humaniste) للوك فيري، في كتابه (الإنسان الإله، أومعنى الحياة) من خلال مقابلته بين ما يسميه الدين الفلسفي باعتباره استعدادا ما ورائيا، والدين المثالي، وتفريقه بين أخلاق الواجب وأخلاق الخواص. وكذلك من خلال اعتباره أن الفلسفة الحديثة تتمثل في دهرنة المفاهيم الدينية، ولذلك يعتبر أن إعلان مبادئ حقوق الإنسان ما هوإلا صياغة ناسوتية للمبادئ المسيحية واعتبار الناسوتية مسيحية متخلصة من بهارجها اللاهوتية.

ربما كان النموذج الرابع المتمثل في الفيلسوف الفرنسي المعاصر لوك فيري هو النموذج الأكثر إثارة للجدل بالنظر إلى النماذج الثلاثة الأخرى المتمثلة في جون جاك روسو وإيمانويل كانط وإيميل دوركايم، وذلك نظرا لما تمثله راهنية الصورة التي يمثلها وزير التربية الفرنسي الأسبق من اندراج في الحياة السياسية العامة واتخاذها مطية لتأصيل الخطاب الفلسفي الغربي بما هو أفكار نظرية مغلقة في الواقع الثقافي والحياتي للمجتمع الفرنسي خاصة والأوروبي ممّا يُكسبُه درجة تأثير عالية على المجتمع المتفاعل مع الأفكار الأكثر جاذبية للمثقفين والأكثر انتشارا بين أوساط المثقفين الغربيين عموما والمثقفين العرب المتصلين بحيثيات ولادة الأفكار الحداثية الغربية في منبعها وفي أوطانها خصوصا.

ولعل حالة لوك فيري، كما حالة مواطنه الفيلسوف ميشال أونفري(°°)،على سبيل المثال لا الحصر، تدلّ دالة دلالة قاطعة على نزوع الفلسفة الغربية المعاصرة إلى النزول إلى الشارع والمشاركة الفعلية في تمرير أفكارها في خضم ما يواجهه المجتمع الغربي من تحديات جديرة بإعادة صياغة الأطروحات النظرية التي يتبارى حولها فلاسفة الواقع صياغة هي أقرب إلى الإنصات المباشر لمطالب الحراك الاجتماعي والثقافي والسياسي الناتج عن ترسّخ الأزمات الاقتصادية في بنية الفكر الغربي الطامح إلى تحقيق مشاريع يعبر بها ومن خلالها عن انغلاق

المناهج الفلسفية والسياسية والاقتصادية التي أنتجتها مرحلة ما بعد الحداثة على نفسها ووصولها إلى منتهى دورتها الطبيعية نظرا لما أصبح يقيمه النموذج الناسوتي»من»تقابل بين ما يسميه الديني الفلسفي والديني الروحاني والديني التاريخي» (**38**).

ولعل هذا كذلك ما جعل هؤلاء الفلاسفة يفضلون الهروب من الأبراج المتعالية للمدرجات الجامعية العتيقة نظرا لما يمكن أن يقدمه هذا الاندراج في الواقع المعيشي للمجتمعات الغربية في تعميم للأفكار الفلسفية التي يحملها هؤلاء وكذلك من أجل تبسيط منطلقاتها النظرية لكي تصل إلى عامة المثقفين على غرار المشتغلين بالحقل الفلسفي.

ولعل تركيز الأستاذ طه عبد الرحمان على أفكار لوك فيري خاصة في كتابه (الإنسان الإله) يرجع أساسا إلى أحقية هذا الأخير في تمثيل الجيل الجديد من الفلاسفة الذين يحملون على عاتقهم فكرة (الدهرانية) كما حدد مفهومها الأستاذ طه عبد الرحمان، وكما بدا له أنها مُوصِلة عند هذا الفيلسوف إلى قمّة ما يمكن أن تصل إليه فكرة قطع الصلة بين الدين والأخلاق، لا من خلال إبعاد الأخلاق عن الدين ومن ثمة عن الألوهية، ولكن من خلال إبدال الإنسان في ناسوتية بحثه عن الرؤية الأخلاقية الأكثر مثاليةً، مكانَ الإله ومحاولته تبوّء المكانة التي طالما حاول الفكر الغربي المؤنْسَنُ أن ينزعها عن نفسه بإبعادها قدر المستطاع عن تراثه الديني من خلال التركيز على مسيحية القرون الوسطى وأنموذجها المعروف بنتائجه السلبية على التجربة المعرفية الغربية.

ولعل لوك فيري يمثل في هذه الحالة قمة ما يمكن أن يصل إليه الفكر الغربي المؤنسن من تشبث بالقيم الناسوتية بصورة متسلسلة في عبورها للأزمنة التي مرّت بها النماذج الثلاثة الأخرى. يقول لوك فيري بهذا الخصوص: «أنه بعد انسحاب الديانات، وبد موت الطوباويات الكبرى التي تدرج أفعالنا في أفق مشروع واسع ضخم، فإن مسألة المعنى لم تعد تجد مكانا تعبر عن نفسها فيه جماعيا. فبينما كانت، قديما، تجد لها حلا في الإطار الديني، فإنها تنزع اليوم إلى أن تصير باطلة، إن لم أقل مثيرة للسخرية..»(**39**).

ولعل بطلان دور›المعنى› في ترشيد المسعى الحياتي للإنسان واستحالته إلى مجرد «سخرية» بعد انسحاب الديانات وموت الطوباويات، في نظر لوك فيري، هوما يحوّل البعد النّاسوتي للإنسان إلى مجرد رؤية مادية تقوم بدور العازل بين ما كان يحكم العلاقات الجوهرية بين الناسوت والألوهية، وبين الأخلاق والدين، وبين الفكرة وبعدها الماورائي، وهي العلاقات التي لم تكن، في يوم ما، تجرؤ على تحييد الإنسان من بعده الديني وإفراغه من محتواه اللاهوتي من خلال تحويله إلى إنسان/ إله. ولعل ذلك ما يؤسس، في نظر طه عبد الرحمان لدهرانية معاصرة تتجاوز ما كان يسعى إلى تحقيقه إيمانويل كانط في كتابه (الأسس الماورائية للأخلاق) ودوركايم في كتابه(الفلسفة الأخلاقية) من أطر حاولت أن تبتعد شيئا فشيئا عن الدين بوصفه حقيقة جوهرية متكوثرة في الإنسان بما هي تواصل أخلاقي بينه وبين أخيه الإنسان، وبما هي تصور ميتافيزيقي متصل بالألوهية، وذلك كلّه يتم من خلال إحلال الإنسان محل الإله بما يقويه من مُنتج مادي، نظرا لتراكم المُنتج/ السلعة المطبوع بطابع التشيّؤ، ممّا يفقده» التوازن بين المكونات الروحية والمكونات المادية[التي تحفظ] ازدواج بنيته من الاختلال» (**40**. إنه عالم اليوم كما يتصوره لوك فيري في الإنسان / الإله،والذي هو» ليس إلى شيء أحوج منه إلى قدر غير مسبوق من التزكية، وذلك لما قطعه في التنمية المادية من أشواط كبرى لم تساوقها أشواط مثلها في التنمية الروحية تعدّل كفّتها، فكان رجحت الماديات رجحانا صارا وبالا على الإنسانية جمعاء»(**41**).

لقد حاول الدكتور طه عبد الرحمان البرهنة على أن أخت العلمانية، التي هي الدهرانية، على اعتبار أن الأولى فصلت الدين عن السياسة والثانية تحاول فصل الدين عن الأخلاق، إنما سعت من خلال ما جاء به مفكروها إلى فصل مبدأ الأخلاق بوصفه مركزا أساسيا للواحدية الإلهية عن الدين بوصفه مرجعا لمبدأ الألوهية، وذلك من خلال ربط مصدر الأخلاق بالذات البشرية، ومن ثمة فهي تحاول من خلال مقاصد الخطاب الفلسفي عند هذه النماذج الأربعة أن تفصل الدين عن نفسه. كما حاول الفيلسوف طه عبد الرحمان أن يُمثّل لإدراك البعد الجوهري بين تصور الدّين للأخلاق وتصور الإنسان الغربي لهذه الأخلاق من خلال تجربة النورانيين الذين تعرضوا للمسيحية بما قدمته من نموذج صارخ في الابتعاد عن الأخلاق الدينية.

وقد انتقد الأستاذ طه عبد الرحمان تعميم النورانيين ومن بعدهم المفكرين العلمانيين لأحكامهم التي استقوها من التجربة المسيحية على كل الأديان، واعتبر ذلك خطأ كبيرا انجرّ عنه سوءُ فهمٍ للتجارب الواقعية للديانات الأخرى وخاصة الإسلام. ذلك أن «من أبرز الآليات التي انطلقت منها الحداثة الغربية في إقامة مشروعها الدنيوي هي آلية تفريق المجموع أو آلية فصل المتصل، وأضاف أنه لما كان الدين يتصل بمختلف مجالات الحياة وكان اتصاله بها يتخذ أشكالا وأقدارا متفاوتة، انبرت الحداثة إلى أشكال مختلفة من الاتصال لتعطل قانون الدين في هذه المجالات الحيوية حتى تستقل هذه المجالات بنفسها تدبيرا، مشيرا إلى أنه في هذا الإطار تم فصل العلم عن الدين وفصل الفن والقانون عنه كما فصلت عنه السياسة والأخلاق.»(42).

ـ خاتمة:

مما يميّز القراءة ‹الطاهائية› هو إدراكها العميق لصياغة المفاهيم الجوهرية ببعديها الدلالي والاصطلاحي لمواجهة المفاهيم الغربية المتبلورة دلاليا واصطلاحيا منذ عصر النهضة، والمتجددة في بنية الخطاب الفلسفي المعاصر بصورة لا يمكن معها لكل مجتهد أن يجزم بإمكانية اللحاق بالممارسة الفلسفية الغربية من حيث هي مفاهيم أصيلة ومصطلحات دقيقة. ومن هنا، تبدو أهمية التجربة ‹الطاهائية› في صياغة رؤية مفاهيمية واصطلاحية متكاملة تعوّض الفراغ الرهيب في الأداة الاصطلاحية بوصفها مفتاحا ضروريا لفهم الثابت المرجعي والمتغير الفلسفي في التجربة الغربية، وبالنظر كذلك إلى مُعادِلاتها المفارقة في الفلسفة العربية الإسلامية.

وهذا البعد هو الأكثر إضاءة للرؤية الفلسفية كما سعى إلى شرحها الدكتور طه عبد الرحمان. ولعله الأكثر تحديدا لسيادة أطروحته التي صاغ من خلالها ‹النظرية الإئتمانية› في بنيتها الفكرية وفي أساساتها المرجعية، وذلك من خلال إدراك مدى ما يمكن للتجارب الفلسفية العربية الأخرى أن تقع فيه من ابتعاد عن تمكين الرؤية الفلسفية العربية من الانطلاق من عمق ذاتها لإنتاج المشروع الفلسفي الكفيل بقراءة الآخر الغربي، لا في ما أنجزه هذا الآخر من عقلانية

متعلقة بخصوصية تجربته الفلسفية ومن وجهة أحقية العرب المسلمين بتعميم هذه التجربة من خلال النظر إليها في إنسانيتها، ولكن كذلك في ما تطرحه الذات الفلسفية العربية من إمكانية تجاوز هذه الرؤى التي تراوح مكانها بين اتّباعٍ للآخر في مشروعه العقلاني المتحوّل بالنظر إلى المستجدات المنهجية والزمنية من عقلانية القرن السابع عشر إلى ‹ناسوتية› القرن العشرين، وبين إمكانية الوقوف ضدّه انطلاقا من محاولة دحض المقولات الغربية (الاستشراقية) في هذه الحالة، بالتأسيس لـ(لاستغراب) بوصفه ردّة فعل للفعل الاستشراقي.

ولعل هذا ما يميز مشروع الأستاذ طه عبد الرحمان عن غيره من المشاريع الفلسفية العربية الأخرى التي تزامنت مع الحركية التي تميّز بها الخطاب الفلسفي العربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين وامتداداته إلى الوقت الراهن سواء أكانت ‹أركونية› موغلة في اعتماد الدرس التاريخاني منهجا انتقائيا لقراءة الذات الإسلامية وموروثها الفلسفي المتشابك المتعدد، أو›جابرية› داعية لمركزية عربية غائبة وباحثة عن ذاتها في ما تقدمه المركزية الغربية من إمكانية نقد الذات عن طريق العقل والخروج بها من غياهب التصورات الجاهزة. ولعل هذا ما حاول أن ينتقده الأستاذ طه عبد الرحمان في المشاريع الباحثة عن الذات في ردّة الفعل الاستغرابية بوصفها آلية استشراقية معكوسة تحاول أن تقلب الرؤية المنهجية من أجل معرفة الآخر الغربي الذي يقول عنه إن «الغرب فينا، لكن القدرة هي في تبيّن حدوده فينا، فيجب أن يُوَاجِدَنَا ونُوَاجِدُه، ونحن نواجده ولا يواجدنا»..

هوامش ومراجع وإحالات:

1 ـ ينظر: طه. عبد الرحمن. من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر. المؤسسة العربية للفكر والإبداع.. 2016.

(°) ـ طالما اقتصدت المحاولات الفلسفية العربية المتلخصة في المشاريع الفكرية الكبرى التي انطبع با النصف الثاني من القرن العشرين خاصة، بما هوصورة طبق الأصل للمشاريع الفلسفية والفكرية الغربية التي أنجزت لخاصية غربية محضة ثقافةً وتصوراً ومنهجاً، ممّا ولّد لدى المفكر العربي

جنوحه الدجائم إلى التقليد حتى في العناوين كما هوالحال في تصوره العملي لرؤية العقل العربي من زاوية ما يوحي به العقل الغربي كأن (نسمي كتابا بـ«نقد العقل العربي» ممّا يحيلنا مباشرة إلى «نقد العقل المحض»أو» نقد العقل العملي». ولعل هذا التصور هوالذي خرج عنه الدكتور طه عبد الرحمن من خلال تأصيل الخطاب الفلسفي العربي بتأصيل مستويات تحققه فكرا ومنهجا واصطلاحا. وهذا ما نلاحظه من خلال العنونة الطاهائية الدّالة، بما هي عليه، على تصور مختلف لفعل التفكير وللممارسة الفلسفية المبنية على التأصيل. وإن كانت العنونة ودلالاتها لا يقدم ولا تؤخر في مستوى الطرح القابل للأخذ وللردّ. ينظر على سبيل المثال لا الحصر سلسلة نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري كما كتب غيره كثير.

2 ـ ينظر: روح الدين. من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية.المركز الثقافي العربي.ط:2. الدار البيضاء.2012. ص:64.

3 ـ ينظر: طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. ص: 35.

4 ـ طه، عبد الرحمن. روح الدين. من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية.المركز الثقافي العربي.ط:2. الدار البيضاء.2012. ص:25.

5 ـ بن عدّي، يوسف. مشروع الإبداع الفلسفي العربي. قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمان. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت.2012. ص:104.

6 ـ عدّي، بن يوسف. المرجع نفسه.ص:104).

7 ـ طه، عبد الرحمن. بؤس الدهرانية. ص: 12.

8 ـ طه. عبد الرحمن. اللسان والميزان، أوالتّكوثر العقلي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 1998. ص:21.

9 ـ طه، عبد الرحمن. روح الدين.ص:505.

10 ـ طه، عبد الرحمان. بؤس الدهرانية. ص:11.

11 ـ طه، عبد الرحمان. المصدر نفسه.ص:11.

12 ـ ينظر: طه.عبد الرحمن.اللسان والميزان.أوالتّكوثر العقلي.ص:327.

13 ـ ينظر: الحري. عبد النبي. طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرّشدية. الشبكة العربية للدراسات والنشر. بيروت.2014. ص:15.

14 ـ ينظر: الحري، عبد النبي. المرجع نفسه. ص:109.

15 ـ طه، عبد الرحمان. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. ص:14.

16 ـ طه، عبد الرحمان. بؤس الدهرانية. ص: 22.

17 ـ طه، عبد الرحمن. الحوار أفقا للفكر. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. ص: 155.

18 ـ طه، عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف. ص:27.

19 ـ طه، عبد الرحمن. المصدر نفسه. ص:40.

20 ـ طه، عبد الرحمن. المصدر نفسه ص:36.

21 ـ طه عبد الرحمن. الحوار أفقا للفكر. 2013.ص:55.

22 ـ بن عدّي، يوسف. المرجع السابق. ص:108.

23 ـ علاّل، خالد الكبير.الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون. دار قرطبة.الجزائر.2009. ص:8.

24 ـ علال، خالد الكبير.المرجع نفسه. ص:71.

25 ـ الجابري. محمد عابد. ابن رشد، سيرة وفكر. دراسة ونصوص. مركز دراسات الوحدة العربية.ط:1.بيروت.1998.ص: 10.

26 ـ الجابري. محمد عابد. المرجع نفسه.ص:10.

27 ـ بن جلولي، عبد الحفيظ. تجلي المحدّد. قـراءات في محدّدات العقل السياسي العربي برؤية الجابري. القدس العربي.ع:6943. الأحد:9/8 أكتوبر 2011. لندن. ص:10.

28 ـ ينظر: طه، عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف. ص:36.

29 ـ بن عدي، المرجع السابق.ص:98.

30 ـ بن عدي، المرجع السابق.ص:98.

31 ـ بن عدي، المرجع السابق.ص:98.

32 ـ طه، عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر.ص:153.

33 ـ طه، عبد الرحمن، المصدر نفسه. ص:153.

34 ـ طه، عبد الرحمن. المصدر نفسه. ص:154.

35 ـ ينظر: فيري، لوك.الإنسان المؤله أومعنى الحياة. تر: محمد هشام. إفريقيا الشرق.الدار البيضاء/ بيروت.2002.ص:66.

36 ـ طه، عبد الرحمن. بؤس الدهرانية. ص:34.

37 ـ طه، عبد الرحمن. بؤس الدهرانية. ص:71.

(°°) ـ يعتبر الفيلسوف ميشال أونفري، من الفلاسفة الشباب الذين سعوا منذ بداية مشوارهم الفلسفي إلى ربط الفلسفة بالواقع الاجتماعي وتقريب المتناقِضَيْن، الفلسفة والواقع، من خلال ردم الهوّة التي طالما فصلت بينهما، وذلك من خلال تأسيسه للجامعة الشعبية التي ثابر على أن يقدم فيها دروسا لعامة المواطنين وكذلك من خلال مشاركته في النقاش الثقافي والفكري والسياسي الذي يطبع الحياة العامة في فرنسا كما في البلدان الأوربية. ينظر: رابحي. عبد القادر. ميشال أونفري برنار ليفي مقلوبا أوالشرق وليمة للغرب. جريدة النصر. الملحق الثقافي(كراس الثقافة) قسنطينة/ الجزائر. 2015/10/13.

38 ـ محمد كريم بوخصاص. طه عبد الرحمان: فصل الأخلاق عن الدين ينتج أنماطا سلوكية تصادم الوجدان قبل العقل. جريدة التجديد. المغرب. 2013/06/03.

39 ـ فيري، لوك. الإنسان المؤله أومعنى الحياة. تر: محمد هشام. إفريقيا الشرق. الدار البيضاء/ بيروت.2002. ص:13.

40 ـ طه، عبد الرحمن.بؤس الدهرانية. ص:18.

41 ـ طه، عبد الرحمن.بؤس الدهرانية. ص:18.

42 ـ محمد كريم بوخصاص. المرجع السابق. جريدة التجديد. المغرب. 2013/06/03.

من الرشـــدية إلى الاكبرية
في فكر محمد المصباحي

احمد كازى
جامعة شعيب الدكالي
المغرب

1 ـ الكتابة عند محمد الــمصباحي:

يتناول «محمد المصباحي» تاريخ الفلسفة باعتباره مجموعة من القضايا المتداخلة، والمحكومة برابطة «الاتصال» و«الانفصال»، وبالتالي «الحوار والمنازعة». واتخذ من الرشدية لحظة أساسية لاستحضار فضاءات يونانية وإسلامية وحداثية وما بعد حداثية، من اجل تصويبها وتوجيهها فكريا دون الالتزام بالتقسيم التاريخي الذي قد يضيق فضاء المفهوم وقوته. إلا ان المقصود من ذلك هو إمكانية وصل هذا الأفق بالراهن معتمدا في ذلك على:

1. القراءة المباشرة للنص الأصلي، كمنطق للتفكير.
2. النصوص الشارحة أو المفسرة للمتن.
3. تفكيك المفاهيم المحايثة أو القريبة من الموضوع المدروس.
4. الخروج بخلا صات ونتائج من أجل تحويلها إلى إشكالات.

الثابت الأساسي في هذه الخطوات المنهجية، هو إظهار الصعوبات أو ما يسميه أرسطو بـ«العواصات» الحاضرة في المتن، من أجل معالجتها وفحصها، نقدا وتحليلا. والكتابة في فكر «محمد المصباحي»، ذات روح إشكالية، ببنائه لحقل تتزاحم فيه الثنائيات، والتقابلات، والمفاصل النصية. ولذا فهي تناص، تتناسل داخله

وضعيات معرفية مختلفة البناء والسياق: إنها كتابة «ممتلئة»، وتشد القارئ إليها بكثافتها، ونسيجها الذي لا يترك فراغا أو بياضا، وهي أيضا أفق إبداعي متحرر من قواعد الكتابة ذاتها. إلا أنها تتضمن آليات خاصة، ومكتسبة بالممارسة.

و أهم آلية يمكن تلمسها في هذا الإبداع، وهي تعويد القارئ على مواجهة الإ شكالات، وتعلم بنائها، لكن بعد المضي في دروب النص، ومفاصله الداخلية، وهوامشه الخفية، وانفتاحاته على تشكيلات خطابية مختلفة.

والإشتغال الفلسفي في هذه الكتابة، هو ممارسة لفعل «الاستنطاق» (1) الحر للنص، دون الالتزام، أو التقيد بخطوات جاهزة أو إسقاط لأحكام مسبقة: إنها كتابة فلسفية ودائمة النمو في فضاءات من صنعه الخاص. وما بلور لدى «محمد المصباحي»، هده الصناعة، هو اهتمامه القوي بالراهن، ومتطلباته، وبالتالي معارفه المتجددة. بالإضافة إلى اهتمامه بحقول معرفية قد تبدو لا ـ فلسفية الفن،الشعر،الرواية... وفي ظل هدا التنوع في النظر، او هده التراكمات النظرية والعملية، تبلورت لديه إشكالية جامعة، ومحكومة في نظرنا بقولين أساسيين هما الفلسفة والتصوف: لكن ما التصوف في فكر هدا الرجل؟ هل هو المعرفة المؤسسة على السلوك والطقس، أم المتحررة منهما؟

ففي فكر «محمد المصباحي»، كل فلاسفة الإسلام انتهوا إلى التصوف، لكن ليس كل المتصوفة فلاسفة. إلا ان هناك لحظتين في نظره شكلتا نشازا في هدا التاريخ وهما: لحظة «ابن رشد» و«ابن عربي». الاول رفض التصوف، والتاني كمتصوف انتصر للفلسفة. وتبلور لدى «محمد المصباحي»، هذا الأفق وهو في خضم النص المشائي، مع بداية الثمانينات. إلا ان ظروف الانتماء المذهبي والمؤسسي، والثقة القوية في العقل والعقلانية أرجأتا الحفر في هذا الإشكال، لان الفلاسفة هم دوما في عود إلى بدء.

2 ـ جغرافية فكر محمد المصباحي

يمكن رصد جغرافية هذا الفكر في ثلاثة محاور إشكالية أو ثلاث مراحل فكرية.

أولا: العقل في تشكيلاته المعرفية، وإشكالاته، أو بداية التأليف والمواجهة مع المتن الإسلامي واليوناني. وذلك في بداية الثمانينات.

ثانيا: إشكالية الوجود كقضية فلسفية مركزية، تم تناولها بمضامين منطقية وميتافيزيقية، والغرض هو الوقوف على أنواع الانطولوجيا الإسلامية.

ثالثا: الاشتغال على مضادات العقل، أو وجهه المغاير، وهو اللاعقل، أو الخيال. وهده المرحلة هي التي نسمها بـ «الافق الاكبري» او راهنية التفكير بمنطق «ما بعد حداثي».

إلا ان هذه اللحظة الاخيرة، ليست نتيجة ترف فكري او رغبة طارئة، بل هي حصيلة عمل إبداعي لمفاهيم تراثية، لكن بروح نقدية: فاللحظة الثانية من فكر «محمد المصباحي»، شكلت وقفة حاسمة، وكأنه وضع أمام خيارين: إما البقاء مع الرشدية وعقلانيتها الصورية، ومنهجها الداعي إلى الفصل، او تجاوز ذلك نحو فكر اقرب، وأقوى على رصد العلاقات في تداخلها، وبالتالي وحدتها واختلافها. فإذا كان العقل الرشدي اتخذ من المفهوم في بنائه المنطقي، أساس التفكير والتنوير، فإن هذا الحصر عمل على تغييب العلامة كمجال لتداخل المعارف، وتبلور لديه هذا النظر مع ظهور مؤلف «الوحدة والوجود» (2).

ومنطلقنا في هذا التحديد للحظات التأسيسية السابقة هو البناء الاشكالي للموضوعات الموجهة والمؤطرة بهوامش نظرية، مع التأكيد بأن اللحظة الثالثة هي خلاصة تركيبية لإشكالات مثبتة في المرحلة الأولى والثانية، فبالرغم من حفاظها على الروح الرشدية، إلا أنها تعطي حضورا واعدا لأفقين أكثر تحررا في التفلسف، وهما «ابن عربي»، و«هيدجر»(3).

والتشكيلات المعرفية المهيأة لهذا الانتقال، يمكن رصدها في المرحلة الأولى من خلال وضعية الدلالة التي أعطت دورا للأسماء كحل لإشكالية البرهان الغير الممكن في الميتافيزيقا. أما أطروحة الكوجيطو التي غابت لدى مفكري الإسلام بغياب مفهوم الإنسان والتي تأسست لدية مع ظهور كتاب «الوجه الاخر لحداثة ابن رشد» (4).والذي يمكن اعتباره نقدا لمفهوم الذات المؤسسة على العالم، لا على الأنا، أو الفكر.فما المسلك الذي اتخذه لنقد الفلسفة الأندلسية اتجاه إشكالية الذات؟

فانطلاقا من تحليله الوجودي، أسس إشكالية الذات على المقابلة بين الوجودين:

الضروري والأ فضل (العلمي)، كانعكاس لمسألة العقل العلمي والنظري. والغرض من ذلك هو بيان رابطة الذات بالموضوع. فغذا كان الغرب الاوربي أسس الحداثة على فلسفة الذات، فإن السياق الوسطوي واليوناني ضحيا بها من أجل الموضوع. والحل الممكن في نظر «محمد المصباحي»، هو إعادة الوصل بين الوجودين الضروري والعلمي، بل تمثلهما في تداخلهما وتواصلهما، لا الفصل بينهما كما مارس ذلك «ابن رشد»، وذلك بجعل العقل النظري منفتحا على العملي. هذا الاستعمال ألمفاهيمي في نظره هو تأسيس للراهن دون هجر للغة الفلسفية» أي لأصولها وأسسها ومتونها.

وهذه التشكيلات المفاهيمية يمكن تجميعها في المحاور التالية (5).

1. الانفتاح الدلالي للقول الفلسفي، وتأسيسه خارج الانغلاق السيمو طيقي، بحثا عن الانفتاح الأنطواوجي للمفهوم.
2. إشكالية الوحدة، وتمثلها عبر الواحد، في علاقته بالمقولات مع بيان صعوباتها لدى ابن رشد في انتصاره لأنطولوجية ذاتية ومقابلتها بالعرضية.
3. البحث في مكانة الإنسان، بل غيابه من خلال علاقة الذات بالموضوع، عبر أطروحة الوجود.

والمشترك بين هذه الوضعيات المعرفية، وهو إشكالية الوجود، التي تم تناولها عبر وحدة الواحد كعدد أو كم ذاتي في علاقته بالواحد المنقسم إلى مقولات.

والمشروع الرشدي في نظره عارض ثلاثة مواقف (6).

1. جوهرية الواحد العددي، عند الفيثاغورية.
2. جوهرية الواحد الأنطولوجية عند الإيليين.
3. عرضية الواحد، في المذهب السينوي.

و الموجة لهذه التحديدات النقدية، هي خاصية الواحد بالعدد عن العدد من جهة، والواحد بالعدد عن الواحد بما هو مرادف لاسم الموجود من جهة ثانية: هذه المفارقة الإشكالية، تم التفصيل فيها في كتاب «الوحدة والوجود»، من خلال الدور

الذي تحتله المقولات في بيان الوجود في علاقته بالواحد أو الوحدة، أو علاقة مقولة الكم بالمقولات الأخرى.

والنتيجة من هذا. هو حد معنى «الذاتي» و«العرضي»، من داخل فكرة «المكيال» (7). فهذا الأخير، هو الذي ينطبق عليه معنى الذاتي والعرضي. والطبيعة المكيالية راجعة إلى مكانة الواحد الذي لايوجد إلا لمقولة الكم المنفصل العددي (عدم الانقسام)، واما معناه الوجودي ففي كيفية نقله من الكم بما هو مقدار او عددي الى المقولات التسع الأخرى. وعملية النقل هي إحدى معاني «التفصيل الدلالي». والغرض من هذا هو الوصول الى «المكيال الحقي»، أو ما يسميه أهل العرفان بالميزان الحقاني الخاص بالأسماء.

إن أساس التقابل بين الذاتي والعرضي، وهو الطبيعة المكيالية للواحد، من حيث هو معيار البحث في طبيعة الواحد العرضية والجوهرية والذاتية.

والصعوبة التي حولت فكر «محمد المصباحي» للتفكير في آفاق مغايرة، وهي المتعلقة بسريان الواحد العددي المندرج في مقولة ذاتية، وفي باقي المقولات الأخرى. هذا الحضور الأخير هو قول بالعرضية، وأما جوهريته فحصر له في مقولة واحدة. ولهذا عارض فيلسوف «قرطبة ومراكش»، القول بجوهرية الواحد وعرضيته: فهل هذا التمييز بين الذاتي والعرضي، وبالتالي التقابل بين أنطولوجيتين هو أسس لحظة التحول، أو ما سميناه بالمرحلة الثالثة في فكر «محمد المصباحي»، إضافة إلى نقده لفكرة الذات في الفلسفة الأندلسية؟ ويلخص حدود هذا التناول، عبر المفارقة التالية:قوام الوجود»، و«التدبير»، فالمعنى الأول هو حد لوجود الذات في العالم، والثاني هو اتصالها بالآخر او علمها به (المبدأ الأول).

وهذا البعد المزدوج هو ما خلق التباسا في وضعية الذات، فهي من جهة تنتمي وجوديا إلى العلم الطبيعي، وتتميز في أحد مكوناتها عن علم العقل الذي ينتمي إلى عالم المفارقات .ويحدد هذا الالتباس لدى مفكري الإسلام قائلا: «فبالنسبة» لهم الأنا موجودة هناك ولا تحتاج الى برهنة إثبات، لكن الذي كان في أمس الحاجة إلى الإثبات لديهم هو ذات الانا وماهيتها. ان ما كان موضوع شك لديهم ليس هو الوجود كما هو الحال عند ديكارت، بل هي الذات. ومن ثم كانت الماهية

لتأتي بعد الوجود، ويتم إثباتها وتحصيلها بفعل التفكير، لا إن الوجود مستنبط من التفكير، بل الذات هي المستنبطة من التفكير»(80).

فإذا كان العقل هو أحد الموجودات في الفلسفة الأندلسية، فإن الذات التي هي من صلبه تثبت وجودها بفعل تعقلها بالأخر أو العالم، أي عبر ما يسميه بـ «الامتلاء الوجودي»، الذي يحولها إلى «غير»، وليس إلى «أنا». لذا فمفهوم الذات في الفكر الأندلسي بقى سجينا لأطروحة الاتصال المتبادلة بين العقل الفعال والعملي. مما جعل من «الانا الممتلئ»، ليس فكرا بل تعقلا، بخلاف «الأنا الوجودي العدمي «عند ديكارت. وهذا أحد مظاهر التباس العقل: «فهو من الإنسان وإليه»، و«هو من الموجود ولا يكون إلا به» و«تارة هو مما بعد الموجود». ولكل لحظة من هذه اللحظات مقامها الخاص: فالنظر والتدبير هما فعلا المقام الأول، والوعي بالذات هو فعل المقام الثاني، والاتصال هو مقام الثالث.

فطريق التعقل كما لخصه «محمد المصباحي»، في كتاب «من المعرفة إلى العقل»: هو من «الأنا» إلى «العقل» ثم «الواحد»، أو من «الموجود إلى الماهية»، فإلى «ما وراء الماهية».

فبهده المسالك العامة، يكون الدكتور «محمد المصباحي»، قد رسم خطاطة المرحلة الثالثة في كتابه السابق الذكر، أي في سنة 1990، فالانتهاء إلى الواحد أو الوحدة، مع فلاسفة الإسلام، هو بحث في ما وراء الماهية، فهل هذا ما حركه إلى فتح أفق مغاير للرشدية؟

وما يدعم هذا، هو تأكيده في كتاب «الوجه الآخر لحداثة ابن رشد»، على أن عصرنا اليوم، أكثر قربا من «الغزالي» و«ابن عربي» و«ابن ميمون»(9).

إن البداية الفعلية للمرحلة الثالثة في فكر «محمد المصباحي»، كانت سنة 1998، بصدور الكتاب السابق الذي صادف الذكرى الثمانمائة لوفاة «ابن رشد».

مما لا شك فيه أن عصرنا هو زمن مساءلة فلسفة الذات، وأن آليات التفكير خاضعة لقوانين وقواعد من أهمها: التناقض، والتضاد، والاختلاف: فما انتهت إليه تجربة «محمد المصباحي» الإبداعية، وهو الرهان على «عرضية الوجود» كأفق فلسفي لمحو التضاد ما بين العقل والوجدان. إلا أن هذا المحو في نظره، بقي

محدودا ووثوقيا مع عرضية «ابن سينا» للعقل والوجود. يقول عن هذا الموقف السينوي: إن القول بعرضية الوجود والعقل بالنسبة للإنسان قد يكون أقرب إلى الحساسية الفلسفية الحديثة القائمة على فكرة تناهي الإنسان ومحدودية معرفته ونسبية معتقداته ورؤاه وتعددية معرفته (استعداداته). إلا أنه فرق بين أن تنشأ هذه الحساسية عن تخمة من الوثوقية بكل ألوانها العلمية وغير العلمية، مما يسمح لها بفتح أفاق جديدة للاستكشاف وإعادة البناء. وفلسفته قامت من أجل الوثوقية ولو في أفق ذوقي. ومع ذلك قد يكون إقرار بالعرضية هو أقصر المسالك للاقتراب من الوجود والتاريخ وبخاصة إذا تم توجيه النظر الفلسفي حيث يجب أن يوجه»(10).

إن العرضية التي يروم «محمد المصباحي» بناءها هي من نوع خاص، وهي الأقوى على تضمن الذاتي، بل ذاتية، وأنطولوجية لا مذهبية، متحررة لا وثوقيه. وهذا ما وجده في «الأفق الاكبري» وبالتالي «ما بعد الحداثة»: فهل بهذه العرضية، يتحقق الانفتاح على التاريخ والوجود والحقيقة؟ وهل بالطريق «الأكبري» يمكن تقويم «ما بعد الحداثة» او «أن ما بعد الحداثة» أقوى على ذلك؟

3 ـ المنحى «الأكبري» في فكر محمد المصباحي:

سنعمل على إبراز هذا المنحى من خلال مجموعة من المقالات، ومن بينها المساهمة الخاصة بالندوة الدولية حول «الشيخ الأكبر»، والتي أشرف على نجاحها. ويؤكد في هذه المناسبة (11) بأن الانتقال إلى مباحث الأكبرية، هو لرفع القلق المرافق لنظرية العقل، ولأنطولوجيته، وبالتالي الانزياح عن منطقهما. بحثا عن أفق مضاد، بواسطته يتم إعادة النظر في الذاتي والعرضي، مع الانتصار لهذا الأخير، لكن من أجل بيان قوته على بناء علاقة مع الأول، حيث قوة «الامتلاء الوجودي»،مبررة بما يسميه بـ«منطق المرآة»، وحيث هناك إمكانية لرؤية الذات كأنا وآخر، والوجود كوجدان، والعقل كقوة هائلة على خلق التقلب والتحول: إنه منطق خالق لفسحة النفي والإثبات، وواصل ما بين الوجود واللاوجود، وبالتالي الصيرورة والتحول على الشاكلة الهرقليطية ـ السوفسطائية، وحيث هناك إمكانية لتمثل موضوعة التطابق والاختلاف.

و العودة إلى هذا الأفق وراءه الرغبة في تمثل الراهن، بعين وجودية: الأولى «أكبرية»، والثانية «هيدجرية»، شرقية وغربية، وهي لا شرقية ولا غربية بل «برزخية»، تعطي لما بين الذاتي والعرضي مناسبة للتفكير في الوجود والعقل والتاريخ. والغرض عنده هو «تطوير لغتنا وأسئلتنا، وذاتنا العتيقة لمواجهة تحديات الراهن»: فإذا كان «ابن رشد» قد واجه» الاحتكار العقائدي»، ودعى إلى الاختلاف وشرعيته عقائديا، فإن العقل عنده بقي محتركا للمعرفة، باعتباره علما وقوة. وذلك بتقسيمه للوجود إلى مقولات ومبادئ، وجواهر، وأعراض من أجل السيطرة عليه وإخضاعه: فهل العودة إلى الاكبرية بأفق ما بعد حداثي هو لتحرير العقل من عقاله، وآلياته في السيطرة على الوجود بمنطق التطابق؟

إن هذه الاستفهامات المستقاة من تراكمات فكر»محمد المصباحي» في إنتاجه لقول فلسفي منفتح، هي ما تبلور في ما نعتناه سابقا بالمرحلة الثالثة من هذا الفكر.

و يحدد لحظة العودة إلى «ابن عربي» قائلا: «لابد من الاعتراف بأنني اتيت إلى ابن عربي بالعرض لا بالذات، لا لأنني مازلت أعد نفسي لحد هذه الساعة من أهل النظر، لا من أهل المشاهدة، بل وأيضا لأنني أتيت إليه في لحظة أولى من خلال ابن رشد، أي من خلال الموقف العقلاني من العالم، وآتي إليه الآن عبر حجاب ما بعد الحداثة» (12).

إن هذا الاعتراف يبرز بأن هذا الرجل واع بلحظات التمايز والاختلاف في مساره الفكري، بل يؤكد أكثر مما ذهبنا إليه سابقا، وهو أن حضور الفكر الأكبري كان ملازما وملتصقا بذهنيته. إلا أن لحظات المواجهة معه تحكمت فيها وسائط أو ما سماه بـــ«حجب»: الأولى عقلانية رشدية، والثانية لا عقلية او ما بعد حداثية.

وهذا الاعتراف، يعيد تنظيم جغرافية هذا الفكر، بالتأكيد على أن هناك ثلاث محطات إبداعية.

الأولى، خاصة بالزمن الرشدي، وعقلانيته.

الثانية، فحص لهذه العقلانية أو وضعها في مكيال الحداثة.

الثالثة، انزياح، وتوجيه إلى ما بعد الرشدية، بالتفكير في موضوعات الصورة والخيال، واللاعقل.

وهذا الأفق الأخير في فكر «محمد المصباحي» يلتقي فيه مدخلين أساسين وهما «ابن عربي» و«هيدجر». وما يجمع بينهما هو نحتهما لإشكالية «الأين».التي تناولها في دراسة خاصة حول «البرزخ عند ابن عربي»(13). واستراتيجيته الفلسفية في هذا الأفق هي الراهنية، بالبحث عن إمكانية لزعزعة العقل والعقلانية، بعد أن كان مدافعا عن أنوارها: فهو اليوم يعترف بنفاذ العقل، ويقر بنفوذ الصورة، ويعترف بنفاذ المفهوم والمقولة ويؤكد على سلطة العلامة والرمز. والغاية المنهجية من وراء هذا، هو التنقيب عن حلول ممكنة للابتعاد عن الذاتي نحو العرضي، وعن التقليد إلى الحداثة وما بعدها: فإذا كانت العرضية موضوع نقد من طرف «ابن رشد»، فإنها اليوم عند «محمد المصباحي» مسلكا أو «مرآة» «لحد حجم الرشدية بل تخطيها.

إن العرضية المقصودة هنا ليست فقط موضوعا للنظر بل سحنة فكرية قادرة على تحرير النظر ذاته. يقول في مناسبة التقائه بفكر «ابن عربي»: «وهناك أمر ثالث يشفع لي عرضيتي في التعامل مع فكر الشيخ الأكبر، وهو أن هذا الفكر نفسه عرضي الهيئة. مما يسمح لي بهامش كبير لدخول أرجائه والخروج منها دون مطالبة بأي حساب مذهبي» (14).

فأي حساب يشير إليه؟ هل هو العقل بصرامته وقواعده؟ ام الأمر يتعلق بضيق الأفق العقلاني الذي لم يستطيع تحويل الفكر، وتمثله خارج سياقه، المنطقي، أو حده كشعر كما هو الأمر مع هيدجر؟

إن انتصار «محمد المصباحي» للعرضية في تمثل العالم، هو وعي بقهرية الحقيقة كسلطة واحدة لدى القدماء، مما أبعد الفكر عن التحول، وأعاق انفتاحية الذاتي نحو ضده ونقيضه.

فما دلالة هذه التسمية، وهي الأكبرية؟

إنها التجربة الاعقلية للشيخ الأكبر، والتي تبلورت مع «الشراح»، بداء من «صدر الدين القونوي» إلى «الأمير عبد القادر الجزائري»: فإذا كان ابن رشد أسس فكرة الوحدة، ومنتصرا لذاتية الواحد، عبر فكرة المكيال، فإن الأكبرية مؤسسة على مكيال مخالف، وهو «الميزان الحقاني» المضاد للمقولة، والمجسد في «الاسم». وما

يجمع بينهما هو موضوع واحد، وهو «الحق»: إلا أن «ابن رشد» تمثله عبر دراسة الموجود، والثاني عبر الوجدان. لكن ما الوجدان في نظر «محمد المصباحي»؟ إنه الوجود المتقلب والمتحول: فإذا كانت «تحولات الوجود» تبلورت في مؤلف خاص، فإن عمق هذا التحول وجده في «أين» خاص، قابل للتحول إلى «بين» ـ برزخ ـ . وفي عمق هذا التحول للأين إلى بين، هناك إمكانية لمواجهة الوجود. ويجسد هذا في لقائه بفكر «ابن عربي» قائلا: ولعل هذه العرضية هي التي جعلتني أحبه، وأستمر معه، خصوصا، وأنه يرى أن المحب مطالب بالتقلب والتحول».

خاتمة:

فالمحبة هي أساس التفلسف، بل ما يضمن استمراريته: إنها درجته القصوى، والصعبة، والفاتنة. لذى فـــ«محمد المصباحي» مفتون بقوة المحب في التقلب والتحول، والمحبة هي أساس الصداقة والحكمة. وهذه الأخيرة كما يرى «ابن عربي» هي «وضع الأشياء في مواضعها»: إنه مفتون بتداخل العلامات ونظامها في البرزخ حيث الوجوه متقابلة ومتقلبة.

فإذا كان الوجه الحداثي لابن رشد ضيقا، فإن الوجه الممكن للأكبرية هو ما بعد حداثي، وما بين الوجهين، لابد من المرور بلحظة فلسفية أعمق وأعوص، وهي «الهيدجرية»، لإبعاد سلطة الأول (ابن رشد) الصارمة، والحذر من الاستقطاب القوي للثاني.

الـــهـــوامـــش:

1. المصباحي (محمد)، إشكالية العقل عند ابن رشد، الدار البيضاء ـ بيروت 1988، المقدمة.
2. المصباحي (م)، الوحدة والوجود عند اب رشد، الدار البيضاء 2002.
3. المصباحي (م)، ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام نعم ولا. ضمن «ابن عربي في أفق في ما بعد الحداثة»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، رقم 107 ص: 25.
4. المصباحي (م) «الوجه الأخر لحداثة ابن رشد»، بيروت، 1998.

5. كازى (احمد)، «ابن رشد على محك الحداثة»، من خلال كتاب الوجه الأخر لحداثة ابن رشد، مجلة الصورة، العدد 3، 2001. ص: 77.
6. المصباحي (م)، الوحدة والوجود عند ابن رشد، الدار البيضاء 2002. ص: 93
7. نفسه، ص: 83.
8. المصباحي (م) «الوجه الأخر لحداثة ابن رشد»، بيروت، 1998، ص: 26.
9. نفسه.
10. المصباحي (م)، من المعرفة إلى العقل، بحوث في نظرية العقل عند العرب، بيروت، دار الطليعة. 1990 ص: 139.
11. المصباحي (م) «ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة»: مقام نعم ولا. ضمن «ابن عربي في افق ما بعد الحداثة»، منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية، الرباط، رقم 107 ص: 25.
12. المصباحي (م) ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام نعم ولا. ص: 25.
13. المصباحي (م)، البرزخ كأفق للتفكير في الوجود عند ابن عربي، منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط، ضمن «دراسات في مفاهيم اسلامية»، رقم 115 ص: 23.
14. المصباحي (م) ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام نعم ولا. ص: 25.

سالم يفوت: التراث بعيون الإبستمولوجيا

هشام مبشور ـ استاذ الفلسفة ـ
المغرب

تقديم

منذ البداية ظل المرحوم سالم يفوت في بحث مضني وحثيث عن كيفية لبناء العقل العربي.«فلا غرابة إن سجل دبلومه للدراسات العليا مع الراحل محمد عابد الجابري حول: النزعة الاختبارية في أنتربولوجية ليفي ستراوس». بل كان يرغب في مواصلة أبحاثه الإبستمولوجية«حول الرياضيات خصوصا عند جان كاخاييس، الأمر الذي رفضه الجابري»، فتوجه لتغيير مساره بشكل عارض وبالنية الثانية إلى ابن حزم. وربما ابتعاد المرحوم سالم يفوت عن البحث في الفلسفة الإسلامية وطلبه الانكباب على دراسة الابستمولوجية، عائد إلى جدة هذا المجال وخصوبة البحث فيه، وشح الدراسات العربية فيه، ثم كونه قمين بفهم أفضل للتراث، علاوة على استيعابه حقيقة أن النظر في الفلسفة العربية الإسلامية لا يخرج بصاحبه عن مجال مؤرخ يسرد الحكايات ويستعرض الآراء ويجمع المواقف، وفي أفضل الحالات يردد ما قيل. لذلك هو رجل جواد «جاد على الدراسات بأبحاث في الفلسفة الإسلامية والفلسفة المعاصرة خصوصا مبحثها عن الإبستمولوجية». ووجه الشبه بينه وبين الأستاذ الجابري هو محاولتهما تطبيق المنهج الإبستمولوجي على مادة التراث الإسلامي، بهدف دراسته بشكل مستحدث. نحن أمام رجل نجح «في الجمع بين حقول معرفية متعددة، من البحث في الإبستمولوجية وتاريخ العلوم، إلى البحث في الفلسفة المعاصرة». وامتد نجاحه لمقاومة المتربصين بالفلسفة في المغرب، عبر التأليف والتدريس. الأمر الذي ألزمه بالتسلح بعدة منهجية رزينة فاحصة ومتمرسة، وجدها في الدرس الإبستمولوجي القليل الزاد في الفكر العربي

المعاصر. إذ منزلة الإبستمولوجية شبيهة بمنزلة المنطق الأرسطي. يستعان بتلكم العدة المنهجية كيما نقوم أخطاء وهنات الفكر وطرق التعقل. إننا بصدد بحث يروم الفحص النقدي لآلية إنتاج الخطاب، ومحاكمة مصدر التأخر العربي الإسلامي، محاكمة تذكرنا بمحاكمة كانط(ت 1804)للمتافيزيقا.

لانستغرب بعد هذا، إن أعمل يفوت العدة المنهجية للإبستمولوجية: من قبيل القطيعة الإبستمولوجية، الاستمرارية والانفصال، الذاتية والموضوعية، لإعادة قراءة التراث، والتي ستكون موضع بحث وتنقيب في مقبل مقالنا هذا. فلم يكن يفوتبالرجل الذي يمسك بتلابيب الحاضر متغافلا عن ما دار في الماضي من وقائع وأحداث. هو واع بكون الانخراط في قضايا الحاضر يقتضي تصفية الحساب مع تركة الماضي الذي لازال يطل برأسه في الحاضر ويشكل جزءا منه. ظل الرجل يؤمن أن خطوتين للأمام تشترط خطوة للخلف، لذا اهتجس بهموم الماضي، مجربا عليه عدته المنهجية الإبستمولوجية. كما سنرى مع ابن حزم.

يقرر سالم يفوت السبب الذي دفع مفكري المغرب على وجه العموم، وهو على وجه الخصوص، للاشتغال والاهتمام بالدرس الإبستمولوجي، ألا هو مفارقة المثالية. يقول يفوت: «أن الاهتمام المتزايد بالابستمولوجيا لدينا، عكس ميلاده الرغبة القوية في القطع مع التقليد...». يؤكد أن اكتشافه الدرس الإبستمولوجي خصوصا مع قطيعة باشلار«كان له فضل الإيقاظ من سبات الميتافزيقا وخلخلته... وأبرز مفهوم تم توظيفه في هذا الصدد هو مفهوم القطيعة». وكأنه يعتبر مفهوم القطيعة خلخلة للميتافزيقا والمثالية، لهذا لا نستغرب إن تم توظيفه، فعليه قام الفكر المغربي، ويجب أن تقوم عليه الفلسفية العربية المعاصرة، وكإشارة المقال ينخرط في نقاش حول مدى إمكانية تحقق هذه الفلسفة.

فكيف أعمل هاته العدة، خصوصا مفهوم القطيعة الإبستمولوجية،على فكر ابن حزم؟ وإلى أي حد وفق في إعمالها؟ وهل تمكن من التخلص من الميتافزيقا والمثالية بمجرد إعماله للابستمولوجية؟ وكيف حضرت قضايا الإبستمولوجية في فكره؟

سنحاول الإجابة عن هاته من خلال المحاور التالية:

1. سالم يفوت... وقضايا التراث

2. سالم يفوت...وقضايا الإبستمولوجيا
3. سالم يفوت...وقضايا التراث

القطيعة الإبستمولوجية في فكر ابن حزم:

يباشر سالم يفوت بحثه عن ابن حزم الظاهري الأندلسي(ت456ه) من ملاحظة بسيطة،فحواها أن ابن حزم رغم تعدد الدراسات حوله وتنوعها إلا أن نتائجها «جزئية لا تلمس الإشكالية العامة التي تحكم فكر ابن حزم». ثم إن هذه الدراسات ربطت«كليا أو جزئيا بالمذهب الظاهري في المشرق الذي يرجع أصله إلى داود الظاهري(202 ـ 270ه)»، وحاولت رصد أثار وسبل استثمار ظاهرية داود في ظاهرية ابن حزم، مخفية كل جوانب الاختلاف، ومبرزة لجوانب الاتفاق والالتقاء.

منذ البداية لا ترضي هذه النتيجة سالم يفوت، فيخصص كل البحث ويسوقه لكشف جوانب الاختلاف والتمايز بينهما. للقول بالقطيعة الإبستمولوجية بينهما، وعلى العموم بين الفكر الفلسفي في المشرق والمغرب. إنه فكر تأصيلي يبحث عن الجذور، ويرصد تطور الأفكار وتعاقبها. ومنطلق أصحابه صورة عامة شائعة تأخذ صيغة: أن المذهب الظاهري يكتفي بما يبرز من معاني مباشر من الكتاب والسنة يأخذها على ظاهرها، دون الغوص عن بواطنها، وكأنها تمنع القياس والاستحسان والرأي والاجتهاد...أي كل ما يمت للعقل بصلة. يصير المذهب الظاهري دعوة للجمود على النص. في هذا الإطار يعلق يفوت: «إذا كان هذا الحكم، يصدق على ظاهرية داود والمذهب الظاهري بالمشرق، فإنه قد لا يصدق على ظاهرية ابن حزم أو المذهب الظاهري بالمغرب». يتضح التوظيف المباشر من سالم يفوت لمفهوم مركزي متحه من الدرس الإبستمولوجي، وهو مفهوم القطيعة الإبستمولوجية بين نمطين فكريين: نقصد ظاهرية المشارقة مع داود ظاهرية المغاربة في شخص ابن حزم. فكل ما يصدق على الأولى لا يصح على الثانية. وكل ما يؤكد في الأولى لا يرسخ في الثانية. يصرح يفوت بمنهجه مباشرة: «اعتمدنا أسلوب التحليل المعرفي(الابستمولوجي) الرامي إلى الكشف عن طبيعة المفاهيم الأساسية التي يرتكز عليها نسقه ومذهبه الظاهري». فكأن تخليص ظاهرية ابن حزم من تبعيتها وتأصلها من جذر ظاهرية داود المشرقي، هدف تغياه يفوت في بحثه. يصبح

واجبا على الباحث النظر لمذهب ابن حزم في كليته وشموله، عندئذ تصح المقارنة بينهما، وفي حينه تندفع الفروق والتمايزات للسطح. أما الاكتفاء بتجزئ النصوص وتبعيض فكر ابن حزم ثم مقارنته بداود الظاهري، فعل من شأنه التعسف على النصوص وقطع العلاقات بينه وبين بيئته الأندلسية المختلفة شكلا ومضمونا عن بيئة داود المشرقية. «فالصلة بين الإنتاج النظري وبين الوجود المجتمعي، من البداهة، إلى حد أن التصريح بها أصبح من قبيل الإطناب». ظروف نشأة أفكار ابن حزم غير ظروف نشأتها عند داود الظاهري، فكل فكر استجابة لنداء الواقع، ولو تم النقل لتمت معه عملية التبيئة.والتبيئةاحتفاظ بما يناسب واقع ق5ه، وتخل عما يخالفه، هي عملية انتقاء. لذا يخصص سالم يفوت فسحة في بحثه عن الواقع الأندلسي والمناخ العام السائد إبان تلك الفترة. ليخوض في حياته مع رصد منحدراتها ونتوءاتها، بهدف تجليت خصوصية واقع وبيئة ابن حزماللذين تدخلا في تشكيل شخصية متفردة لها خصوصية. ومع إعادة تشكيل للواقع وصورة ابن حزم، يتراجع كل قول بتأثير أو الاستمرار بين النسقين، لتباين الإبستميتين(هنا يوظف سالم يفوت فكر مشيل فوكو).

لعل أول شكل من أشكال القطع مع النظام المعرفي المشرقي، القطع مع طريقة ونسق تفكيره القائم على قياس الغائب على الشاهد، وهو قياس ظني يوقع حكم الأول على الثاني لتشابه العلة بينهما، والأهم أنه نظام قائم على مماثلة الخالق بالمخلوق، والطبيعة بالشريعة، وعالم الغيب مع عالم الشهادة...عند التملي في هذا النظام المعرفي ورصد شكله المنهجي، يتضح أن كل منهما قائم على بناء نظري مستقل له خصوصيته، وكل موازنة بينهما قضاء على هاته الخصوصية. والقول بالفصل بين الجانبين تقوية لهما. لهذا حق القول بالأثر الحزمي في فكر اللاحقين من الأندلسيين في ق 6ه من قبيل ابن باجه(533هـ)، ابن طفيل(ت581هـ)، ابن رشد(ت595هـ)...وفي هذا رفض للفكرة القائلة: أن المذهب الظاهري لابن حزم لا أدري مكرس للجمود والصنمية، يؤدي لانسحاب العقل واستقالته. وعند هذا الحد يصير فكر ابن حزم ثورة معرفية لها ما بعدها. والقول بالقطيعة المعرفية لا يستلزم القول بالقطيعة العرقية، ثم إن سالم يفوت يوظف الخلفية السياسية لشرح الموقف الفقهي لابن حزم . إذ دافع باستماتة عن براءة مؤسس الدولة

الأموية الموالي لها في الأندلس،؟ قلنا دافع عن براءة معاوية ابن أبي سفيان، فهو مجتهد أصاب أو أخطأ فله أجر. صحابي جليل طلبه مشروع بقتلة عثمان ابن عفان كشرط لمبايعة علي ابن أبي طالب، وهو ليس سبب الفتنة.خلافة الدولة الأموية مشروعة وصحيحة شرعا، وإمامتها جائزة وواجب إتباعها لكل أندلسي أراد الخروج عن تشرذم الأندلس إلى ممالك متطاحنة متناحرة. الرهان على الدولة الأموية رهان على وحدة بيضة الأندلس وجمع لها تحت راية واحدة يمثلها خليفة أموي من آل البيت النبوي مشهود له بالورع والتقوى ومعروف بالعدل.

يبدو تفسير المرحوم محمد عابد الجابري متغلغلا في نسيج أطروحة يفوت، ولا غرو فالرجل درس على يديه وأشرف عليه في إعداد أطروحته هاته، بله هو من اقترح عليه هذا الموضوع بشهادة الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي. كما أنه في كثير من المرات يحيل على كتابات الجابري. ومعلوم كيف عمد هذا الأخير لتوظيف الإبستمولوجية في قراءته للثرات.

وربط اختيارات ابن حزم الثقافية ـ الإديولوجية بالجانب السياسي، يوفر المناخ المناسب لسالم يفوت، للقول بالقطيعة الإبستمولوجية في فكر الرجل، فلولا هذا التمازج بين الجانبين لانقطع تصوره عن المحيطه وبيئته، ولصح في الحال والمآل القول بتأثره بظاهرية داود المشرقي. والمقصود أن مشروعه السياسي المخالف دفعه لإنتاج فكر مباين، له خصوصيته وتميزه. مفهوم القطيعة أعملها يفوت حتى في الجانب الفقهي من فكر صاحب طوق الحمامة. فكيف حضرت في هذا الجانب؟

القطيعة الفقهية الحزمية:

قطع ابن حزم مع قياس الفقهاء لأنه ظني، وأقبل على قياس المناطقة لأنه قطعي، فالرجل هنا منطقي أكثر مما هو فقيه. وكأننا بسالم يفوت يشغل مفهوم القطيعة في فقه ابن حزم الذي ميز بين نوعين من القياس: قياس فقهي ظني، وقياس منطقي يقيني. تمسك ابن حزم بالثاني، وتخلى عن الأول وقطع معه، ليكمل القطيعة السياسية بالقطيعة الفقهية.

ظاهرية داود تدافع عن المنقول وتحافظ للنص(القرآن) على صلاحيته كقوة

تشريعية دون غيره، وتعد إعمال العقل بدعة لكونه يحاول لعب دور الكتاب وهو التشريع، فلو كنا في حاجة إليه لما أنزل تشريع يحصر الحرام ويبين الحلال. إن كان داود الظاهري في المشرق ثمن المذهب الأشعري، وأنزل العقل ومشتقاته من: قياس، اجتهادواستحسان، منزلا دونيا. فإن ابن حزم الأندلسي أخذ على مذهب الإمام مالك ولزم تصوره. إتباعا منه لعمل أهل الأندلس الذين وجدوا في مذهبه خير معبر عن بدويتهم، لاسيما أنه ارتبط بالمدينة خير بقع الأرض، المكان الذي عمره الرسول وسانده في نشر دعوته. علاوة على أن أهل الأندلس يشدهم لهاته البقعة أداء مناسك الحج. بالإضافة إلى مخالفة المذهب المالكي للعباسيين الذين قالوا برأي ومالوا للمذهب الحنفي في بلاد الرافدين. غريب أن يكون المذهب المالكي صمام أمان في الأندلس ضمن ويضمن وحدتها ويجمع لحمتها. والأغرب أن يستعمل الهم السياسي في قضايا الفقه. ولما لا والطابع العام السائد في الأندلس قبل مجيء ابن حزم، يتسم بالاهتمام بالفروع والانكباب على الجزئيات ولوك المختصرات، مع تحريم لكل اجتهاد أو قياس خارج أحكام الإمام مالك ابن أنس(ت179ه) الذي تم تشويهه من طرف علماء الأندلس. وبات التدريس«يقتصر على تدارس الملخصات المبسطة وكتب المسائل التي تزخر بالمسائل العادية التي تعرض في الحياة كل يوم» . محصور عمل القضاة والفقهاء والمحققين في استنطاق النصوص والعودة لها دون الحياد عنها، كل مروق عنها خروج عن أصل من أصول الدين، وماهي من أصول الدين، فقط لعبت هذا الدور.

وأمام التطور التجاري الذي شهدته حاضرة الأندلس في القرنين 3 و4 الهجريين، مع ضرورة تكييف الجوانب الثقافية لتتلاءم والتطور الجاري المشهود، لزم التحرر من رؤى الفقهاء المالكية المنغلقة على نفسها المتصلبة والمتشنجة أمام إعمال العقل وبذل الجهد.فلا عجب إن تحركت في هذا الأفق دعوة لتجديد الدين من الداخل، بالوقوف على الأصول وترك الفروع. وجد الفقيه نفسه مطالبا باستنباط الأحكام الشرعية من أصولها ومنابعها(القرآن، السنة، الإجماع) لا من فروعها ومضانها. تلكم ثورة عقلية فقهية سياسية متكاملة مسرحها أندلس القرنيين الثالث والرابع الهجريين، زحزحت عقلية فقهية متكلسة متواطئة مع التقليد، تقليد أقوال شيوخ المذهب المالكي.

يأتي التصور الفقهي الحزمي ضمن هذا السياق، المتسم بروح التجديد وقوة التطور، ومناهضة كل أشكال التقهقر للخلف. تحت شعار: «هم رجال ونحن رجال». الأمر الذي استوجب منه المزاوجة بين العقل والنقل، العقل الأرسطي المتمثل في المنطق والفيزياء والكسمولوجيا. والنقل المتجسد في الكتاب(القرآن) والسنة. مهمة ابن حزم الجديد رص الطرفين والجمع بينهما، جمعا يحافظ لكل منهما على خصوصيته وفرادته، في محاولة تجديدية، تستنهض الفقه من الداخل. تعيد ترميم النظام الكسمولوجي وترتيب بيته من الداخل. في قمته اللّه القديم الخالق لكل شيء وما دونه مخلوق له أدنى منه منزلة، وضع في الكون نواميس وسنن، ووضع للناس شريعة توازي نواميسالكون التي تمشي لمستقر لها لا تحيد قيد أنملة لرغبة أحد ولو كان نبيا مرسلا أم ملكا منزلا، ما عدا في حالة المعجزة التي تخرق العوائد والطبائع. يقول ابن حزم: «...إذ من المحال قلب نوع إلى نوع، ولا فرق بين أن ينقلب نحاس إلى أن يصير ذهبا أو قلب ذهب إلىأن يصير نحاسا، وبين قلب إنسان أن يصير حمارا أو قلب حمار أن يصير إنسانا. وهكذا سائر الأنواع كلها، وهذا ممتنع البتة» .كل ماهو طبيعي يحترم عناصر طبيعته، ويستحيل عليه التغير أو التبدل أو القلب في كله أو بعضه. إلا عند ارتفاع العقل وتوقف المنطق، وهذا غير مقبول لأنه من طبيعة البشر وأخص خصوصيتهم. وبه رفض ابن حزم التنجيم والسحر... ولا يتوقف ابن حزم عن القطع مع كل التفسيرات والتأويلات حتى التي جاءت في الشريعة من نص غير واضح الدلالة وقطعيها، ومن أخذ به عده بدعة ما أنزل اللّه بها من سلطان، وإضافة منهي عنها. بسبب أن صاحبها، وعى ذلك أو لم يعه، يظن أن الشريعة ناقصة يتممها بقوله. والحال أن ما أنزله اللّه من الشرائع استوفت شروط التمام لا تحتاج إلى إضافة ولا تبرير. بل حتى اللغة المعبر بها عن حقيقة الأشياء توقيف إلالهي، معانيها ودلالتها خلقت من اللّه، لا يمكن تغيرها فقط الإذعان لها طواعية، كما نذعن للشريعة ونسلم بها تسليما. ومصدر اللغة الإلهي يجعلها تامة الألفاظ كاملة المعاني واضحة الدلالات، لذا حرم الخوض في التشابه.

يأخذنا ابن حزم لاحترام ظاهر الألفاظ كشكل لاحترام الإرادة الإلهية الثاوية خلفها، وفيه ما فيه من خضوع لقيومية القيوم ومشيئته. فلا حقيقة إلا حقيقة ظاهر النص. وأحكام اللّه وأحكام اللغة متطابقان، وتحري ظاهر النصوص وحملها

على وجهها دون زيادة أو نقصان، هو العمل المنشود ممارسته من الفقيه. مثلا للذهب حكمه وللفضة حكمها، فمتى امتزجا وظل كل واحد منهما محافظا على صفاته لم يفقد شيء منها، وجب إخراج الزكاة لكل منهما حسب نصيبه المعلوم. وإن تغيرت صفاتهما سقطت زكاتهما لعدم ورود نص مباشر عنهما. وفي هذا رفض للقول في الدين بالرأي. يقول بن حزم: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه» . حتى القياس مؤخر دائما عن القرآن والسنة والإجماع عند المذاهب الفقهية، لظنيته والدين لا يبنى على الظن بل على اليقين والقطع. ولأن الشرع كامل من كل الوجوه ولم يترك اللّه سبحانه ولا رسوله شيء إلا بين حكمه، استحال في نظر ابن حزم وجود مسائل ونوازع لا نص فيها. وبه وجب إبعاد القياس من باب الاحتراز. وإبطال القياس ناتج عن إبطال المشابهة بين الأحكام. الأمر الذي تأدبابن حزم إلى رفض حتى قياس الشاهد على الغائب، لأنه لا يغيب شيء عن اللّه. وتشريعه كامل، لا لبس ولا نقص فيه، غير خفي ليحتاج للتنقيب والكشف. الحلال بين والحرام بين وبينهما متشابهات منهي عن بحثها لمن يجهلها لا لكل الناس.فمن المتشابهات المنهي عنها نقل حكم معلوم في الدين لحكم مجهول لم يرد فيه نص من القرآن أو السنة أو الإجماع. فقط لكونهما تشابها في العلة، فيحلل أو يحرم هذا الفرع عند إلحاقه بالأصل. كيما توسع قاعدة الشريعة وتتمدد أحكامها(هاته إضافة لشريعة منهي عنها لكونها كاملة)، كما يحصل الآن في حكم المخدرات بالتحريم الصادر عن كونها تشابهت في علة إذهاب العقل مع السكر، فنقل لها حكم التحريم. يقول يفوت: «حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه أو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لمشاركته له في علة حكمه عند المثبت أو تعدية لحكم الأصل إلى الفرع بعلة متحدة...» . تسرب الشك إلى نفس ابن حزم، فقام يهدم المرتكزات والأسس المنهجية التي بني عليها الفقه، منكرا القياس والاستحسان والرأي... مبطلا الاشتقاق والتعليل والمجاز...في اللغة، لظنيتها والريب الذي يطالها. ولا يتصور أن يبني صرحا منهجيا يؤثث رونق العلوم الإسلامية وينتصب وأدها، على أسس هشة متداعية للسقوط، معرضة للتآكل والانهدام عند أي ضربة صغيرة. وكأننا بسالم يفوت يقوض المشروعية التي جعلت ابن حزم قمين بالقطع المعرفي مع الفقه والنحو...المشرقي والثورة عليه. فهاهو يدخل ابن

حزم في سلسلة مشروع معرفي ابتدأ من المشرق واستمر في المغرب والأندلس، ومن جهة أخرى يقول بمفهوم القطيعة بينهما.

ويستمر النفس الثوري في فكر ابن حزم، حينما يجعل لكل العلوم العقلية فائدة ومنفعة، تتقاطعها مع العلوم النقلية، وكأنه يوازي ويوفق بين مصدرهما العقل والنقل. إذ كلاهما حق. ولذلك يرد على طوائف اختلط عليها الحابل بالنابل. فاعتقدت خطأ أن مسلك حماية الشريعة والذود عن حياضها مأتاه تحصينها من كل غريب دخيل(العقل هنا)، كيما تحافظ على وحدتها وتضمن تماسكها وتشتد لحمتها. وهؤلاء يقولون قولا مستبشعا، مضاره أوزر من منافعه، إذ كيف السبيل لمعرفة مواقيت الصلاة ونصاب الزكاة...دون العلوم العقلية من علم الحساب والفلك...وما الطريق لحماية الجسم من عاديات المأكل والمشارب الضارة والأمراض الفتاكة...بغير تعلم صناعة الطب والتصعد في طلبه، حتى يصير فرض كفاية إن قام به البعض سقط عن الكل، وإن لم يفعله البعض وجب إتيانه للكل. يحلل ابن حزم هؤلاء تحليلا سيكولوجيا معرفيا، فمن جهل شيء عاداه. وعداوة هؤلاء ناشئة عن جهل منهم، طمس عليهم رؤية حقيقة غايات هاته العلوم العقلية وأغراضها الشريف.

لا يفهم مما سبق، أن ابن حزمأقبل على دمج الفلسفة في الدين، وقال بأن ما في الفلسفة مثالات لما في الدين، بل الحاصل معه تمييز بينهما ورسم لخطوط حمراء، تقيم لكل منها عالمه الخاص ومنهجه المعين وطريقته المتميزة. «وهذا ما يسمح بإقامة علاقة جديدة بينهما، تحافظ لكل منهما على كيانه المنفصل، وتسمح بتأسيس الشرع، ودعمه بالعقل» . وبه وجب الإعلان باستمرار قطائع ابن حزم مع شكل المعرفة الذي كان سائدا قبله(إبستيمي المشرق) والثورة عليه، بما ينسجم وظروف الأندلس الاجتماعية والثقافية والسياسية...

حشد ابن حزم كل عدته الفقهية والنحوية والفلسفية والمنطقية، لتخليص الشريعة من الظنيات والتخمينات المبنية على الرأي. الآن نفهم لماذا ساقنا ابن حزم للتخلي عن قياس الغائب على الشاهد، وجعله قياس ظني. ولو نتج في الفلسفة ووظف في حياضها، كما الحال مع الكندي(ت256ه) فقد تم رفضه. لما

فيه من إسقاط لصفات إنسانية على الله. يقول سالم يفوت: «وعليه، فإن ابن حزم ومنهجه النقدي، كان تمهيدا لظهور المدرسة الفلسفية بالمغرب ومقدمة لها. إنه مرحلة، كانت لازمة من أجل التقويض والهدم بغية تصفية الحساب مع طريقة محددة في التناول سلكها الفكر الفلسفي فيالمشرق» . يستمر إعمال مفهوم القطيعة الإبستمولوجية في فكر يفوت، ليشرح العلاقة المتوترة التي جمعت الفكر المغربي ممثلا في ابن حزم والفكر المشرقي مجسدا في الكندي، قطيعة في المنهج وطرق التحليل والنظر...ترسخ اعتقادا فحواه: العودة للأصل في صفائه، والأصل إما كتاب أو سنة أو إجماع في الفقه، أو الكلمات والمعاني العارية من التأويلات والتمحلات والمجازات في النحو،أو فلسفة أرسطو في منبعها الصافي قبل أن تتمرغ في أوحال الأفلاطونية المحدثة في المشرق. وهو جانب لا ينفي اتجاههالإديولوجي، المستخدم لبناء نموذج إبستمولوجي بديل، يقدر مجابهة الدولة الفاطمية والعباسية في المشرق، لترجيح كفة الدولة الأموية في الأندلس وتقوية صلبها. وسيتواصل نفس المشروع عند ابن باجه وابن طفيل وابن رشد، مع تشذيبه وتهذيب منطلقاته وتوسيع قاعدته المنهجية.والمقصود بالمشروع: فصل العقل عن النقل وتقوية أحدهما بالآخر دون الزج بهما في كفة واحدة. في هذا الإطار يأتي رفضه للسحر والتنجيم...ورد التصوف والهرمسية... بالمقابل الإقبال على فلسفة أرسطو في صفائها وتنقيتها من الشوائب التي قضت مضجعها، وخرمت بنائها المنطقي عندما مزجتها بالهرمسية والأفلاطونية المحدثة في شخص أفلوطين. هذا الخليط شكل العمود الفقري لعلماء الكلام.

بات واضحا إذن، أننا أمام نمط فكري لسالم يفوت، يؤكد فيه وحدة وتماسك المشروع الأندلسي، القائم بالأساس على القطع مع بنية التفكير المشرقي. مشروع ابتدأ مع ابن حزم ويستمر مع ابن باجه وابن طفيل، ويتقدم مساره مع ابن رشد. من مؤشراته القطع سياسيا مع الدولة الفاطمية المتغولة في المشرق، والفكر الهرمسي الأفلاطوني المحدث المتسيد في المشرق. بينما دور العقل الفلسفي محدود، مهمته التوفيق بين العقل والنقل، أما المنهج فمبني على قياس الشاهد على الغائب. توجهات قوبلت بالتجهم والامتعاض من طرف الفلاسفة المغرب والأندلس، فقطعوا معها.

لا نقول إلا أن سالم يفوت عبأ عدته المنهجبة المستجلبة من الإبستمولوجية، وسخرها للذود عن أطروحة معدة سلفا حتى قبل إعداد تصوره هذا، وهي أطروحة مشرفه على رسالته للدكتوراه المرحوم محمد عابد الجابري. والدليل اعتماده على عديد مراجعه في انجاز بحثه. وليس في هذا أي شطط لأن ابن حزم يستجيب لقراءة سالم يفوت، فالرجل حمل هما سياسيا يساند فيه تصورات الدولة الأموية في الأندلس، ضدا على تصورات الدولة الفاطمية في المشرق. فكان طبيعيا القطع معها في كل الجوانب الاقتصادية والسياسية والثقافية. يصرح المرحوم يفوت: «المشروع الثقافي الظاهري الذي ناضل من أجله فقيهنا، كان مشروعا سياسيا، يتأطر فيه الابستمولوجي بالسياسي، كما يتحدد اتجاهه بالايديولوجي» . نحن بصدد قراءة موجهة بشكل قبلي، تنظر في متن ابن حزم بناء على أخر منجزات العلم في مجال الإبستمولوجية. وكأنها تجسر الهوة بين التراث في شخص ابن حزم والعلم المعاصر. وهي إذ تصالح الجانبين تحاول تبيئة قضايا ابن حزم وجعله معاصرا لناعلى صعيد المنهج والمضمون المعرفي. فالمشروع الحزمي لم ينقطع لليوم والتميز المغاربي لا زال مستمرا في الإنتاج الفلسفي، ترى هل هذه هي النتيجة التي يرغب في بلوغها سالم يفوت؟. يصرح: «إن هجوم ابن حزم العنيفعلى مذاهب علم الكلام ومحاربته للاعتزال والأشعرية، إضافة إلى التشيع والتصوف، كان هجوما على ايدولوجيا الخصم السياسي، وعلى التيار السياسي» . كل المشروع الحزمي موضوع في خدمة ولائه لمشروع الدولة الأموية المخالفة للدولة الفاطمية والعباسية السائدة في المشرق. فهل يصح اختزال كل فكر الرجل في الجانب السياسي؟ أليست في هذا تجزيءلفكر الرجل وحصره في مجال واحد؟ ثم ألم توظف العدة المنهجية الإبستمولوجيةكإستراتيجيةلإدخال ابن حزم في صراع سياسي ربما لم يكن هو محركه الوحيد؟ وهل يصح شرح الفكر بالسياسة؟

سالم يفوت...وقضايا الإبستمولوجيا

2 ـ 1: التعدد التاريخي من زاوية إبستمولوجية:

التقدم البشري شهد نمو الوعي بالزمان وبأحداثه، والتي من بينها إعادة النظر في أحداثه وتركيبها بالشكل المناسب. نحن أمام كائن بشري صار واعيا بشرطه

التاريخي بعد أن وعى شرطه الطبيعي(التحول من كائن طبيعي إلى كائن تاريخي). وارتبط هذا الوعي بالتاريخ بالإضافة لمفهوم التقدم، بالقول بمفهوم الغاية. فهذا هيجل (ت1831م)يشبه حركة التاريخ بحركة نور الشمس، تشرق من الشرق ومنه تبدأ مسارها وتغرب من الغرب وعنده يكتمل مسارها. وما يجيء من أحداث بعد هذا الاكتمال أحداث معادة ومكررة، فالزمان هو زمان الغرب والتاريخ تاريخه. أما نحن فعلى هامشه يفعل بنا من جهة ما يفعلون فيه. وبذا يتضح أننا نعيش في زمان غير زماننا وضمن إحداثيات تاريخ ليس تاريخنا، إننا ضمن حالة من الغربة الوجودية والزمانية. فيجب إعادة النظر النقدي في الشكل التاريخي الذي نرتديه، هل هو التاريخ المقدس أم المدنس؟.

المقدس شكل من التاريخ يأخذ شكل الكمال مع بداية الدعوة ثم يتراجع ويتقهقر كلما تقدم الزمان للأمام إلى لحظة يوم القيامة. وهذا هو الشكل الذي دافعت عنه الديانات السماوية، وبشرت بسقوطه عند غلبة الشر على الخير وانتصاره عليه في آخر الجولات. لم تدم هذه المقاربة التاريخية طويلا، خصوصا بداية من القرن 18م، بدأت القوميات تهتم بكتابة تاريخها غير الرسمي، بالإضافة لظهور الاكتشافات الجغرافية ثم الطفرة الصناعية مع تطور التقنيات . كل ذلك حول مركز اهتمام التاريخ، من الاهتمام بالتاريخ الإلهي إلى الاهتمام بالتاريخ البشري، خصوصا تاريخ الإنسان العادي في إطار نشاطه اليومي. وأصبح دور المؤرخ منصب على التفاعل مع التفاصيل والجزئيات، يحاول فهمها، لأنها المكون الفعلي للتاريخ. بات التاريخ يتصل باليومي ويدرس المعاش، يمسك باللحظة المنفلة وينكتب بها، له بداية ونهاية. وكأننا أمام تاريخ بمواصفات بشرية، فلا تاريخ للطبيعة ومكوناتها. يقول يفوت: «فميلاد التاريخية معاصر نفي لطبيعة الطبيعة. الطبيعة وحدها، عاجزة عن أن تكون تاريخا وعن أن تملك تاريخية» .يبدأ التاريخ حين يعي الإنسان حركته داخله، أي يتعرف على صيرورته، ويفهم دوره فيه.

استبد بالإنسان في القرن 17م هاجس الاعتقاد أن الجديد أكثر نضجا واكتمالا من القديم. «وأن كل أقدمية زمانية هي نقص منطقي، وكل جدة هي ارتقاء ونمو وتقدم» . لعل هذا ما يبرز البحث عن الخيط الناظم ين الأحداث والوقائع والمفاهيم...بإخراجها من تبعثرها وانفصالها ولا معناها، لتصير أحداث منطقية

حاملة لمعاني متصل بعضها ببعض، تؤشر لحقيقة يتطلب منهجية منضبطة ليتم استخلاصها من التاريخ.

التحول أخذ منحى آخر، إذ حكم النظر للتاريخ من زاوية نسبية، تخرجه من عموميته إلى خصوصيته، من معنى كلي يطال كل الأفراد إلى معنى فردي يخص حقبة بعينها أو حادثة مخصوصة أو مجال محدد. فالتاريخ تواريخ، وهذا ما سكت عليه المؤرخون وظل مكبوتا غير مفكر فيه، غطي بالاهتمام السطحي بالوثائق والمستندات...لم يعد التاريخ سرد القصص والعجائب وسير الأبطال الأسطورية، أصبح معرفة مضبوطة لها منهجها، تحاول مساءلة الوثائق وإعادة بناء الأحداث بردها لسياقاتها الاجتماعية والسياسية والثقافية...يقول يفوت: «ليس الإنسان محور التاريخ ولا مركزه، ليس التاريخي معلقا به، ما دام لا ينحصر في الإنسان وخبرته للأحداث ومعايشته لها» . مثلا للمناخ دور في التأثير في الإنسان، فيا عجبا كيف أغفل هذا الجانب وأبعد من التقصي التاريخي. والأغرب كيف فهم التاريخ البشري مجردا دون تأثيرات جانبية من عوائد وظروف المجال. «يدرس تاريخ المناخ ظواهر تحدث على فترات متباعدة جدا، فزمنه الممتد يحسب بالقرون، خلافا للتاريخ الفلاحي مثلا» . فكم من حروب شنت بسبب العامل الاقتصادي وهو الذي لعب دور البطل، وكم من هجرات بسبب الأوبئة والجفاف...الأمر الذي يبرز بجلاء التواريخ الموازية للتاريخ الرسمي البشري، يكون لها الشأن الأكبر في إحداث الأحداث وتفسيرها. فخلف التاريخ الرسمي الذي يعج بالحروب والمجاعات، ويسرد قصص الأبطال وإنجازات الملوك، تواريخ أكثر بطءا وأقوى تأثيرا، كتاريخ القمح وتاريخ الجفاف...نحن أما معنى مستجد للتاريخ من المسح السطحي للأحداث إلى التوغل العميق في الحقب والنبش عن المنسي فيها. يقول يفوت: «تحول الاهتمام، عكس ما كان قائما، من الوحدات المتسعة التي كانت توصف كعصور وقرون صوب ظواهر الانفصال» .فوراء التاريخ المتصل تواريخ منفصلة أحداثها مشتتة مفتتة، توزع وتقسم، تهدم وتدك، تمحو الوحدة وتقيم بدلها الاختلاف، فليس في التاريخ أي ثابت أو أصل أو حقيقة أو بداية. وكل حدث تصير له أهمية وقيمته بانعزاله وتفرده.

2 ـ 2: سالم يفوت وفلسفة العلوم(نموذج العلم الحديث):

يحاول تفسير مجريات التقنية وأحداث الطفرة الصناعية اليوم، بالعودة للعصر الكلاسيكي وما شهده من تسيد التفسير الآلي ـ الميكانيكي الذي كان بدوره ثورة على العصر الوسيط بسحرتهومشعوذيه، ولعل من نتائجه تعقبهم ومحاكمتهم. ودور يفوت في هذا العمل «سيكون تأريخا لحياة العلوم ومخاضها، أي تأريخا لتاريخها الفعلي المتمثل في نشأة التصورات العلمية وتحولها واستمرارها أو اندثارها، والشروط المحيطة بذلك» .يبدو اهتمام يفوت منصب على طرق إنتاج المعرفة العلمية وحيثيات ظهورها ووسائلها وأدواتها، أكثر من الركون لسرد حوادث العلم أو وصف أحداثه العظام. وي كأن يفوت ينظر للعصر الكلاسيكي(لحظة انطلاق المشروع العلمي ـ التقني) نظرة الفاحص عما يمكن الاستفادة منه، لاستنباته في البيئة العربية. ولاستجلاء هذا الأمر يخوض في الحديث عن الثورة الفلكية التي غيرت نظام الكون وكسمولوجيته، بداية من كوبرنيك(ت1543م) ثم غاليلي(ت1642م).

نظر أرسطو في إطار كسمولوجيته أن العالم مشكل عالمين: عالم ما فوق القمر مادته شريفة(الأثير)لا تقبل الفساد، وعالم ما تحت القمر يتشكل من العناصر الأربعة(الماء، النار، الهواء، التراب)قابل للكون والفساد، وحركته إما من الأعلى للأسفل(التسفل)أو من الأسفل للأعلى(التصعد). محكومة حركة الجسم باشتياقه لمكانه الطبيعي وإن بلغه أصاب الكمال فتوقف عن حركته ما لم يمنعه قاسر. فالأصل السكون أما الحركة فعارض من العوارض. الكون محدود مركزهالأرض لا وجود فيه للفارغ. كل هذا سيعاد فيه النظر، استجابة لمتغيرات ثقافية واجتماعية... غاليلي، سيشكك فيها لما رئي من حركة مستمرة في الكواكب والنجوم واضطراب في حركتها، بموجبه ثم توجيه منظاره للسماء مع غاليلي سنة 1609، سيصل فيه إلى أن السماء جسم طبيعي يتشكل من مكونات متعددة بينها تفاعلات وتجاذبات تمسك حركة الكون وتدفعه للاستمرار. مشدودا لمركز جديد هو الشمس بدورها تدور في حركة دائرية، الأمر الذي يمنع من القول بكون لانهائي، بل كون محدود. وهو ما لم يرق نيوتن(ت1727م) لذا وضع قانونا جديدا للعطالة مقتضاه: «الجسم يستمر في حركته بصورة مستقيمة ومنتظمة ما لم يخضع لأي مؤثر خارجي» .

حركة الجسم مستمرة دائمة أبديا، يفضي إلى القول بكون لامتناهي منفتح. بدأت مؤشراته في الانقشاع مع برونو(أحرق 1600م) الذي قال بوحدة الكون، أسكن الوجود الإلهي في الوجود الطبيعي. وبما أن الإله غير متناهي، وإن قلنا غير ذلك عطلنا الإله وانتقصنا من قدرته «العالم تجل للّه، والكثرة تجل للواحد» .فعن ذلكم الواحد فاض الكون وتكثر وتعددت عناصره واختلفت مكوناته. فيض أشبه بانبلاج الأعداد عن الواحد إما بشكل مباشر كالثاني أو عبر الوسائط كالعدد ثلاثة وأربعة... وهي أعداد لامتناهية، فكذا الحال بالنسبة للكون أو الكسمولوجيا. لا غرابة إن صار كل عدد يحيل لمعاني الالهية ويشحن بدلالات ميتافزيقية، فالعالم تجل للّه، والمادة فاضت عن اللّه بشكل مباشر دون وساطة، لذلك اكتسبت الخلود، لكنها ليست في نفس رتبة الإله، فلا تراتب في الكون. «لو وجد سكان بالقمر لقالوا نفس الشيء عن الأرض» .أي أنها جسم نوراني متلألئ في وسط الكون ثابت، إلهي رتبته أشرف من القمر. لعل هذا ما قام به العلماء والفلاسفة في العصر الكلاسيكي.

يصل انتقاد نظرية الجواهر إلى أوجه مع ديكارت(ت1650م) الذي جعل الإنسان مجرد آلة أو عدة نوابض يحرك بعضها البعض. إننا أمام آلة من الآلات، تشتغل وفق نظام مادي محكم، قائم على فعل الامتداد في المكان. والنفس ما هي إلا نابض من النوابض أو محرك من المحركات الآلة (الجسم)، فقدت شرفها وعلوها. الآلية ـ الميكانيكية الديكارتية طردت التفسيرات الأسطورية والسحرية للحركة وأصل الكون، بل قوضت بالأساس النظام الأرسطي ـ الأفلاطوني الذي يفصل العالم إلى عالمين، ليحط من المادة على حساب الروح(العقل). هي إبستيمية جديدة ثارت على الإبستيمية الكلاسيكية، وغيرت ملامحه بين القرنين 14 و15 وبين القرن 17م.

نلاحظ أن دراسة ديكارت وهارفي(ت1657م) للدورة الدموية عند الإنسان، خاضعة للنظام الميكانيكي، يشتغل القلب والشرايين بمفاهيم مستجدة: كالسرعة والحركة والانبساط والانقباض والحرارة... نفس المفاهيم التي وظفها غاليلي على الأحجام والأجسام الصلبة، ينقلها ديكارت وهارفي للإنسان، وكأننا بصدد كائن أعيد فيه النظر، ليصير من قبيل الأجسام والأشياء الصلبة، آلة مثل باقي الآلات، في نفس رتبتها. وفي هذا مس بقيمة وكرامة الإنسان كما قالت بها العصور الوسطى. فيما الأمر يتعلق مع عصر النهضة باستكمال فهم الإنسان من الداخل

كأحد العناصر المشكلة للكسمولوجية الكونية.«فمنطق الكائن الحي يبدو وكأنه لا يشذ عن منطق سائر الكائنات» .فلا يمكن أن تتم الحركة(حركة النفس) دون أدوات وآلات تقوم لها بذلك(اليد، الرجل، القلب...) وهاته هي الوسائل الآلية ـ الميكانيكية، بل هناك حركات تتجاوز العقلي(الروحي) القائم على التروي، من قبيل التغذي والتنفس وضخ الدم في العروق...ولنضرب لذلك مثلا: «حينما يقدم الشخص الساقط من علو شاهق، يديه ليقي بهما رأسه من شدة الارتطام بالأرض، فإنه لا يفعل ذلك نتيجة ترو عقلي أو تدبر إرادي، بل نتيجة إحساسه العفوي بالخطر المحيق». مثل هاته الأفعال تضعنا وجها لوجه أمام حقيقة غلبة الآلية ـ الميكانيكية على الأفعال العقلية(الروحية). تفسير يعيد الإنسان لمكانه الطبيعي، ككائن مثل باقي الكائنات. إذ سلامة الآلة(الجسم) شرط القيام بالفعل الذي يمكن أن يتم حتى في غياب التروي العقلي والتألق الروحي. ورغم المجهود الديكارتي الهائل لإدخال التفسير الميكانيكي حتى في الفعل البشري إلا أنه سقط في الثنائية بين جوهرين: المادة والفكر، وجعل المادة ممتدة في المكان أي تملأ جنباته، يكفي حسابها لحساب مساحة المكان. ولأنها متناهية فهو متناهي. وهذا ما رفضه بالمطلق نيوتن(ت1727م)، ليجعل الفكر والمادة شيء واحد، وأحل اللّه في العالم الفزيائي، ماثل فيه بقوانينه الرياضية وسننه الفزيائية. وعليه يكون العالم لامتناهي كل إحاطة به إحاطة بعظمة اللّه. حركاته(العالم) تتم في وسط شفاف يملؤه الأثير الذي تختلف كثافته من وسط لآخر. وحلول اللّه في العالم ومحايثته لمكوناته يجعل الزمان والمكان مطلقين. «وفي هذا تأكيد للطابع الديني للاختيارات العلمية النيوتونية» . الدين ليس ضد التقدم العلمي إذا أحسن توظيفه والعمل به، فالملاحظ أن كل مفكري عصر النهضة وثوارها خرجوا من الكنائس والأديرة تلقوا في بداية دراستهم الألهوت، مثل كوبرنيك(ت1543م)، دافنشي(ت1519م)، غاليلي، كبلر (ت1630م)، برونو...

يريد يفوت أن يستعيد الدين مكانه الطبيعي في الفضاء العمومي، فما عودته بقوة هاته الأيام في شكل حركات مقاتلة، إلا بسب إبعاده من هذا المجال. وكأنه يرسخ في ذهن المتتبع أن بإمكان أي دين أن يلعب دورا في تقدم العلم. هذا هو المنوال (البراديغمLe paradigme) الذي يجب السير عليه لاستئناف السير

في بناء تاريخ بشري مشترك يسع كل الطوائف والأديان والأقليات دون تهميش. والداعي لمثل هذا القول ما يمارسه العلم من سلطة معرفية،تستوجب مراجعة المفاهيم العلمية، لا كمجرد كيانات استلت من الممارسة اليومية وحولت إلى أدوات يتصرف بها العالم لتفسير ظواهر الكون، كما يستعمل المهني(النجار مثلا) أدوات للإنتاج المادي. بل ككيانات لها حضور وازن في الحياة اليومية تشرح عديدا من سلوكات الفاعلين الاجتماعين. «وكأنما الأمر يتعلق بوسائل وأدوات نظرية محايدة هي رهن إشارة العالم ولا تخضع إلا لمعايير المنطق المستقل» . يطبع كل ممارسة علمية خلفية نظرية غير مفكر فيها، محكومة بتكوين الجماعة العلمية وتنشئتهم الاجتماعية من معتقدات وظنون وميول ورغبات...تشكل وعي العالم للعالم وتخترق نظريته العلمية. وإذ يدخل مختبر تجاربه لا يخلفها وراءه بل تدلف معه وتتقمص كل تفسير علمي. يعيد إذن يفوت العلم إلى سياقاته الاجتماعية والثقافية والسياسية. ويجعل منه صوت من الأصوات المشاركة في الفضاء العمومي لها ما لي لباقي الأصوات الأخرى كالدين مثلا.

استرجع يفوت للدين والعلم وظيفتهما اليومية، كمجال لصراع القوى وتضارب المصالح. يقول: «ما يحكم الممارسة العلمية ليس إرادة العالم الواعية».النشاط العلمي لا يتم إلا ضمن جماعة علمية، تتقاسم معارف مشتركة، وتحمل تصورا موحدا، يعد نسقا من الإجابات الجاهزة عن مختلف الإشكالات العلمية في زمان ومكان معيين. تلكم الجماعة العلمية تفرض سلطة قاهرة على المنتمين لها. لذلك يسعى البعض(العلماء الشباب، والوافدون من مجال آخر) منهم لمقاومة تسلطها، كما يقاوم المناضل في المجال السياسي ضد الطاغية المتجبر، بالخروج عن أعراف وإلف الجماعة بإظهار عدم كفاية النموذج(المنوال) القديم للإجابة عن ما شهده العلم من شذوذ. يسمى هذا ثورة علمية، تحل العلم غير السوي محل العلم السوي(النموذج)، مع الوقت سيتحول بدوره لنموذج. وهكذا دواليك تستمر الانقلابات العلمية في تحريك تاريخ العلم ومنحه دينامية .

بواسطة الصراع الذي ينشب بين المدافعين عن النموذج القديم والنموذج الجديد، ينتصر فيها عادة أصحاب النموذج(البراديغم) الجديد، لما يبرز من عدم قدرة العلم القديم علىالمواكبة والإجابة عن الإشكالات المستحدثة. فيترك مكانه

بصعوبة للنموذج ـ المنوال الجديد. وهكذا هي حركة العلم وتاريخه كما نظر له كوهن(ت1996م)، ليست بالتراكمية يكتفي فيها العلماء بترميم وإصلاح النظريات العلمية بإدخال تعديلات عليها(العلماء هنا كعمال الصيانة)، بل باستبدالها جذريا، كما يحصل في النظرية التطورية عند داروين(ت1882م)يتم الانتقاء الطبيعي للتزاوج والاستمرار من طرف الأنثى لأجمل وأقوى الكائنات التي تضمن البقاء، فيما الأضعف والأبشع ينقرض لعدم قدرته على التكيف مع المحيط، حصل هذا الأمر مع الدينصورات. وكوهن يستغل هاته النظرية لشرح ما يتم في المجال العلمي من تطور في النظريات العلمية، البقاء فيه للأصلح والأقوى، القادر على التكيف مع مستجدات المحيط. فما هي النظريات العلمية الأقوى التي حافظت على بقائها في العلم المعاصر؟

2 ـ 3: سالم يفوت وفلسفة العلوم(نموذج العلم المعاصر):

كل فلسفة تناسب علم عصرها، فلا قطائع أو انفصالات بينهما. والفشل يصيب الفلسفة حينما تقف دون ملاحقة العلم وتتبع آثره، وفي هذا انتقاد للفلسفات الكلاسيكية، خصوصا فلسفة أوغست كونت(ت1857م) التي فصلت بينهما في نموذج المراحل الثلاث . «فما نقصده بالتصور التقليدي، ذلك التصور الذي يعتبر الفلسفة ميتافيزيقا وبحثا فما وراء الطبيعة، ويعتبر العلم بحثا عن الطبيعة، قدر ما ينظر إلى مجالهما ومنهجهما على أنهما متعارضان، مما لا يسمح في نظره بوجود أي تلاق أو تأثير متبادل» . هنالك استقلالية بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم، لكل منهما منطقه الخاص ومنهجه المحدد وطريقة تقدمه. مجال العلم التجربة ومجال الفلسفة التأمل المجرد، اشتغال العلم في المختبر أما الفلسفة فاليومي. موضوع العلم المادة أما الفلسفة فالإنسان وقضاياه...الوقوف عند الجانب الظاهر للعلاقة بينهما، يوقع صاحب الدعوى في أخطاء جسام، منها: تقسيم المعرفة البشرية إلى جزر معزولة، تضييق زاوية النظر، عزل الموضوع عن محيطه وعن تأثيرات جوانب أخرى قد تكون أكثر أهمية في التفسير وقوع الظاهرة. لذا تطلب الأمر الغوص لرصد العلاقة الخفية والعميقة الجامعة بينهما. نسوق دليلا في هذا الباب، هو فلسفة كانطالتي جمعت فيزياء نيوتن وفلك كوبرنيك ومقولات أرسطو. فكانت بحق ثورة كوبرنيكية في الفلسفة. «إعجاب كانط بهذا المنهج، كان إعجابا

بالعلم وتسجيلا لنجاحه» . نجاح العلم اقتضى حقن الميتافيزيقا بلقاحه لإنقاذها من «حالة الإنعاش» التي دخلتها. تم له ذلك فأعاد تألق الميتافيزيقا في الوسط العلمي في فترته، إذ عمل على توظيف مبادئ النيوتونية لدعم نسقه الفلسفي، وانقادها من التهاوي. فكما يعتمد العلم النيوتوني معطيات قبلية حدسية مطلقة(الزمان والمكان)، كذا يجب أن تفعل الميتافيزيقا وهي تبني معارفها على الحدوس القبلية(الزمان والمكان) سابقة على الحدوس الحسية، فلا يمكن تصور شيء(الطاولة مثلا) دون تصور قبلي لمفهومي الزمان والمكان. مكان يسع الطاولة وزمان تمتد في إحداثياته.

يظهر أن كل فلسفة تتابع منجزات العلم وتجدد نفسها من خلاله. والأمر نفسه بالنسبة للعلم، كثيرا ما تخترق ميولات ومعتقدات وأراء العلماء، بداهات فلسفية تشكلت قبل الممارسة العلمية. في مرات تتسبب في أزمة العلم، فهي أمور دخيلة على العلم قد تبطئ حركته، لكن عندما يعيها العالم ولا ينطلق منها كبداهات مطلقة وحقائق نهائية. تساعده على بناء نظريات علمية دقيقة. كما حصل في النظرية العلمية المعاصرة التي رأت أن مفهومي الزمان والمكان ليسا جوهرين مطلقين ونهائيين بقدر ما هما علاقات بعدية تتشكل باستمرار في إطار تفاعل العالم مع موضوعه العلمي، وإعادة بنائه وتشكيله على ضوء تلك المتغيرات. ففي النظرية النسبية لإنشتين(ت1955م) كلما اقتربت السرعة من سرعة الضوء اقترب الزمان من الصفر وأوشكنا على بلوغ الخلود . ثم إن المكان لم يعد مكانا متصلا ثابتا مستمرا لا فواصل فيه مجرد، أسمى مكوناته وأرقى أشكاله الهندسية هو الخط المستقيم ومنطلقه النقطة. بل استحال إلى مكان مقعر محدودب مع ريمان ولوبشوفسكي، منفصل متغير به فواصل مادي، أرقى أشكاله المثلث. لم تتوقف الثورة العلمية المعاصرة عند هذا الحد بل جدفت معها مفهوم اليقين والموضوعية. وهذا ما نجم عنه إمكانية حدوث «القفزات الكوانطية للإلكترونات من مدار إلى مدار آخر بشكل متصل يتم بانتقال تدريجي من موقع إلى موقع آخر دون قطع مسافة فاصلة بينهما» .

مؤشرات تؤكد أهمية مبحث الميكروفيزياء، المهتمة بالتفاعلات المجهرية في عالم ما تحت الذرة والتي أخذت محل الماكروفيزياء الكلاسيكية الدارسة للتفاعلات

بين مكونات الذرة وما فوقها. في هذا الجو صار للخيال دور مميز في بناء التجارب العلمية بناء عقليا، قائما على الفرضية كشكل من أشكال محاولة تفسير كيفية وقوع الظاهرة نسبيا. والأدهى القول بالتناقض عند شرح حركة الضوء، بالجمع بين حركته المتصلة(الجسمية)وحركته المنفصلة في ذات الآن(الموجية). فقد هويته الموحدة البسيطة، وبات مركبا معقدا يتدخل التناقض في تكوينه واستمرار حركته(الثورة الكوانطية). كما أخذ الواقع العلمي شكل واقع رياضي مبني عقليا بعديا، لا واقع مادي موجود قبليا. خرجنا حتى عن المنطق الأرسطي الثنائي القيمة(الصدق، الكذب...)إلى منطق متعدد القيم(منطق الموجهات، والعوالم الممكنة)، شيد على أس المسلمات كفرضيات أولية نسبية تساعد على شرح النسق العلمي، بدل البداهاتالديكارتية المطلقة واليقينية. «ومن نتائج كل ذلك أن تحلى الشيء بالنسبية والمرونة التي تساعد على الإسراع بتقدم الفكر العلمي» الذي بات يؤمن بأهمية المزاوجة بين مقولات العقل ومعطيات التجربة في بناء الأنساق العلمية وتكوين النظريات، مع الإيمان أن كل منهما في حاجة للآخر. علاوة على الظن أن معرفتهما نسبية قابلة للمراجعة والنقد والمساءلة على ضوء واقع ينساق للاحتمال والإمكان، لأنه ممكن من الممكنات العقلية كان محتملا أن يكون واقع آخر لو تحققت إمكانية أخرى(مثلا هاته الغرفة كان ممكنا أن تكون مسرحا، فالغرفة بما هي واقع إمكانية من الإمكانيات المتحققة). فالواقع غاية وهدف النظرية العلمية وليس نقطة انطلاقها، لا وجودا له على شكل أصل معطى قبليا، بقدر ما هو حقل ونفي وإنشاء وتركيب مستمر للنظريات العلمية. وهذا هو البراديغم العلمي المعاصر القائل بالنسبية. نسبية هي التي عجلت باكتساحه كل مناطق على عالم محمولا فوق التقنية والعولمة التي لا خوف على الهويات منها، بل لا مبرر لرفضها توجسا مما ستحدثه من شروخ في مكونات التراث .

خاتمة:

يشكل المرحوم سالم يفوت لبنة أساسية من لبنات الفكر العربي المعاصر، إذ هو من الجيل الثاني في الفكر المغربي، شكل مع عديد زملائه استمرارا للقول الفلسفي في العالم العربي، تدريسا وتأليفا. على يديه تكون جملة من المفكرين

المغاربة. غطى إنتاجه الفكري عديدا من المجالات والميادين، في وقت عز فيه الإلمام بكل المجالات وطغت فيه الروح التخصصية، فالرجل عرف باشتغاله في مجال الإبستمولوجيا تدريسا في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط وتأليفا لمؤلفات تشهد بمكانته المميزة. مؤلفات غطت أهم محطات فلسفة العلوم من عصر النهضة إلى الفترة المعاصرة، وانخرطت في قضاياها كإشكالية الزمان والمكان، الموضوعية، اليقين...ولم يتوقف طموح الرجل على ما حصله من عدة منهجية في فلسفة العلوم، بل حاول توظيفها في قضايا التراث. لينبري مستعرضا فكر ابن حزم بأطروحة للدكتوراه كانت بحق مدعاة للعديد من النقاش، لما تضمنته من قول ونظر فلسفيين قل نظيرهما. تجمع مستجدات الإبستمولوجية مع التراث العربي الإسلامي في نموذج ابن حزم، لتخرج منه بتصور يفصل بين الفكر المشرقي والفكر المغربي. فابن حزم الظاهري الأندلسي قطع مع الفكر المشرقي في شخص داود الظاهري. قطع أيضا مع منهج قياس الشاهد على الغائب والفلسفة المشرقية التي وفقت بين العقل والنقل. فكان لزاما عليه العودة للأصول: القرآن والسنة على مستوى الفقه، أرسطو على مستوى الفلسفة. ومذهب الإمام مالك بعيدا عن التشويهات، إذ هو الأقرب إلى توحيد الأندلس في ق3ه تحت راية الدولة الأموية.

وإذ نستعيد ذكرى الرجل فمن أجل أن نستأنف النظر العقلي الرصين الذي نحن في أمس الحاجة إليه، في عصر اضطربت أركانه،وغاب فيه الحوار والتسامح وفعلت فيه مفاعيل القتل والتنكيل. فما أحوجنا لفكر اعترافي تسامحي يدعو للحوار وتقاسم الفضاء العمومي، دون تهميش لأي طرف أو مجال أو أقلية... خصوصا أن يفوت ما أعجب بالفكر العلمي المعاصر إلا لقوله بحقيقة نسبية تبنيها الذوات بشكل مشترك، حقيقة قابلة للمراجعة والمساءلة...فعسى أن يجد يفوت آذانا صاغية تستجيب لندائه قبل أن تحترق الأرض بمن فيها... وتلك صفحة أخرى نتمنى أن تطوى.

لائحة المراجع والمصادر

1. يفوت، سالم: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء 1986

2. يفوت، سالم: الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، بيروت ـ لبنان 1991

3. يفوت، سالم: الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء 1989

4. يفوت، سالم: العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت ـ لبنان 1989

5. يفوت، سالم: إبستمولوجيا العلم الحديث، دار توبقال للنشر، ط2،الدار البيضاء 2008

6. الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط 6، الدار البيضاء 1993

7. وقيدي، محمد: ما هي الإبستمولوجيا؟، مكتبة المعارف، ط 2

8. Auguste Comte : cours de philosophie positive، Tome2، physique sociale، éditions Herman. Paris 1975

المقالات والمجلات

1. يفوت، سالم:البراديم، عود على بدء، مقال ضمن: مدارات فلسفية كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، العدد 19 2010

2. يفوت، سالم: الفلسفة في المغرب خلال نصف قرن، مقال ضمن: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 165، ط 1 2010

3. يفوت، سالم: فكرة التقدم في العلم، ضمن كتاب جماعي: التقدم في العلم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، سلسلة ندوات ندوات ومناظرات رقم 112، ط 1، الرباط 2004. (من ص 19 إلى 34)

4. يفوت، سالم: هويتنا الثقافية والعولمة نحو تناول نقدي، ضمن مجلة: فكر ونقد، دار النشر المغربية، العدد 11 السنة الثانية، سبتمبر 1998. (من ص 35 إلى 43)

5. يفوت، سالم: سلطة المفهوم العلمي، مقال ضمن: مدارات فلسفية كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، العدد 18 2009. (من ص 113 إلى 119)

6. يفوت، سالم: مدخل لقراءة المدخل إلى صناعة أحكام النجوم لابن البنا المراكشي، ضمن كتاب جماعي: العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 94، ط1، الرباط 2001. (من ص 133 إلى 141)

7. بنعبد العالي، عبد السلام: قدر الإزدواجية. مقال مأخوذ بتاريخ: 30 ـ 11 ـ 2015 من موقع: http://www.matarmatar.net

8. الشيخ، محمد: الجود والوجود. مقال مأخوذ بتاريخ: 30 ـ 11 ـ 2015 من موقع: http://www.matarmatar.net

9. عبد اللطيف، كمال: ذكريات مشتركة من الزمن الجميل. مقال مأخوذ بتاريخ: 30 ـ 11 ـ 2015 من موقع: http://www.matarmatar.net

10. الموضي، محمد: سالم يفوت...من الاهتمام الابستمولوجي إلى الدراسات التراثية. مقال مأخوذ بتاريخ: 30 ـ 11 ـ 2015 من موقع: http://www.matarmatar.net

آليات صناعة نهضة عربية عند مصطفى النشار

دكتور/ محمد ممدوح عبد المجيد
دكتوراه الفسفة اليونانية...جامعة القاهرة
دكتوراه الفلسفة الإسلامية....جامعة المنصورة
عضو الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

تمهيد: لا أمّل على الدوام من تكرار اعتماد العالم على قانون الأقوى لا قوة القانون، فأمريكا اليوم هى من تسن القوانين الدولية، وهى من تتحكم فى تنفيذها، وليس هذا وليد اليوم، بل يرجع إلى جذور ما قبل الميلاد عند جدهم الأكبر ثراسيماخوس الذى دشن حملة «قانون الأقوى «وتفاعل معها قطاع كبير من الأوروبين آنذاك، وتعاقبت الفكرة عبر الأجيال حتى عاشها جيلنا وعانى من آثارها وويلاتها وتمييزاتها وخروقاتها لكل مبادئ القوانين الشرعية والعقلية والعرفية، ويكفى كدليل على تلك الخروقات أن أمريكا جعلت من نفسها إلهاً ينصب الموازين لحساب البشر على أتفه الأسباب، فكم حاربت باسم «امتلاك سلاح نووى» وكم حاربت باسم «فرض الديموقراطية والعدالة «ثم فى انقلاب صارخ لكافة المعايير والقيم الدولية تغض الطرق عما تفعله اسرائيل تجاه شعبنا العربى، بل وتقدم كل الدعم لها بحجج واهية لا يقبلها عقل أو يقرها عاقل، اللهم إلا أولئك المرتزقة الذين يسبحون بحمد أمريكا، والذين وطنوا أنفسهم على الركوع والسجود لها، فهؤلاء ليس عليهم أكثر من التصفيق والتهليل، أخطئت أمريكا أم أصابت، دورهم كالكومبارس على خشبة المسرح، أكثر الناس وقوفاً وأقلهم دوراً وقيمة.

بل إن قانون الأقوى هذا يطبق داخل أمريكا والدول الغربية على الأقليات، فكم من أقليات مسلمة داخل تلك الأقطار تعانى من نير الاضطهاد والاستعباد، وكم من أقليات عرقية تعانى من ذات الكأس المرير، بل إن أمريكا، داعية الديموقراطية

المزيفة والعدالة العرجاء، قد أبادت سكانها الأصليين من الهنود الحُمر، وسجّل عليهم التاريخ وحشية معاملتهم للسود والعبيد، وأمريكا هذه لم تتحرر من تلك النزعات العنصرية إلا فى الثلث الأخير من القرن الماضى رغماً عن أنوفهم، بعدما انتزع السود الاعتراف بهم وبحريتهم وإنسانيتهم.

إذن هى الموازين المغلوطة، المقلوبة حتى على أصحابها، الكيل بمكيالين هو السمة العامة لأمثال هؤلاء العنصريون، يقول المؤرخ الأمريكى مايكل بارنتى: «إن حكومتنا تمثل فى غالب الأحيان «القلة» ذات الامتيازات وليس عامة الناس، وأن الانتخابات ونشاطات الأحزاب السياسية هى اجراءات غير كافية لمواجهة نفوذ ثراء الشركات العملاقة، وأن قوانين دولتنا وضعت بصفة رئيسية لدعم مصالح من يملكون على حساب البقية الباقية منا، بل إنه حتى حين تُسن تلك القوانين بحيث تؤمن المساواة فإنها تنفذ عادة بأساليب تتسم بالتمييز الشديد..»[1]

الإيمان بهذه القاعدة «قانون الأقوى «ضرورة ملحة لفهم الأحداث العالمية، وأشد إلحاحاً لصناعة نهضة عربية حقيقية تنبعث من إرادة أحرار الوطن العربى الكبير ليكون وطننا قوة فاعلة على الساحة الدولية، قوة لها وزنها، ولها احترامها، ولها سيادتها وسط الأقوياء.

أما آليات تلك النهضة فليست بعسيرة، وليست بعزيزة، إنها تتمثل عند مصطفى النشار فى مقومات فقط ينقصها الإرادة، حيث ضرورة تحديث النظام التعليمى ليصبح ذا هدفين رئيسيين الأول تنمية القومية والمواطنة فى نفوس أبنائنا، والثانى مواكبة التطور العلمى السائد عالمياً، ثم ضرورة تجديد الخطاب الدينى للخلاص من أزمات المتشددين والمنغلقين على السواء، ثم سيادة التسامح بين الطوائف المختلفة فكرياً مع الاعتماد على الشباب فى تنفيذ كافة هذه المراحل التى هى بمثابة «ثورة إعادة البناء» أو «ثورة التصحيح» حتى الوصول إلى قمة الرجاء بتحقيق وحدة عربية تكون قادرة على تحقيق تلك النهضة اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً واجتماعياً، ليتجدد لدينا الأمل فى صناعة وحدة من جديد حيث شاء

(1) مايكل بارنى ، ديموقراطية القلة ، ترجمة حصة المنيف ، المشروع القومى للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 2005م ، ص16-17.

القدر أن يرتبط هذا الأمل بشخص جمال عبد الناصر، فانبعث بظهوره وخبى بوفاته فى الثامن والعشرين من سبتمبر العام 1970م، وكان ينبغى ألا ينطفئ ذلك الأمل لو أن مؤسسات الحكم التى بُنيت فى عهده كانت على أسس فكرية وتنظيمية متينة، وفى أيدى قيادات متماسكة واعية، تملك عناصر المبادرة والقدرة على الاستمرار بالمسيرة وحماية المنجزات ومنع أى فرد من العبث بها.

على أية حال، تتوقف صناعة نهضة عربية الآن على عاملين رئيسيين، الأول توافر الإرادة والعزيمة على كافة المستويات، على مستوى الساسة، وعلى مستوى الشعوب، والثانى مدى وعى الشعب العربى بأقطاره المختلفة بأن القضية وطن، قضية قومية لا قضية عرق، ولا قضية عقيدة، والتاريخ يشهد بأن معارك التحرر والدفاع عن الوطن فى التاريخ تمت تحت رايات الوطنية لا العقيدة، باسم الوطن ودفاعاً عنه، وليس أدل على ذلك من أن الاتحاد السوفيتى حارب الغزو الألمانى فى الحرب العالمية الثانية باسم الوطنية وليس بالعقيدة الشيوعية، وأن مصر انتصرت على اسرائيل فى حرب العاشر من رمضان باسم الوطنية لا باسم العقيدة الإسلامية، وأن الجنود الأقباط شاركوا فى تلك المعركة شأنهم شأن المسلمين سواء بسواء.

إذن، النهضة العربية ممكنة، بل أكاد أُجزم بأنها باتت وشيكة، وآلياتها متوفرة عربياً، بقيت فقط خطوة واحدة نخطوها، بمجرد أخذ تلك الخطوة سيقف العالم كله احتراماً لتلك الأمة التى هى على الدوام تجدد منابع فكرها وعزيمتها وإرادتها بأيدى أبنائها، ترى كيف يراها مصطفى النشار ممكنة؟ وما السبيل إلي تحقيقها؟

تلكم هى المعضلات الكبرى التى يحاول فيلسوف العرب مصطفى النشار تقديم إجابات شافية عليها، فقط ينقصها إرادة الوجود، تلك الإرادة التى يصنعها الساسة، وتؤمن بها الشعوب، ليتحول الحلم إلى واقع بأيدى أبناء وطننا العربى وبعقول مخلصيهم.... لقد قال النشار كلمته...بقيت فقط إرادة الحكام....فهل من مجيب؟؟؟

أولاً: تحديث النظام التعليمى: يوقن المخلصون من أبناء أمتنا العربية بأن التعليم يمر بأزمة كبرى، أزمة تشمل المنظومة ككل، هذه الأزمة هى أكبر عوائق النهضة، وهو أيضاً بداية صناعة النهضة، لذا يركز النشار على قضية التعليم فى وطننا العربى عبر ثلاثة محاور رئيسة، يتمثل الأول فى ضرورة تطوير منظومة التعليم ككل، ويتمثل

الثانى فى عقبات فى طريق التطوير، ويتمثل الثالث فى ضرورة تدريس مواد بعينها لتطوير منظومة التعليم، وهذا إجمال يتبعه تفصيل فيما يلى:

1 ـ تطوير منظومة التعليم ككل: يؤكد النشار على أن تطوير التعليم لا يقف على جانب واحد فقط مثلما قال ابراهيم شحاته فى نصه الشهير عن التعليم المصرى: «لا يعود المشكل إذن لنقص لدى المسئولين فى فهم ما يعيب التعليم المصرى، فمشكلات هذا التعليم مدروسة بالتفصيل لدى هؤلاء المسئولين، بل ومعروفة للمواطن العادى، ولا يعود المشكل إلى سوء تقدير لما للتعليم من أهمية، فقد أعطاه رئيس الدولة اهتماماً ملحوظاً وأولوية كبرى، وخصصت له الدولة نسبة معقولة من الميزانية العامة مؤخراً.. إذن أين المشكل؟

يعود فى تقديرى ـ والكلام لإبراهيم شحاته ـ إلى السياسات المتبعة والأجهزة المسئولة مضافاً إلى ذلك تأخر التنفيذ إلى أن يستفحل الأمر، وما أن يبدأ التنفيذ حتى تتكانف عوامل التخريب لتعطيل الإصلاح أو تغيير مساره أو وقفه تماماً»[1]

هى الإرادة السياسية إذن المتحكم الرئيس فى إصلاح التعليم، قد يكون هذا الرأى صواباً من ناحية، يحتمل الخطأ من نواح أخرى مثل غياب الإرادة الاجتماعية التى تصنع القرار السياسى، أو ضعف الوعى لدى الجماهير، أو ضعف المنتج التعليمى فيما يسميه النشار بـ«أمية المتعلم العربى «بقوله: «وعلى كل من يخطط لتطوير التعليم فى وطننا العربى أن يدرك أن التطور ينبغى أن يركز على «محو أمية المتعلم العربى «بأن يركز فى تطويره على إضافة «البُعد الفكرى والثقافى بمعناها الشامل»، وهو البعد الذى كاد يغيب فى سياساتنا التعليمية المعاصرة!!»[2].

المشكلة إذن أكبر من الظن، ولكنها ليست أكبر من الوعى، لأننا وصلنا إلى الوعى بأننا أمة فى خطر: «ونستطيع بكل بساطة أن نؤكد على أننا فى العالم العربى يصدق علينا أكثر ما يصدق على أى أمة أخرى فى مجال التعليم «أمة فى خطر»، ويكفى أن أشير إلى أن مصر وهى أكبر دولة عربية وأولها إدخالاً للتعليم

(1) د. إبراهيم شحاته ، وصيتى لبلادى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 2001م ، ص117.

(2) د. مصطفى النشار ، بين قرنين ، دار قباء ، القاهرة ، سنة 2000م. ص80.

الحديث إلى مدارسها وجامعاتها قد شغلت المركز الخامس والستين من بين (128) بلداً فى العالم فى الرقم القياسى للقدرة التنافسية عام 2007م وحصلت على 4.1 درجات من 27، كما شغلت المركز الرابع بين البلدان الثمانية والأربعين التى تمر بنفس المرحلة الإنمائية، واعتبرت قوة العمل غير المتعلمة التعليم الكافى أخطر مشكلة لديها، كما اعتبر التعليم العالى والتدريب والاستعداد التكنولوجى والابتكار عوائق تنافسية فى مصر، كما تضمنت أوجه القصور وقلة القدرة على البحث والتنمية وضعف التعاون بين الجامعات وقطاع الصناعة»[1].

نحن فى خطر حقيقى جراء تخلف المنظومة التعليمية فى وطننا العربى، وليس أبلغ من توصيف النشار لها بوصفين، «أمة فى خطر» و«أمية المتعلم العربى» تلك هى قمة المأساة وعظمة الإرادة، قمة المأساة فى انهيار نظام التعليم الذى هو مناط صناعة النهضة، وعظمة الإرداة فى صناعة التغيير وتعديل تلك المنظومة بأسرها وامتلاك الجرأة فى تطوير التعليم: «إن جرأة التطوير مطلوبة فى تطوير النظم التعليمية طالما نجحنا فى تحديد الأهداف المطلوب تحقيقها، وجرأة التطوير ينبغى أن تبدأ بعد أن تتوافر الشروط الأساسية المطلوبة لذلك من مبنى مدرسى مُعد حسب هذه الأهداف، ومن مدرس أو معلم جامعى قادر على تحقيق هذه الأهداف ومن مقررات دراسية مرنة ومتطورة وقابلة للتعديل والتطوير المستمر، ومن نظم للإستحسان والتقييم لا تقف عائقاً أمام نبوغ النابغين وتقتل فيهم ملكة الإبداع، بل تشجعهم على المزيد منه وتكشف مبكراً عن هؤلاء النابغين ومجالات نبوغهم وتعرف كيف توظفه وتستفيد منه»[2].

هذه هى الجوانب المختلفة للعملية التعليمية، وكلها داخلة فى منظومة التطوير المطلوبة، بما يعنى أن جميع أركان المنظومة التعليمية متهاوية الأركان، خاصة إذا أضفنا إليها تلك الحتمية المفروضة على أبنائنا فى المناهج التعليمية وكأنها حتمية طبيعية، إذ أن الفرد فى المجتمعات المتقدمة هو الذى يختار بمحض إرادته ما يتخصص فيه من دراسات دون أى عوائق أو عراقيل تحد من هذا الاختيار

(1) د. مصطفى النشار ، الأورجانون العربى للمستقبل ، المصرية اللبنانية للطباعة والنشر ، القاهرة ، سنة2014م. ص196.

(2) د. مصطفى النشار ، فى فلسفة الثقافة ، المصرية السعودية للنشر ، القاهرة ، ط2 ، سنة 2012م. ص121.

فهو حر تماماً فى أن يختار نمط الدراسة العلمية التى تتفق وميوله وهواياته ومهاراته فإن رغب فى دراسة الطب فله ذلك، وإن رغب فى دراسة الهندسة والإلكترونيات فهو وما يشاء، وإن رغب فى تغيير نمط دراسته بعد الفشل فيها أو اكتشف أنها لا توافق ميوله وأهدافه فله ما يشاء أيضاً، وإن لم يرغب فى دراسة أى شئ من هذه التخصصات المعروفة فله ذلك أيضاً، إذ بإمكانه أن يكتفى بامتلاك مهارة القراءة والكتابة ومبادئ الرياضيات، ويسلك طريقه فى الحياة العامة وفق ما يجيده وحسبما يشاء[1].

ثمة معضلات كبرى إذن وإشكالات عظمى فى نظمنا التعليمية تقتضى تطويراً مواكباً للتطورات العلمية العالمية، تشمل جميع المجالات، معلم ومنهج وبيئة تعليمية، يقول النشار: «إن تطوير نظامنا التعليمى فى اعتقادى ينبغى أن يبدأ من تطوير أهدافه وتطويع وسائله بحيث تؤدى إلى تحقيق هذه الأهداف، وإذا كنا نريد من نظامنا التعليمى أن يُخرج إنساناً واعياً مبتكراً مبدعاً فإن تطوير الوسائل يبدأ من تطوير الكتاب المدرسى بحيث يصبح كتاباً مرشداً يعطى بعض المعلومات بمنهج علمى منظم يلعب المدرس دوراً كبيراً فى ستكمالها بصورة جذابة من خلال مراجع أخرى يرشد إليها الطالب من خلال زيارات للمكتبات ومراكز المعلومات ومن ثمّ يتعود الطالب على استخدام المكتبة ويتعلم كيفية استكمال معلوماته عن أى موضوع»[2].

ثمة معضلة أخرى، وهى عدم مواكبة النظم التعليمية لاحتياجات سوق العمل، فلا يوجد رابط بين مجالات الدراسة وميادين العمل، وهذا يفرز مشكلات البطالة ومشتملاتها من انحراف وانهيار قيمى قد يؤدى إلى انفلات النظام وانهيار التقاليد الدينية والعرفية والأخلاقية.

هذه المشكلة يمكن التغلب عليها بالربط بين التعليم الجامعى وسوق العمل، وكذا بالاهتمام بالتعليم الفنى ليتحول من مجرد منح شهادة لأمى لا يقرأ ولا يكتب مثلما هو الحال فى مصر، إلى تربية فنيين قادرين على مواجهة أعباء الحياة

---

(1) د. مصطفى النشار ، المصدر السابق ، ص90.

(2) د. مصطفى النشار ، بين قرنين ، ص70.

العملية وصناعة نهضة وطنية حقيقية، يقول أحد الوزراء اليابانيين ما نصه: «إن التعليم الأساسى للجميع نقلنا من دولة من المرتبة الثالثة إلى دولة من المرتبة الثانية، أما التعليم الفنى الجيد فقد نقلنا من دولة من المرتبة الثانية إلى دولة من المرتبة الأولى»[1].

أضف إلى عمليات التطوير هذه ضرورة تطوير البحث العلمى، إذ هو المدخل الصحيح لاستنبات التكنولوجيا المحلية القادرة على حل المشكلات الواقعية التى تعوق تقدمنا فى مختلف المجالات، يقول النشار: «والحقيقة التى أود الإشارة إليها أن تبنى إدخال واستنبات التكنولوجيا العربية المستقلة يحتاج إلى قرار سياسى عربى موحد، إذ تحتاج هذه العملية إلى تضافر الجهود العربية جميعاً، فالمسألة ليست فقط مسألة امكانات بشرية، فالعماء موجودون بغزارة فى بلاد عربية بعينها كمصر والأردن وسوريا وغيرها، وإنما الدعم المالى اللامحدود مطلوب للإنفاق على هؤلاء العلماء وعلى أبحاثهم وعلى المواد والآلات المطلوبة للبحث العلمى المتطور وهذه تتوافر فى بلاد عربية أخرى كالبلاد النفطية، ولا ضير من أن نستقدم العلماء العرب من الخارج خاصة النابهين والنابغين فى تخصصاتهم حتى يساعدوا فى التأسيس للمشروعات البحثية الكبرى»[2].

هذه النهضة المرجوة فى البحث العلمى، يشترط لها النشار توافر إدارة ذات كفاءة عالية للبحث العلمى فيقول: «أما الحقيقة التى ينبغى الالتفات إليها هى «الإدارة الكفء» التى تقود العمل فى تطوير البحث العلمى وفى توفير متطلباته وفى العمل على تسويقه وتعريف كل فئات المجتمع بما يجرى داخل المعامل والوحدات البحثية المختلفة وأهم النتائج والنظريات والمخترعات التى تم اكتشافها والتى يمكن الاستفادة منها فى تطوير سُبل الحياة وزيادة الرخاء والرفاهية وكيفيفة تلك الاستفادة»[3].

إن التطوير ليس وقفاً على الإرادة السياسية فقط، ولكنه عمل متكامل الأركان

---

(1) نقلًا عن د. ابراهيم شحاته ، وصيتى لبلادى ص213.

(2) د. مصطفى النشار ، فى فلسفة الثقافة ، ص133.

(3) د. مصطفى النشار ، المصدر نفسه ، ص124.

ويتطلب تضافر كافة الجهود لإحداثه على كافة المستويات، فى التعليم العام والفنى والجامعى والبحث العلمى، ومن كافة الجوانب، حيث المعلم والمنهج والتقنية الحديثة مع إعطاء الحرية الكاملة للطلاب لاختيار مجالات دراساتهم، هذه الشروط هى المطلوبة فوراً لتحديث نُظم التعليم فى وطننا العربى، فماذا عن معوقات ذاك التطوير.

2 ـ عقبات فى طريق التطوير: ثمة عقبات تقف حائلاً دون التطوير، ليس ذكرها من قبيل اليأس فى العلاج بأى حال من الأحوال، ولكنه من باب تشخيص الداء للوقوف على أنجع دواء، فإذا عرفنا تلك العقبات استطعنا مواجهتها.

تتمثل تلك العقبات فى المنظومة التعليمية ككل، كونها منظومة آيلة للسقوط، يقول النشار: «والحقيقة التى لابد من مواجهتها هى أن النظم التعليمية القائمة نظم بالية لا تصلح، فالأبنية المدرسية قد أعدت لفصول يجرى فيها تلقين التلاميذ الدرس نظرياً، وهذا كل ما فى الأمر، المبنى المدرسى مصمم للتلقين، والمدرس أو الأستاذ الجامعى قد أُعد بطريقة التلقين ولم يتدرب أو يتعود على الابتكار والابداع فى طرق التعليم والتدريس، والكتاب المدرسى أو الجامعى قد أُعد بنفس الطريقة، فهو يكرر ويعيد نفس ما تعلمه صاحبه أو مؤلفه دون إضافة ودون ابتكار أو إبداع، فهو اجترار لمعلومات سابقة منقولة معادة ومكررة، إذن كيف يمكن أن نتصور حدوث أى تطوير أو تقدم فى النظم التعليمية فى ظل هذه المنظومة البالية التى تدور كلها فى فلك التقليد والتكرار وتعتبر أن الابداع أو الابتكار هو خروج على النص ينبغى حذفه ومحاربة المتسبب فيه «[1].

دعونا نكن منصفين يا سادة، صادقين على الأقل أمام ضمائرنا، فالتعليم فى وطننا العربى يعانى من مشكلات لا حصر لها، فالمعلمين ذوى مرتبات ضئيلة فى ظل صعوبة المعيشة، وهذا يدفعهم إلى عدم إجادة المنتج المقدم للطالب من مادة علمية واهتمام بالتنشئة الأخلاقية للطلاب، مضافاً إلى ذلك البحث عن سبل للعيش خارج منظومة التعليم الرسمية، كالدروس الخصوصية واللجوء إلى الأعمال التجارية وغيرها مما يقدح فى شرف مهنة التعليم ذاتها، وينقص من

---

(1) المصدر نفسه ، ص117.

قدرات وإمكانيات المعلم العلمية والتربوية، لذا نجد اشتراطاً وضعه النشار لنهضة التعليم جاء نصه كالتالى: «إن الأداء الجيد يرتبط بلا شك بالدخل المناسب لعضو هيئة التدريس سواء كان مدرساً بالمدرسة أو أستاذاً بالجامعة، وبعدما نعطى لهذا أو ذاك ما يكافئ الأداء الجيد يمكن أن نُخضعه لمعايير الجودة فى الأداء وأن نحاسبه وأن نعاقبه إذا ما خرج على أى تقاليد أو قيم علمية أو أخلاقية «[1].

أضف إلى ذلك عقم المناهج التعليمية والتى تركز على ذاكرة الطالب دون عقله، وهذا يبدو فى ذلك الكم الهائل من المعلومات التى تتكدس فى الكتب الدراسية فى مختلف المواد بكل مراحل التعليم والتى نريد أن يحفظها الطالب، إما بحفظ ما فى هذه الكتب أو من ملخصات لها، وبقدر ما يستطيع حفظه من هذه المعلومات بقدر ما يكون تفوقه فى الامتحانات التى توضع دائماً لقياس قدرة الطالب على التذكر لا قدرته على الفهم والإبتكار!![2].

لذا يركز النشار على ضرورة نقل الطالب من الاتباع إلى الإبداع، من التقليد إلى التجديد فيقول: «إن تغيير نظامنا التعليمى وتطويره ينبغى أن يقوم إذن على أساس من تعويد الطالب على كيفية البحث العلمى وليس تلقينه النتائج العلمية، وتدريبه على الاكتشاف والاختراع وليس تحفيظه تاريخ الاختراعات والاكتشافات،

---

(1) د. مصطفى النشار ، العلاج بالفلسفة ، المصرية السعودية للنشر ، القاهرة ، سنة 2010م. ص102 ، وهذه القضية قد أثيرت كثيراً من قبل وتم اقتراح عدة حلول لها من ضمنها إلغاء مجانية التعليم ، تلك المحاولة التى كثيراً ما باءت بالفشل ، يقول د. ابراهيم شحاته :" إننى أعتقد بأن محاولة التطبيق الحرفى لمبدأ توفير التعليم فى جميع مراحله بالمجان لجميع المواطنين قد أدت فى الواقع إلى حرمانهم جميعاً ، ما عدا القادرين مالياً ، من التعليم الحقيقى فى جميع مراحل التعليم ، ولن يتغير الوضع إلا إذا قصرت الدولة التعليم المجانى أولاً على التعليم الأساسى وخصصت له قدراً كافياً من المواره المخصصة للتعليم بحيث توفره فعلاً وعلى أعلى مستوى ممكن لجميع الأطفال ، بعد ذلك يمكن تخصيص القدر الباقى من الموارد المالية المتاحة لتمكين الطلبة الفقراء القادرين ذهنياً من مواصلة التعليم والاستمرار فى المراحل التالية بحسب ما يسمح به نبوغهم ، دون أن يصبح العجز المالى عائقاً بأى حال فى سبيلهم ، أما الطلبة القادرون مالياً أو غير المتفوقين فيكون من حق الكليات الجامعية كل حسب حاجتها وظروفها وطبق ضوابط يقرها مجلس الجامعة ، أن تسمح لهم بالالتحاق بها بالقدر الذى تقرره ومقابل مصروفات تغطى نفقة العملية التعليمية كلها أو بعضها ، وقد توفر فائضاً يُستخدم لتخصيص منح إضافية أو قروض دراسية لغير القادرين " انظر د. ابراهيم شحاته ، وصيتى لبلادى ، ص134.

(2) د. مصطفى النشار ، بين قرنين ، ص69.

تعويده على استخدام المكتبة ومراكز المعلومات وليس التركيز على حشو ذاكرته بمحتويات الكتب، فالذاكرة المثقلة هى أكبر معوق أمام الابداع العقلى»[1].

إن النظام التعليمى الذى يركز على ذاكرة الطالب هو أسوأ النظم على الإطلاق لأنه لا يخاطب ملكة الإبداع، ولم يمرن الطالب على التفكير باستقلال عن الآخرين ولم يمرنه على استخدام عقله الواعى أو استخدام المنهج العلمى فى التفكير، إنه حتى ـ على حد تعبير مصطفى النشار ـ لو كان ممن درس وتعلم هذه الطريقة فى التفكير فقد درسها دراسة التلقين والحفظ ليحصل على الشهادات الدراسية ليطبق ما درسه فى ميدان عمله، وليس ليستخدمه فى مجال حياته العملية، إنها ثقافة يسود نظام التعليم فيها الفصل بين النظر والعمل، أو ينفصم فى إطاره الفكر عن الواقع، ويستند إلى التكرار الممل والتقليد الأعمى والمناهج الصمّاء الجامدة، ولعل حال الدارس فى ظل هذا النظام التعليمى ليس بأفضل حالاً من المعلم، فكلاهما ينقل ما أبدعه الآخرون، وكلاهما غير قادر على أن يمتلك ناصية ما يعلمه أو ما يتعلمه لأنه ببساطة ليس صاحبه أو مبدعه، ففرق كبير بين من جدّ واجتهد وفكّر وتأمل وبحث وجرّب حتى وصل إلى ابداع نظرية علمية أو اختراع مخترعاً جديداً، وبين من يتلقى هذه النظرية أو يستخدم هذا الاختراع[2].

هذه هى أكبر معوقات التعليم، المنهج الذى يقوم على الحفظ، والمعلم الذى يعانى السوءات كلها، وهو ما يحتاج إلى تكاتف الجميع للقضاء على هذه الأزمات.

3 ـ مواد التعليم الرئيسية: نكاد نلمح فى الأفق البعيد اهتمام الفلاسفة بقضية المواد التدريسية، وأول تجربة عرفتها كمتخصص فى الفلسفة اليونانية هى التجربة الأفلاطونية، حيث حدد أفلاطون لكل مرحلة من المراحل الشهيرة فى جمهوريته منهجاً معيناً يتم تدريسه.

واشتُهرت التجربة من بعد أفلاطون عند كثير من فلاسفة الإسلام وفلاسفة عصر النهضة، ثم تم تجديدها اليوم إثر القفزة العلمية الهائلة التى ولدت من رحم القرن الحادى والعشرين وما سبقه من تطورات فى علوم الحاسب والوراثة وغيرها.

---

(1) المصدر نفسه ، ص71.

(2) د. مصطفى النشار ، فى فلسفة الثقافة ، ص103

وهنا نجد اهتماماً من النشار بهذه القضية، إذ تقع الفلسفة عنده الموضع الأكبر والأول فى مناهجنا التعليمية، فنراه يتساءل فى تعجب، ويتعجب فى تساؤل قائلاً: «وأعجب ـ فى وطننا العربى المعاصر ـ ممن ينادون بتطوير النظام التعليمى الجامعى الأكاديمى وهم لا يزالون بعيدين عن إدراك أهمية الدراسا ت المنطقية والفلسفية كشرط أساسى وضرورى للتربية العقلية العلمية القادرة على الاكتشاف والإبداع، إن الإبداع الفكرى والعلمى يقوم على أسس ضرورية أهمها:

1. دراسة الرياضيات ومبادئ الحاسب الآلى.
2. دراسة مبادئ المنطق والتفكير العلمى.
3. دراسة مبادئ التفكير الفلسفى.

هذا بالإضافة إلى ضرورة الاهتمام بتدريس اللغات سواء اللغة العربية أو اللغات الأجنبية، وهذا أمر يُجمع عليه المختصون، فهذه هى المداخل الحقيقية للإبداع العلمى وللتربية التى تخرج شخصيات قادرة على تغيير واقعنا الحضارى إلى الأفضل، وتجعلنا فى المستقبل القريب ممن يشاركون فى الإبداع العالمى فى كافة التخصصات»[1].

هذه مطالب منهجية مشروعة، فالاهتمام باللغات ضرورة تفرضها الحاجة الملحة الآنية، سواء الاهتمام باللغة العربية، إذ أن السبيل لإحصاء تراثنا العربى الإسلامى فيما يقول عصمت نصار مرهون بإصلاح حال لغتنا العربية وتخليصها من جمودها وتحرير أساليبها من قيود الحواشى والغريب من الألفاظ، وإضافة ما ينقصها من ألفاظ الحضارة إليها حتى يتسن لها مواكبة المدنية الحديثة، ثم تحقيق الجيد من كتب الأقدمين تحقيقاً علمياً وإعادة نشره فى ثوب سلس العبارة واضح الأفكار[2] أو سواء بالاهتمام باللغات الأجنبية لمواكبة الأحداث العلمية والتطورات التى تحدث فى ثورة التكنولوجيا بلغاتها الأم.

وقريباً من هذا الرأى باختلاف بسيط يذهب جارودى إلى أن أهم ثلاث مواد

---

(1) د. مصطفى النشار ، بين قرنين ، ص76.

(2) د. عصمت نصار ، الخطاب الدينى والمشروع العلمانى وجهان لعملة زائفة ، دار روافد للنشر ، القاهرة ، سنة 2013م، ص399.

تدريسية هى القراءة (اللغة) والتاريخ والفلسفة، فهذه المواد هى أساس أى نظام تعليمى، فتعليم القراءة سيدفع الجهل عن ربع سكان العالم، أما التاريخ فهو العلم الذى تُخدَّر به الشعوب ويجلب لها الذكريات الزائفة ويقودها إلى هذيان العظمة أو الاضطهاد، إنه بالأحق صار غواية، إذ يصبح المؤرخ أشبه بمهندس معمارى يتعامل مع زبائنه كأنه يضع لهم تاريخاً صالحاً للسكن ومن ثمّ فالواجب على المؤرخين التزام الحيادية وعدم التعصب والتحيز ورفض الآخر والاستعلاء عليه[1].

أما عصمت نصار فقد وضع فى أول مادة من التوصيات العامة لإصلاح التعليم ما نصه كالتالى: «جعل مادة التربية الدينية والتربية الوطنية والتاريخ والفلسفة مواد رئيسة تعامل معاملة باقى المواد فى التدريس والتقييم، وذلك لترسيخ الروح الدينية إسلامية كانت أو مسيحية، فى قلوب وعقول المتعلمين وحمايتهم من التيارات الإلحادية التى ترمى فى المقام الأول إلى تبديد الطبيعة المصرية التى جُبلت على التدين وكذلك توجيه ولائهم إلى مصر دون غيرها[2] وتهيئة أذهانهم للمتغيرات السياسية والاقتصادية، ليكونوا عوناً للرأى العام القائد فى أداء خطط التنمية وتزويد عقولهم على النقد والتسامح الفكرى، وصبغ عقولهم بالصبغة الفلسفية التى تمكنهم من الإبداع فى شتى ميادين الحياة (الأدب والفن والعلم) وتعينهم على استشراف المستقبل والتخطيط لحل مشكلاتهم من جهة، وتشعرهم بأن أهمية هذه المواد لا تقل عن غيرها من جهة أخرى»[3].

إجمالاً يمكننا القول بأن ثمة إصلاحاً جذرياً وجوهرياً لنظمنا التعليمية فى وطننا العربى أصبح شرطاً رئيسياً وأولياً لصناعة نهضة قومية عربية إسلامية، فكما أن البداية ثقافياً هى الحل، فإن اجراء الإصلاحات وتحديث النظام التعليمى أمر لا يقل خطورة عن تغيير النمطية الثقافية السائدة، وأن هذا الإصلاح المنتظر لابد أن يطال جميع أبعاد العملية التعليمية، بما فى ذلك اختيار المواد التى ينبغى تدريسها وأن يتولى الفلاسفة القيام بهذا الدور حديثاً بمثل ما قاموا به قديماً.

---

(1) روجيه جارودى ، كيف نصنع المستقبل ، ترجمة منى طلبه وأنور مغيث ، دار الشروق ، القاهرة ، ط2، 2001م ،ص176.

(2) يتحدث هنا عن مصر ، ولكن حال التطبيق الفعلى يتم استبدال القومية العربية باسم "مصر" ليفنى الأخص فى الأعم.

(3) د. عصمت نصار ، من جوه نبدأ ، دار الهداية لنشر ، القاهرة ، ط1،سنة 2012م،ص336.

ثانياً: تجديد الخطاب الدينى: وهى ثانى أهم دعائم صناعة نهضة قومية عربية وإسلامية، لأن الإسلام يمتلك المقومات الذاتية لصناعة تلك النهضة، فقط هو فى حاجة إلى إعمال مبادئه وفهم مقاصده، وإيقاظ أبناء الخليل إبراهيم فيما يقول جارودى: «ولذلك لا يتحتم علينا نحن مسلمى الغرب أن نحكم على النظم السياسية المختلفة فى البلاد الإسلامية، فهذا شأن خاص لكل شعب ولكل بلد، ولكن واجبنا الأول هو الدفاع عن رسالة الإسلام فى شموليتها واضعين أنفسنا ليس فقط فى نطاق أمة إسلامية تعلو على الإنقسام إلى أمم كان الاستعمار قد أخذ على عاتقه أن يقسمها حتى يقهرها، ولكن فى نطاق عالمى موقظين كل العائلة الروحية للحظ الإبراهيمى، وكل حكم العوالم الثلاث، بما فيها النزعات الإنسانية المسماة بالإلحادية، ببساطة لأنهم ليس عندهم يقين فى أن إيمانهم يرد إلى الإنسان إيمانه باللّه، بينما هم يحللون هذا الإيمان، لأن المهم كما نكرر ليس إنساناً يتكلم عن إيمانه، ولكن المهم هو ما يفعله للإسلام وضد الاتجاه إلى حرفية عقيمة وتلمودية، وضد قصر الاجتهاد على أقلية مما أوجد فى الإسلام إكليروسية غريبة متعددة مناهضة لروح الإسلام، فإن مهمتنا أن نتذكر ما هو الإسلام الحقيقى «[1].

إن الإسلام لم يفقد قدرته التنافسية بعد، ولن يفقدها إلى الأبد، فقط يمر بمراحل يتخلى فيها أبناؤه عن التجديد، فتولد الكارثة وتنشأ التبعية، يقول جارودى: «إن الإسلام اليوم يملك إمكانيات واحتمالات انتشاره بأكثر مما كان فى أوج عظمته، فهو يستطيع أمام هذا الإفلاس المستعصى والمزدوج للنموذج الأمريكى والسوفيتى أن يعيد الأمل إلى عالم مهدد فى بقائه بهذا الفشل المزدوج، إنه يستطيع ذلك إذا تعالى عن الرفض العقيم للإجتهاد، ذلك الرفض الذى أدى به إلى انحطاط يصعب علاجه، إن الإسلام اليوم يعرف كيف يستعيد المبادئ الفعالة التى صنعت عظمته»[2].

إذن قضية التجديد باتت اليوم أكثر إلحاحاً من أى وقت مضى، خاصة فى ظل انفلات أخلاقى من ناحية، يعقبه تشدد فى الرأى والفتوى من ناحية أخرى لدرجة يمكننا القول مع عصمت نصار بأن: «إهمال التربية الأخلاقية القائمة على الأمر

(1) روجيه جارودى ، الإسلام ، ص115.

(2) نفس المرجع، ص119.

بالمعروف والنهى عن المنكر والتسامح مع الأغيار وإقامة العدل وطلب الحق سوف يؤدى إلى فساد المجتمع وظهور الجماعات الماجنة والعنف الموجه، كما أن غيبة التضامن الاجتماعى الذى حث عليه الإسلام سوف يؤدى إلى اتساع الهوة بين الطبقات ويُحرّض المعدمين على السطو على حقوق الأغنياء ويُحرّض على ثورة الجياع»[1].

وما تولد هذا العقم الفكرى فى الدين والكف عن الاجتهاد إلا لسببين رئيسيين عند مصطفى النشار، الأول دخول غير مختصين إلى ميدان الفتوى: «وفى اعتقادى الشخصى أن كثرة الاختلافات والخلافات إنما يترتب على دخول غير المختصين مجال الدعوة والتفسير، ولو التزم المسلمون بالشروط القرآنية للمجددين الموكل إليهم الافتاء والتفسير لما وجدنا أنفسنا أمام كل هذه الشيع والفرق المتناحرة من التيارات الإسلامية والجماعات الإسلامية التى تتراوح بين الاعتدال والتطرف إلى حد يضيع معه الإسلام الصحيح»[2].

والثانى ظهور الدواعش الفكريين الذين يعطون قداسة لنصوص نبوية مشكوك فى صحتها ويحسبونها من صحيح الدين ويغلقون عقولهم دون أى تجديد، يقول النشار: «فلا قداسة إلا للنص الدينى، وما عدا ذلك قابل للمناقشة والحوار، قابل لأن نأخذ به وفق مقتضيات عصرنا وقابل لأن نتجاوز عنه وننحيه جانباً باعتباره معوقاً للتقدم أو يمثل عبئاً ضبابياً يعوق الرؤية ويمنع الانطلاق»[3].

إن تقدم الإسلام اليوم على الأرض مرهون بمدى وعى المسلمين ذاتهم، فالإسلام قوته ذاتية، بمعنى اشتماله على عناصر قوته التى تضمن له الانتشار عالمياً فيما يقول لوفيكو مراكش: «إن الدين الإسلامى احتفظ بكل ما هو أكثر عقلانية واحتمالاً فى المسيحية، وكل ما يبدو فى نظرنا موافقاً لقانون وسنة الطبيعة، وقد استبعد من عقيدته جميع ألوان الغموض الموجودة فى الإنجيل، والتى تبدو لنا غير معقولة وغير مفهومة، كما أنه استبعد من الأخلاق كل المبادئ المتزمتة التى يصعب على الناس تطبيقها، مما جعل الوثنيين اليوم يشعرون أنهم أكثر ميلاً إلى

(1) د. عصمت نصار ، وجهان لعملة زائفة ، المرجع السابق ، ص402.

(2) د. مصطفى النشار ، من الثورة إلى النهضة ، دار المعارف ، القاهرة ، سنة 2015م.ص144.

(3) د. مصطفى النشار ، فى فلسفة الثقافة ، ص133.

التنكر لوثنيتهم واعتناق الإسلام بصدر رحب واعتناق الشريعة المحمدية أكثر من الشريعة الإنجلية»[1].

وما أكثر هذه الشهادات لعدول مفكرى الغرب، وما أكثر ما أشاد الأعداء بالإسلام، فأين تقع المشكلة إذن؟ ولماذا تخلف المسلمون فى حين تقدم الغرب مع وجود شرائط تقدم المسلمين، متمثلة فى منهاج قرآنى يشمل كافة ما يتعلق بأمور الدنيا والدين؟

إن القرآن يحتوى على (6236) آية منها (228 آية فقط) مخصصة للتشريع منها (70 آية) متعلقة بالأسرة و(70 آية) متعلقة بالقانون المدنى و(13) باجراءات التقاضى و(10) للقانون الدستورى و(2) للنظام الاقتصادى والمالى و(25) للعلاقات الدولية و(30) لقانون العقوبات[2]

هذه الآيات تمثل فى مجموعها منهاجاً عاماً لحياة المسلمين تنظم لهم حياتهم وتأمرهم بالأخذ بأسبابها وتبرهن لهم فى غير لبس أو غموض أن هذا الدين يأمر بالعقل، وأن ثمة اتصالاً وشائجياً وثيقاً بين الوحى والعقل: «فلا يمكن أن يُغنى العقل عن الوحى، لأنه لا يتعارض أحدهما مع الآخر، ولا يمكن أن يحدث التصادم إلا بين عقل عاجز وقراءة سقيمة، فالعقل العاجز، أى الوضعى المجرد من الحكمة والوحى والقراءة السقيمة، أى الحرفية التى تفصل كل جزء من النص عن سياقه العام، وكل البراهين على وجود اللّه تقوم على استعمال للعقل بشكل يخالف الثوابت»[3]، ثم يوضح جارودى هذا الاتصال أيضاً بقوله: «والإسلام حين لم يضع أى قيود لاستعمال العقل لا فى العلوم ولا فى الحكمة، بل دعاه على العكس من ذلك أن يجتهد فى هذا الاستعمال، وهو فى ذات الوقت أوضح لنا أن العلم والحكمة لا يمكن أن تصل تمامها، إلا حينما تهتدى برسالات الأنبياء، ولقد علمنا الإسلام أن نقرأ بعلم وحكمة كل الآيات الدالة على وحدانية اللّه الخالق، وكذلك الدالة على الخير والشر والصراط المستقيم، وكل الأشياء الصالحة التى تتفق مع العلم والحكمة إذا كانا سيذهبان فى نفس

(1) نقلًا عن د. عبد الرحمن بدوى ، دفاعاً عن القرآن ضد منتقديه ، هدية مجلة الأزهر ، القاهرة ، سنة 2015م ، ص159.

(2) عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه ، ط7، القاهرة 1956م، ص34

(3) جارودى ، الإسلام ، ص49

الطريق، أى سيتوصلان إلى الاعتقاد بأنهما لن يكونا تامين إلا فى نور الوحى، أو ليس هذا النور هو الذى نرجوه من اللّه فى كل صلاة؟»[1]، وقد صدق السيد أبو الفيض المنوفى فى قوله: «فالدين والفلسفة قد خرجا فى الحقيقة من مهد واحد، ودرجا وتكونا مع التاريخ حتى استفحل وعظم أمرهما، وأخذ كل منهما طريقه وغايته، بحسب أسلوبه الخاص ومنهجه، إلى أن تمخضت الفلسفة عن العلم، فشب وكبر وازداد بسطة ونشاطاً ونجاحاً، ولمّا صار هذا شأنه عق أمه الفلسفة ولم تستمر عنايته بالبحث المجرد النافع فالتحق بخدمة المال»[2].

إن أى حديث حول تعارض العقل مع النقل مردود على أصحابه، حتى عند أئمة أهل السنة والجماعة مثل ابن تيميه والإمام أحمد وغيرهما[3] فهم قالوا بالاتصال لا بالانفصال ويشهد لهم تراثهم بهذا الاتجاه.

أما اليوم، فقد انغلق المسلمون على أنفسهم، فهم بين تارك للنص القرآنى وبين متشدد فى التأويل، ثم عكف قوم آخرون على الإفتاء والتفسير وفق آراء عقيمة لا تُغنى ولا تُسمن من جوع، ودون أن يأخذوا فى اعتبارهم صلاح القرآن لكل زمان ومكان وتجدده على الدوام وصعوبة اختراقه من أى أحد، يقول أحمد لطفى السيد: «إن القرآن الكريم بهذا الاسم الكريم تنطق به ملايين الشفاه، وله تهتز ملايين القلوب، وهذه الشفاه وتلك القلوب تنطق وله تهتز منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً، هذا الكتاب الكريم الذى أُحكمت آياته، ثم فُصلت من لدن حكيم خبير، لم تصل إليه يد عدو مقاتل، أو محب جاهل، بل ظل بين دفة المصاحف طاهراً نقياً، بريئاً من كل اختلاف واضطراب، فهو إمام المتقين، ومستودع الدين، وإليه المرجع إذا اشتد الأمر، وعظم الخطب، وسئمت النفوس من التخبط والضلال، ولا يزال لشعاع نوره نفوذ بين تلك الحجب التى أقاموها دونه، ولابد أن يبلغ ضياؤه بأيدى أنصاره وأعين أوليائه ليهتدوا به، ويحمدوا سره، لكن إذا غلبت عليهم ظلم البدع، وران على قلوبهم ما كسبوا من تحزب الشيع، فهؤلاء فى عمى عن نوره، وقلوبهم فى أكنة أن يفقهوه»[4].

---

(1) المرجع نفسه ، ص50.

(2) السيد أبو الفيض المنوفى ، نقد الحضارة المعاصرة ، ص74.

(3) انظر بحثنا "مقاصد الشريعة عند ابن تيميه " مجلة الرأى ، الكويت ، سنة 2014م ، ص7 وما بعدها

(4) أحمد لطفى السيد ، تقرير مرفوع إلى أعتاب فؤاد الأول ، عن فهرس القرآن للمصحف الملكى المصرى ، دار الكتب المصرية ، القاهرة 1933م ، ص13.

ويوجه الشيخ المراغى النقد إلى المنغلقين الذين لا يسعون إلى التجديد والاستفادة من نبض القرآن فالقرآن حى متجدد الفهم على الدوام، يقول الشيخ: «إنهم استكانوا فى القرون الأخيرة إلى الراحة وظنوا ألا مطمع لهم فى الاجتهاد فأقفلوا أبوابه ورضوا بالتقليد وعكفوا على كتب لا يوجد فيها روح العلم وابتعدوا عن الناس وجهلوا طرق التفكير الحديث وجهلوا ما جدّ فى الحياة من علم وما جدّ فيها من مذاهب وآراء فأعرض الناس عنهم ونقموا على الناس، فلم يؤدوا الواجب الدينى الذى خصّصوا أنفسهم له وأصبح الإسلام بلا حماة ولا دعاة بالمعنى الذى يتطلبه الدين»[1].

وكذا نجد تأكيد قاسم أمين على ضرورة التجديد، ذلك أن جوهر الإسلام يحمل كل مقدمات العالمية، غير أن الجمود الذى يصيب معتنقيه من حين لآخر هو الذى يعوق ذلك، ويصور الإسلام فى عيون الأغيار على صورة مبدّلة لطبيعته التى تقوم على الاستنارة والتجديد والإصلاح، كما أن تجديد المشروع الحضارى للإسلام لا يعنى أبداً التمسك بسنن القدماء فى العصور الإسلامية الماضية، بل الواجب إخضاع نظمهم السياسية والاجتماعية واجتهاداتهم الفقهية وفنونهم، وعلومهم كلها خاضعة للنقد والتغيير والتحديث وفقاً لمتطلبات كل عصر»[2].

إن مستقبل الخطاب الدينى اليوم فى عالمنا العربى ينذر بالخطر، والعبرة على الدوام بالنتائج، فيمكنك بكل بساطة أن تعرف جدية منهجك أو عبثيته من خلال النجاح أو الفشل، فإذا وجدت الجهل والعبثية وفوضى الفتوى وانهيار العقل وانعدام الرؤية التجديدية، فهذا دليل انهيار الخطاب الدينى وعلامة على فشل الدعاة وصمت المفكرين، يقول عصمت نصار: «ليس من اليسير قراءة الواقع المعاش فى مصر، الذى يمكن وصفه بالعبثية، فالخطابات مشوشة، والرؤى مشوهة، والمنابر مسيسة، والفكر الدينى احتكره المتعالمون وأضحت لغة الخطاب النقدى مصاولات بين عصبة المكفرين وجماعة المجترئين وجمهور المغيبين، وعلى مقربة من ذلك نجد الخطاب الفقهى يلوح بسيف النهى عن المنكر الذى ارتأه متناسياً

---

(1) محمد كرد على ، العلامة المراغى شيخ الأزهر ، تقديم حسين مهران ، الهيئة العامة لقصور الثقافة 1995م، ص23

(2) قاسم أمين ، الأعمال الكاملة ، تحقيق وتقديم د.محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة 1989م ، ص413.

تماماً الأمر بالمعروف، أما الخطاب الصوفى فتسربل بعباءة الإرجاء حتى لا تُهدم زواياه وتُخرّب أضرحته، وإذا ما انتقلنا إلى خطاب الإصلاحيين والمجددين فسوف نجد صرير أقلامه استحال إلى أنين الصامتين المسنحبين»[1].

هذا الواقع المصرى ينسحب على واقعنا العربى ككل، فإذا فسد الخطاب الدينى فالسقوط الحضارى والأخلاقى هو البديل، لذا نجد صرخة خرجت وسط هذا الظلام الدامس: «أفيقوا يرحكم الله، فالخطاب الدينى أوشك على السقوط، وإذا حدث ذلك فسوف تعانى مصر من فوضى لا يمكن التكهن بمداها ولا نتائجها، ويرجع ذلك إلى عجز المصريين عن تقليد النموذج الأوربى الذى اعتلى جياد العلم بعد انكسار سلطة الخطاب الكنسى فكيف يمكن أن نتوقع مستقبلاً لأمة فسد خطابها الدينى، وتراجع العلم فيها، وتشاكل الأمر على نخبتها، وتسلل اليأس إلى شعبها»[2].

ما المخرج إذن؟

لا شئ غير فتح باب الاجتهاد وهو أحد أهم دعائم الدين ذاته، بل وأحد فروضه وصولاً إلى اليقين، يقول مصطفى عبد الرازق: «فمن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد ولم تحجب عصمته فهو معرَّض للخطأ ولكن خطئه عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته من سيره ومقصده من تمحيص نظره أن يصل إلى الحق ويدرك مستقر اليقين»[3].

ويرجع جارودى تأخر المسلمين واحتلالهم قاع السلم الحضارى اليوم إلى الإنغلاق، ذلك أن الاجتهاد هو سر التقدم، وما ضاع التقدم وتعثرت أقدام المسلمين إلا بتخليهم عن الاجتهاد، فيقول: «....... وأصبح القرآن حبيساً خلف سور من التفاسير، ولم يعُد رسالة حية خالدة لأجيال الإسلام الجديدة، وكأن معناه قد حدد مرة واحدة لكل الأجيال إبان حكم الأسرة العباسية، فقد حاول الخلفاء العباسيون حين بدأت إمبراطوريتهم تتهدد من الداخل والخارج، وحيث كان كثير من الناس فى البلاد التى دخلها الإسلام حديثاً يدعون الإسلام ليستفيدوا من نظام السادة

---

(1) د. عصمت نصار ، وجهان لعملة زائفة ، ص143.

(2) المرجع السابق ، ص144.

(3) مصطفى عبد الرازق ، محمد عبده ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ط2، سنة 1997م، ص115.

الجدد مثلما فعل الإمبراطور قسطنطين فى المسيحية، ولم يكن باطن ومهمة الإيمان يشكلان معياراً من السهل إدراكه للتفريق بين المخلص والمتمرد، فكان لابد من معيار خارجى يمكن رؤيته، «فالمسلم الصالح» لم يكن هو الذى يؤمن باللّه ورسالة نبيه الداعية إلى اتباع هدايته سبحانه ولكنه كان ذلك الذى تمثل الأفعال الظاهرية التى يسهل تعلمها وتقنينها مطابقة لتقاليد ثابتة فى محظوراته كما فى أوامره، لقد ظهر انتصار الحرفية والعقائدية لمدة ألف سنة فى تكرير آلى وحرفى يصيغ المدارس المتعلقة بتفسير القرآن.

وهكذا بدأ وانتشر انحطاط العالم الإسلامى، والذى استمر لعشرة قرون، وبهذا المفهوم من معاكسة النداء الإلهى فى القرآن الداعى إلى التدبر والبحث حكم على البلاد الإسلامية بالشكلية التى أوقعتها فى المراتب الدنيا لحركة التاريخ، ووقفت عائقاً أمام صعود اليقين الإسلامى فى سلم العالم كما كان قبل أن يغط فى نوم عميق بسبب زعمائه السياسيين وعلمائه، حيث كان العلم مرآة ولم يكن مشروعاً»[1].

تلك هى المأساة.. تلكم هى الأسباب الرئيسة لانهيار المسلمين، ضياع الخطاب الدينى وانهيار آلياته وضعف روح التجديد فيه والإنعكاف حول قراءة الماضى دون التفكير فى متطلبات المستقبل، حتى تحول الخطاب الدينى من جامع لكلمة المسلمين إلى مفرق، ومن موحد للأمة إلى مشتت لها، ليتحول من مصدر للقوة إلى مصدراً للضعف، يقول النشار: «ولذلك أصبح الأمر جدّ خطيراً وخاصة فيما يتعلق بالخطاب الدينى الإسلامى على وجه الخصوص، إذ أصبح عاملاً أساسياً من عوامل الفرقة فى المجتمع عموماً وفيما بين المسلمين على وجه الخصوص، أصبح عاملاً من عوامل الصراع والتناحر وتقسيم الأمة إلى مسلمين وغير مسلمين من ناحية، وقد يكون هذا أمر طبيعى، لكنه يُثار اليوم على أنه تمييز بين مسلمين وكفار، ثم زاد الأمر سوءاً بتعدى هذا التقسيم إلى تقسيم المسلمين أنفسهم إلى فرق يكفر بعضها بعضاً ويزعم كل فريق أنه وحده المسلم وأن الباقين خارجون على صحيح الدين وينبغى مفارقتهم بل

(1) جارودى الإسلام ، ص123-124.

وقتالهم!! وقد زاد تعصب المتمترسين حول هذه الخطابات التى تفرق أكثر مما تجمع وتُجذر أسباب الصراع أكثر مما تشير إلى أسباب التلاقى وتؤكد على المشترك حينما ارتبط هذا الصراع «الخطابى» بصراع «المصالح السياسية» وكلما ازداد الارتباط بين أى نوع من أنواع هذا الخطاب الدينى بتحقيق أهداف سياسية آنية لهذا الطرف أو ذاك ازداد حدة وخصومة مع بقية صور الخطاب، فهذا «إخوانى» وهذا «سلفى» وذاك» علمانى» وهذا «ليبرالى» وذاك «إسلامى» ثم هذا سلفى جهادى، وهذا جماعات إسلامية وهذا جهادية تكفيرية، وذاك جماعات إسلامية إصلاحية، وهذا سلفى معتدل وذاك سلفى متطرف.. سيل كبير من التقسيمات والتصنيفات التى شرذمت حتى الإسلاميين ذاتهم وشرذمت رؤيتهم للآخرين لدرجة سدت الأفق أمام أى محاولة للتوحد والإلتقاء بين كل هذه الفرق المتشرذمة المتناحرة فيما بينها سواء داخل التيار الواحد أو بين التيارات المختلفة «[1].

وغذت تلك الفرقة وذاك التناحر بلاد المسلمين، حتى أصبحت كلمة «هذا كافر» و«هذا فاسق» أقل كلمتين يمكن قولهما على المخالف فى الرأى، حتى بين الجماعات المتأسلمة نفسها فالإخوان يكفرون السلفيين، والسلفيين يكفرون الجهاديين، والجهاديين يكفرون الجميع ويحلون دم الجميع، من هنا تولد الأزمات التى تعجز أمامها الحلول، ولعل السبب المباشر فى ذلك غيبة الوعى لدى القائمين على الخطاب الدينى وعجز هذا الخطاب عن التواصل مع الجماهير واقناعهم بالدين الحق والمقاصد الرئيسية للشريعة الإسلامية وعدم إدراكهم لمتطلبات المستقبل.

ليس من حلول واقعية إذن غير تجديد آلية الخطاب، ليأخذ معطيات العقل ويتعامل مع الواقع بجدية ويتطلع إلى المستقبل بأمل، لذا وضع النشار عدة أسس لإصلاح وتطوير الخطاب الدينى فيقول: «لقد افتقد الخطاب الدينى المعاصر اللغة السوية للخطاب وجنح إلى لغة صراعية تنافسية بين جماعات وتيارات الإسلام السياسى المعاصر، وغاب صوت العقل والحكمة والدعوة إلى الله والدين

---

(1) د. مصطفى النشار ، من الثورة إلى النهضة ، ص150-151.

بالموعظة الحسنة ولذا أرى أن إصلاح وتحديث هذا الخطاب وتطويره ينبغى أن يقوم على أسس خمس وهى:

1. العودة إلى الاستناد إلى صحيح الدين (القرآن والسنة) قبل ظهور الخلاف بين الفرق والتأكيد دائماً على أن خلافاتهم هى مجرد اختلاف فى الرأى ليس فيما يخص جوهر العقيدة وإنما ما يخص بعض الفروع.
2. الحرص على عقلانية الخطاب الدينى والبعد به عن إشاعة الخرافات والخزعبلات والبعد عن التقليد ومحاربة الجمود مع الحرص على ابراز القضايا المتجددة والتعبير عنها على أساس من صحيح الدين.
3. مراعاة التدرج فى الخطاب الدينى بحيث يكون موافقاً للمخاطب، فمخاطبة عامة الناس غير مخاطبة خاصتهم، إذ ينبغى أن يقتصر الخطاب الموجه لعامة الناس على شئون دينهم الحياتية.
4. نبذ التعصب والتسامح مع أصحاب الآراء والمعتقدات الأخرى إعمالاً لمبدأ «أن الحقيقة حمّالة أوجه» ولمبدأ الاستفادة من كل الطاقات والديانات لخدمة المجتمع المسلم فى أى دولة من الدول الإسلامية.
5. استشراف المستقبل كضرورة من ضرورات تطوير الحاضر، مما يعنى التقليل من قداسة الماضى لصالح أن بالمستقبل إمكانات ينبغى أن نستشرفها لنعمل من خلالها على نشر الدعوة الإسلامية وفق ضرورات الحاضر وإمكانات المستقبل والتنبوء بمساراته المختلفة «[1].

ويؤكد عصمت نصار على الخطوط العامة والرئيسة لطبيعة هذا التجديد فيراه عبر أربعة محاور رئيسة كالتالى.

1. إن الدين الإسلامى ملة وحضارة لا صراع فيه بين العقل والنقل، ولا صدام بين الشرع والعلم، ودستور يكفل للفكر حريته وللوحى قدسيته.
2. إن التأويل العقلى هو المنهج الذى يجب على علماء المسلمين انتهاجه فى فهم النص وفى التصدى لمشكلات المجتمع اقتفاءاً لخطى أبى حنيفة

(1) د. مصطفى النشار ، من الثورة إلى النهضة ، ص147.

والشافعى.

3. إن علة تأخر المسلمين تكمن فى انصرافهم عن جوهر الملة المحمدية إلى أمور السياسة التى أضافت إليها ما ليس فيها من جهة، وما يتعارض معها من جهة أخرى، وأن خير سبيل لإصلاح ما فسد هو تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى.
4. إن الدين هو نقطة الانطلاق للإصلاح والتغيير باعتباره عقيدة الأمة وفكر الجمهور الراسخ الذى لا تبدّده شطحات الصفوة ولا جمود العامة»[1]

إن الدين الإسلامى ليس عقبة فى صنع التطور، وليس عصياً على التجديد الذى لخصه النبى الكريم(ص) بقوله: «أنتم أعلم بشئون دنياكم»[2]، وبحثه (ص) على الاجتهاد فى الرأى ومشورته لأصحابه، بما يدل على حيوية هذا الدين ومخاطبته للعقل أينما كان، وبما يبرهن على عظمة هذا الدين وقدرته على الاستمرار ومنافسة الأديان الأخرى بشهادة الغرب ذاته، إذ يقول مونتجمرى وات: «ومعظم المسيحيين يميلون إلى افتراض أن المسيحية ستكون هى دين العالم فى المستقبل، لكن هذا أبعد ما يكون عن أن يكون أمراً مؤكداً، ولنذكر عنصراً واحداً، فبعض الأمم المسيحية تعانى بشدة من العنصرية، والدين الذى لا يستطيع أن يحل مشكلة العنصرية بين أعضائه من المستبعد أن يكون قادراً على تقديم حلول كثيرة مجُدية لمشاكل العالم الأخرى.

ومن بين مزايا الإسلام تعميقه لمفهوم الأخوة وعمق حججه، إلا أن الثقة بالنفس مصحوبة بعمق الحُجج وقوتها قد تتحول إلى «عيب» وليس ميزة، عندما تعمى عين الإنسان عن رؤية ما هو جدير بالتقدير لدى الآخرين، لذا فقد يجد الإسلام صعوبة فى إدراج قيم أخرى من أديان أخرى ليستوعبها ويجعلها جزءاً منه.

والإسلام ـ بالتأكيد ـ مناضل قوى، ومنافس عظيم الشأن، سيعمل على مدّ الدين الواحد ـ دين المستقبل ـ بهيكله الأساسى»[3].

---

(1) د. عصمت نصار ، وجهان لعملة زائفة ، ص392-393.

(2) رواه البخارى رقم (3114) ومسلم (752).

(3) مونتجمرى وات ، الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر ، مكتبة الأسرة ، القاهرة ، سنة 2001م ، ص237-238.

يبقى التساؤل الآن، هذه هى آليات تطوير وتحديث الخطاب الدينى، أقصد تلك هى شروط التجديد، فماذا عن الجماعات التى قسمّت المجتمع إلى طوائف يُكفر بعضها بعضاً ويقتل بعضها بعضاً باسم الدين، ويتراشقون فكرياً وهم لا يفكرون، ويخرجون من صحيح الدين كما يخرج السهم من الرمية وهم لا يشعرون، بل هم لا يفهمون مقاصد الدين الحقيقية ويظنون أنهم يفهمون؟..... ما الحل لتلك المعضلة؟ وكيف السبيل إلى الخلاص منها؟.

ثالثاً: التسامح: هو القيمة الإسلامية والإنسانية الكبرى التى تذوب عليها الخلافات والصراعات فى ظل عالم إسلامى مزقته الطائفية والأيديولوجية والحزبية من مشكلة إلى مشكلة، ومن أزمة إلى أزمة، يقول النشار: «إن ما يثُار الآن من جدل حول النقاب وزى المرأة لهو قمة التخلف والردة عن صحيح الدين الإسلامى، إن علينا أن نركز على جوهر القضايا الدعوية وليس مظاهرها، إننا نعيش فى عصر انتُهكت فيه الحرمات واغتُصبت فيه المقدسات، فهل بالنقاب تتحرر القدس؟! وهل بهذه القنوات الفضائية التى باتت كالوباء المنتشر فى جسد الأمة سواءاً كانت داعية إلى العُرى واتخاذ الفنانين واللاعبين قدوة تُحتذى أو كانت داعية إلى اتخاذ الذقن والجلباب قدوة تُحتذى هل بهذه الطريقة أو تلك سيتشكل لدينا الجيل القادر على حمل الأمانة وإدارة عجلة الصراع الحضارى الضارى بين الأمم حالياً؟ هل بهذه الطريقة سننجح فى تربية الجيل القادر على الإلمام بالمعارف العصرية وقيادة الأمة إلى التقدم العلمى المنشود الذى هو جوهر هذا الصراع الحضارى الآن؟!.

إنه مما يراد بنا هذا التطرف يميناً ويساراً، إنه مما يراد بنا أن يتأرجح شبابنا بين السير فى هذا الإتجاه أو ذاك! وتكون النتيجة هى هذا التخلف الحضارى الذى نشاهده، فهو إما شباب استمع لهؤلاء الذين يدّعون أنهم أئمة الدعوة وهم أبعد ما يكونون عنها باستمساكهم بالمظاهر دون الجوهر، أو شباب نافر رافض لحضارتنا وقيمنا ويسير فى الشوارع متسكعاً متعرياً لاهثاً وراء شهوة يُشبعها أو ناصية شارع يجلس عليها ليضيع وقته هدراً»[1].

---

(1) د. مصطفى النشار ، العلاج بالفلسفة ، ص30.

شبابنا يضيع ونحن نغرق فى خلافات سطحية العلم بها لا ينفع والجهل بها لا يضر، ولو تُركت كليةً ما قدمت ولا أخرًت.... ولكنها السفسطة التى تضر ولا تنفع.

إننا نفتقد بحق لغة الحوار، ولعله السبب الرئيسى الذى يقف وراء تشرذم الأمة العربية والإسلامية ومجتمعاتها المحلية، وليس من سبيل أمام الفرقاء فى عالمنا القومى فى ظل هذه الظروف العصيبة، إلا أن يقدموا المصلحة القومية العليا للأمة بشئ من التسامح مع الآخر، والتخلى عن التعصب الأعمى للفكرة أو للمبدأ أو للعقيدة التى يؤمنون بها، وليدرك كل الفرقاء والمتعصبين أن الحقيقة دائماً حمالة أوجه، وأن الوجه الذى يتمترسون حوله باعتباره الحقيقة المطلقة ليس هو على الأقل كل الحقيقة، ومن ثمّ عليهم أن يحسنوا الاستماع إلى وجهة النظر الأخرى لعل فى الاستماع إليها والتسامح معها يكون حل المشكلة أو على الأقل يكون السبيل للتقارب أو للتعايش مع أصحابها، ففى التسامح وقبول التعايش مع الآخر أياً كانت آراؤه ومعتقداته، تكون المواطنة الحقة، ويكون جلاء الإيمان بالتعددية التى فطرنا اللّه عليها وجعلها أساساً من أسس الحياة البشرية سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية أو إبداعية[1].

إن الدين الحق يجمع ولا يفرق، يوحد ولا يشتت، قيمه واحدة، وأهدافه واحدة، السلم والسلام، والتسامح ونشر قيم المحبة بين الجميع، وكم كان لوك معبراً لبنى عقيدته عن تلك المبادئ أعظم تعبير بقوله: «فالدين الحق لم يتأسس من أجل ممارسة الطقوس ولا من أجل الحصول على سلطة كنسية، ولا من أجل ممارسة القهر، ولكن من أجل تنظيم حياة البشر استناداً إلى قواعد الفضيلة والتقوى، فكل إنسان يحمل شعار المسيح ينبغى عليه أولاً وقبل كل شئ أن يشُن حرباً على شهواته ورذائله وذلك لأنه من العبث أن تكون مسيحياً دون أن تكون حياتك مقدسة وأن يكون سلوكك طاهراً وأن تكون رقيقاً ومتواضعاً «[2].

هذا على مستوى أبناء الدين الواحد الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب

(1) د. مصطفى النشار ، من الثورة إلى النهضة ، ص128.

(2) لوك ، رسالة فى التسامح ، ترجمة د. منى أبو سنة ، تقديم ومراجعة د. مراد وهبه ، مكتبة الأسرة ، القاهرة سنة2005م ، ص18.

وطائفة بما لديهم فرحون، أما على المستوى الفكرى، فعلى الفرقاء أيضاً أن يتسامحوا فيما اختلفوا فيه، وأن يقدموا المصلحة العليا لقوميتنا، على المصلحة الخاصة للطوائف والمذاهب فيما يقول أنور عبد الملك: «إن بعض الدعوات السياسية التى تضع شعار العلمانية على رأس أولوياتها وتعتبر ذلك قياس التخلص من الطائفية تقع فى معظم الأحيان فى فتح التراث والهرب المتخفى من شخصيتها الحضارية، وضع المسألة ليس هو العلمانية أم المجتمع الدينى؟ وإنما هو بدقة: المجتمع الطائفى أم المجتمع القومى الموحد؟ والمجتمع القومى الموحد يستطيع أن يختار لنفسه النهج الدينى أم النهج العلمانى..»[1].

التسامح وحده هو القيمة الرئيسية القادرة على انتشالنا من الطائفية البغيضة ولعنات التحزب والتمزق، يقول النشار: «إن التسامح هو القيمة الأخلاقية والدينية الكبرى التى نحن أحوج ما نكون إليها الآن فى هذه اللحظات التاريخية الفارقة فى تاريخ الأمة وربما فى تاريخ العالم، إن على كل الفرقاء فى عالمنا العربى والإسلامى الآن أن يُعلوا المصلحة القومية العليا للأمة بشئ من التسامح مع الآخر، والتخلى عن التعصب الأعمى للفكرة أو للمبدأ أو للعقيدة التى يؤمنون بها، وليدرك كل الفرقاء والمتعصبين أن الحقيقة دائماً حمّالة أوجه، وأن الوجه الذى يتمترسون حوله باعتباره الحقيقة المطلقة ليس هو على الأقل كل الحقيقة، ومن ثمّ عليهم أن يحسنوا الاستماع إلى وجهة النظر الأخرى لعل فى الاستماع إليها والتسامح معها يكون حل المشكلة «[2] ويزيد الأمر وضوحاً بقوله: «إن التسامح والتساهل ونبذ التعصب إنما هى قيمة ينبغى أن يتبناها الأفراد والمجتمعات مع كل صاحب رأى حر قابل للتطور والتعديل إذا ثبت خطأه، وليس مع كل صاحب فكر متحجر غير قابل للحوار والتعديل وغير قابل للتعايش مع الآخر، إن التسامح ينبغى أن يكون إذن مع كل صاحب رأى أو معتقد شريطة أن يكون مؤمناً بالحوار ولديه القابلية للتعايش مع الآخر وقبول التعددية، وليس مع المتعصب المتغطرس غير القابل للحوار والرافض للتعايش السلمى مع الآخرين»[3].

---

(1) د. أنور عبد الملك ، ريح الشرق ، دار المستقبل العربى ، القاهرة 1983م،ص30.

(2) د. مصطفى النشار ، من الثورة إلى النهضة ص138.

(3) نفس المصدر ، ص142.

إذن يمكننا التغلب على الإختلافات الفكرية والأيديولوجية، بل والعقائدية من خلال التسامح، لأنه هو السبيل الوحيد لصناعة النهضة وسط هذه التعددية، فالعالم لن يهمه العقيدة أو الفكر بقدر ما يهمه نتائج تلك العقيدة أو هذا الفكر من وحدة وتقدم ورقى تصنعه الأمم، فأمريكا لم تتقدم إلا عندما ألغت الفوارق بين السود والبيض وقضت على تلك العنصرية وجعلت المعيار الوحيد فى صناعة تقدمها هو الكفاءة لا اللون ولا العقيدة، ورأينا ورأى العالم بأسره الرئيس أوباما، ذلك الأسود الذى لم يكن له ولبنى جنسه مكان فى أمريكا فى يوم من الأيام أصبح رئيسها، ثم تتجلى إرادة القدر فى قمة التسامح فى اختياره لمنافسته فى الانتخابات الرئاسية هيلارى كلينتون لتكون وزيرة لخارجيته، وفى اختياره لنائبه بايدن وهو الأبيض ليس بالأسود، رغم سوء العلاقة التاريخية بين البيض والسود، لعلها كانت ثمرة المساواة الحقيقية، لا فى أمريكا وحدها، بل وفى العالم بأسره.

فهل آن الآوان للإصطفاف خلف القومية لا الحزبية أو الطائفية، إنه الأمل الوحيد فى صناعة نهضة حقيقية للقومية العربية والإسلامية، لنعلى من قيمة التسامح، لتتصافح قلوبنا مع اختلاف توجهاتنا بالمثل تماماً كما تتصافح أيدينا، وأن تكبر قلوبنا بالمحبة والسلام والوحدة كما تُكبر ألستنا فى العيدين، ولنتذكر حديث وزير خارجية فرنسا: «لقد قامت فرنسا بكل الفرنسيين ولم تقم بالأرثوذكس فقد أو بالبروتستانت فقط؟

فهل آن الآوان أن تقوم قوميتنا العربية بكل العرب لا باليسارى وحده أو باليمينى وحده أو بالإخوانى وحده أو بالسلفى وحده، بل هم جزء من هذه القومية مهمومون بهمها ومشغولون بنهضتنا ورفعتها، ذاك فقط هو المناط الحقيقى لصناعة نهضة قومية يقف لها العالم على قدم وساق.

رابعاً: دور الشباب

من المسئول الحقيقى أمام التاريخ عن صناعة النهضة القومية التى نطمح إليها؟ أهم جيل الشيوخ وكبار السن، أم جيل الشباب الذى هو الوقود والزاد، والذى نصر رسول الله (ص) فكان قادة جنده من الشباب... والمجاهدين من الشباب.... والرسل الدعاة من الشباب.... والنبى (ص) كان يقدم الشباب، وينزل على رأيهم،

ولذا انتصر الإسلام فى ضعفه على الوثنية فى أوج قوتها، وما انتصر إلا بهؤلاء الشباب الذين كانوا مصدراً لقوة الإسلام.

واليوم، ونحن نريد إعادة البناء، فإن الشباب هم القادرون على قيادة ذاك البناء، فبدونهم لا نهضة ولا بناء: «إن الحقيقة التى ينبغى أن يدركها الجميع حكاماً ومحكومين رجالاً ونساءاً، أن الشباب فى أى أمة هم وقود نهضتها وعدتها لمستقبلها الأفضل ومن ثمّ فإن التنبؤ بمستقبل أمة يكون من خلال النظر فى إمكانيات شبابها العقلية والبدنية ومدى استعدادهم لأن يكونوا قوة دافعة بناءة تستطيع الإضافة والإبداع بلا تقليد أو اتباع»[1].

إذن، فلتدفعوا الشباب إلى المقدمة، وليصطف الجميع خلفهم، فهم وحدهم القادرون على صناعة النهضة، نعم قد يعوزهم التوجيه والإرشاد، ولكن لا تعوزهم أبداً القوة والإرادة، يقول النشار ك» وإذا كنا نعلم علم اليقين أن قوة أى مجتمع فى قوة شبابه، وقوة أى أمة فيما تملكه من معرفة، فإن الثانية مرتبطة بالأولى، فالشباب هو وحده القادر على حمل أمانة المعرفة وتحصيل العلم المعاصر، وهو وحده القادر فى مستقبل الأيام على قيادة الأمة نحو التقدم والرفعة فى كل مجالات الحياة ومواجهة الآخر بكل صور القوة»[2].

إن الشباب هم دعائم وسواعد تلك النهضة، هم الأساس والبنيان، وبدونهم لا أساس ولا بناء، هم الأداة الحقيقية للتجديد والتحديث، فلا تجديد ولا تحديث إلا بالثقة فى هؤلاء الشباب وفتح كل الطرق أمامهم بموضوعية وشفافية، وبلا واسطات أو محسوبيات، فقط عبر مبدأ «كلُ حسب مؤهلاته»، وعلى بساطة هذا المبدأ وعبر الاقتناع بأهمية هذه الاستراتيجية المخططة للاستفادة من كل طاقات الشباب فى كل المجالات، فعلى ذلك وعبر ذاك سيكون الطريق مفتوحاً أمام مجتمعنا العربى للنهوض من كبواته الحالية، وبقدر الجدية فى تنفيذ هذه الاستراتيجية وفق ذلك المبدأ ستكون سرعة تقدم المجتمع نحو المشاركة الفاعلة فى الحياة المعاصرة للمجتمعات المتقدمة[3].

---

(1) د. مصطفى النشار ، بين قرنين ، ص65.

(2) د. مصطفى النشار ، العلاج بالفلسفة ، ص30-31.

(3) د. مصطفى النشار ، الأورجانون العربي للمستقبل ، ص179.

ويؤكد النشار على مساندة الشباب بكل وسيلة ممكنة لا أن نضع أمامهم العراقيل ثم نطالبهم بالإبداع، وأنىّ يأتى هذا الإبداع، فنراه يقول: «إننا دائما نضع العربة أمام الحصان، إذ نطالب الشباب بالجدية والعطاء والإبداع دون أن نوفر له آليات الإنتاج، نطالبه بأن يكون مبدعاً دون تدريبه على كيفية الإبداع، وعلى كيفية فك قيود الجمود والتلقى، نطالبه بالعطاء دون أن نوفر له قبل ذلك الأمان والاستقرار فى حياته الحاضرة ودون أن نطمئنه على غده! نطالبه بالجدية فى الوقت الذى يرى فيه أن حياة أمته مصابة بداء اللامبالاة والتخبط العشوائى فى كل شئ، من اللانظام المرورى إلى اللانظام الضريبى!! باختصار لقد افتقد الشباب القدوة فى جيل الآباء، فافتقد الإنتماء والاحترام لهذا الجيل «[1].

ما المخرج إذن؟

فتح كل السُبُل أمام الشباب للقيادة والعمل، وإماطة كل العراقيل من طريقهم وتوجيههم الوجهة الصحيحة التى تصنع نهضة عربية وقومية لا مثيل لها، ذاك فقط هو الأمل، وهذا فقط هو المخرج.

فما المانع من تولية الشباب للقيادات، للمؤسسات، والشركات، والدفع بهم فى البرلمانات العربية، وتقديمهم إلى مواقع القيادة فى العمل والإنتاج بدلاً من فرض الوصاية عليهم، فهذا الفكر العقيم سبب تأخر قوميتنا رغم توافر مقوماتها، واستبدال هذه الثقافة العميقة بثقافة تجديد الدماء بالشباب دليل ثقافة التقدم والتحديث، يقول النشار: «إن ثقافة التقدم تدفع بالمهرة من الشباب إلى المناصب القيادية فى كل مجالات العمل، بل وتسمح لهم بالخطأ مرة واثنين، وهى تعرف أنهم فقط من يتعلمون من أخطائهم وهم وحدهم من يستطيعون أن يطوروا من أدائهم ولديهم الطموح والقدرة على ذلك، ومن ثمّ ينجح هؤلاء فى قيادة المجتمع إلى آفاق أوسع ويحققوا له المكاسب تلو المكاسب، وليقارن كل منا بين ما يحدث فى مجتمعاتنا المتخلفة وبين المجتمعات المتقدمة، وإذا ما حدث وتمت المقارنة ستجد أن معظم رؤساء مجالس إدارات الشركات الكبرى، رؤساء مجالس إدارات البنوك الكبرى، رؤساء مجالس إدارة المشروعات الكبرى، رؤساء الحكومات والوزارة

(1) د. مصطفى النشار ، بين قرنين ، ص66.

ورؤساء الجامعات والهيئات كلهم بين الثلاثين والخمسين على أقصى تقدير، بينما لدينا نعتبر أن هؤلاء لا يزالون أطفالاً يحتاجون لوصاية من هم فوق الستين، بل فوق السبعين»[1].

أليست هذه حقائق مزرية فى شرقنا العربى الذى ما انفك عن القول بأنه صاحب الحضارة والتاريخ والماضى والمستقبل!!

ألم ير العرب رئيس الوزراء البريطانى ديفيد كاميرون ابن الأربعين عاماً ويقود السلطة التنفيذية لدولة من أعرق دول الاتحاد الأوربى؟!.

وألم ير العرب فلاديمير بوتين عندما كان رئيساً لوزراء روسيا ولم يتجاوز الأربعين، والرئيس الفرنسى أولاند وغيرهم الكثير.....

أين قناعتنا بأن الشباب هم صانعوا النهضة على الأرض؟!

وأين تنفيذ مخططات دعم وتمكين الشباب العربى؟!

إن الشباب وحدهم هم القادرون على قيادة الأمة، وعلى صناعة النهضة، بل هم وقود تلك النهضة، وهم وقود ثورات الربيع العربى التى انقلبت خريفاً لا خير فيه، هم أول من طالب بالتغيير فى شتى الأقطار العربية، وهم وحدهم القادرون على صناعة هذا التغيير، فقط إذا ما أحسنا استغلال تلك الثروة البشرية التى حبانا بها الله سبحانه ووسدنا الأمر إلى أهله.

خامساً: الوحدة القومية:

السؤال الأكثر الحاًحا من فكر مصطفى النشار وأنطون سعادة ومالك بن نبى وغيرهم من مفكرى القومية العربية، ما الذى يصنع النهضة العربية، الإقليمية، أم القومية؟!

والسؤال فى هذه الصياغة خاطئ منطقياً لأنه يوجه الإجابة فى اتجاه واحد، إما.... أو....إما الإقليمية بمعنى اقتصار كل دولة من وطننا العربى بحكم ذاتى واستقلال تام عن كافة الأقطار العربية، وإما القومية بمعنى توحيد المصالح العربية تحت راية واحدة مشتركة، الهدف الأول أخطئ التوجه، والهدف الثانى بعيد المنال!!

هكذا يتحدث الواقع، باستقراء التاريخ وأحداثه، لن نجد امكانية واحدة لافتراض

---

(1) د. مصطفى النشار ، ثقافة التقدم وتحديث مصر ، المصرية السعودية ، القاهرة ، سنة 2004مص13.

وجود القومية بمعناها اليوتوبى ذاك، ولكن من الممكن ميلاد قومية عربية تتحد فيها المصالح ويستقل فيها الحكم وذاك هو السبيل الذى سلكه مصطفى النشار»[1].

ولا مجال الآن للحديث عن منطلقات تلك الوحدة أو دواعيها ومسبباتها فهى ذات منطلقات النهضة التى تحدثنا عنها فى الفصل الثالث «لماذا ومعوقاتها»، أضف إلى ذلك ما يعانيه الواقع العربى من تهددات للحاضر والمستقبل حيث يؤكد فوزى منصور على أن الوجود العربى بات مهدداً، وباتت الحاجة العربية إلى الإتحاد ملحة أشد مما مضى، وإلا فالبديل قاس، وقاس جداً، حيث خروج العرب من التاريخ: «إذ ليس للوطن العربى ككل ولا للأجزاء المكونة له مستقبل خارج مشروع توحيد قومى، ويرجع ذلك إلى أنه ليس هناك مستقبل لذلك الوطن خارج مشروع للتنمية المعتمد على النفس المتمركزة حول الذات «[2].

وفى ذات اطار التهديدات والوقوع تحت نير وطأتها أيضاً يقول د. عودة بطرس عودة: «المؤكد بفعل معطيات الواقع أن جميع الأقطار العربية الآن باتت تحت ضغط الخطر الإسرائيلى الأمريكى، وأنه لا سبيل لمواجهة هذا الخطر بغير وحدة تتجمع فى اطارها وتحت لوائها كل ما لدى جميع هذه الأقطار من قوى عسكرية وامكانات اقتصادية وما تختزن الأمة العربية من طاقات وموارد تكفى، عندما يحسن استخدامها واستثمارها، لحماية وجودها وهزيمة الطامعين فى السيطرة عليها والتحكم بمقدراتها، فلدى كل دولة عربية جيشها الخاص بها والمسلحّ بأحدث الأسلحة، والكثير منها مُعد لمواجهة احتمالات العدوان الاسرائيلى، وهى فى مجموعها تملك أكثر من مليون جندى نظامى وآلاف الطائرات الحديثة وعشرات الآلاف من الدبابات والمصفحات والمدافع وغير ذلك من أحدث المعدات، ولكنها تبقى احدى وعشرين قيادة باحدى وعشرين نظاما تدريبياً بإحدى وعشرين إرادة متعارضة! فماذا لو أنها تتوحد فى جيش واحد وقيادة واحدة، وماذا لو أن ذلك يرتبط بإرادة قتالية واحدة!»[3].

---

(1) انظر د. مصطفى النشار ، الأورجانون العربي للمستقبل ، ص265 وما بعدها.

(2) نقلًا عن د. مصطفى النشار ، الأورجانون العربي للمستقبل ، ص265-266.

(3) د. عودة بطرس عودة ، الوحدة هى الحل ، ص82.

ألم تكن الأوضاع التى نحياها اليوم فى مسيس الحاجة إلى قوة عربية ترد الظالمين عن بغيهم وتردع المعتدين وتحمى ديار ودماء وأعراض أبناء الأمة العربية فى سوريا واليمن وسيناء وليبيا، ألا يستدعى الإرهاب اليوم تضافر تلك الجهود لمواجهته بكفاءة وإرادة وعزيمة، عزيمة الوجود ذاته لأنه يهدد الوجود الإنسانى على الأرض.

ولكن النية غُرست منذ زمن على تفتيت الوطن العربى ليسهل هضمه وامتضاغه، حيث كان الهدف من تجزئة الوطن العربى إلى كيانات جغرافية موزعة بين الدول الاستعمارية الأوروبية بالاحتلال أو بالوصاية أو بالإنتداب والحماية أو بالمعاهدات غير المتكافئة هو تفتيت الأمة العربية وتمزيقها شر ممزق، ليسهل على الاستعمار إحكام السيطرة على هذا الوطن واستغلال موارده وثرواته وموقعه الاستراتيجى، وكذا ليسهل عليهم عكوف كل أبناء جزء بالمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى يواجهونها فى الجزء الخاص بهم من هذا الوطن، وبذا يفتتون نضال الأمة ويُميعون قضاياها.

وعلى الإنسان العربى أن يتساءل لماذا ظلت الحكومات العربية المتعاقبة بعد الاستقلال متمسكة بما صنع الاستعمار؟

ولماذا غدت الحدود التى رسمها الاستعمار من أقدس المقدسات التى تكرس وضعيتها أجهزة الدولة، وتتساوى فى ذلك الآن غالبية الدول الإحدى وعشرين الذين يشكلون عضوية الجامعة العربية؟.

ولماذا غدت هذه الحدود سدوداً فى وجه العربى وعقبات أمام رؤوس الأموال والتجارة العربية؟

لمصلحة من هذه التجزئة وتلك الإقليمية البغيضة.؟

وياليت أنظمة الحكم العربية تقبل بالاحتكام إلى استفتاء حُر فى جميع أقطار الوطن العربى حول الوحدة، وياليتها تكون مستعدة لاحترام إرادة ورغبة الشعب العربى بمثل ما فعلت الألمانيتان فى العام 1990م.

ولكن أنى يحدث هذا؟!

إن الشئ المحزن بحق أنه بعد التحرر من الاستعمار وارتفاع رايات الاستقلال فى أرجاء الوطن العربى كله، قامت فى كل أجزائه التى صنعها الاستعمار على عينه، أنظمة حكم عربية استبدادية انتهجت سياسات اقليمية مؤداها الحفاظ على الحدود كما ورثتها من الدول الاستعمارية، فمنطقة المشرق العربى على حالها كما رسمتها معاهدة سايكس بيكو، ومنطقة المغرب العربى على حالها كما كانت أيام الاستعمار الفرنسى الايطالى الإسبانى عليها، والأنظمة التى قامت فى هذه الأجزاء التى صنعتها الدول الأوروبية الاستعمارية تتبع سياسة اقليمية على أساس ما ورثته، ولقد أصبحت هذه الأنظمة شديدة الحرص على هذه الإقليمية، وتسخر كل إمكانات الدولة وأجهزة الحكم ومؤسساته لترسيخها وتعميقها فى ذهن ووجدان الإنسان العربى، لتصبح لديه القناعة الكاملة بأنه ينتمى إلى جزء من الوطن وليس إلى الوطن كله، وأن مصيره مرتبط بهذا الجزء الإقليميى وليس بالوطن القومى.

علينا أن ندرك أن سيادة الإقليميات العربية الشكل وحرص القوى الحاكمة فى وطننا العربى على التمسك بهذه الإقليميات والتجزئة إلى حد الاقتتال فى سبيلها، هذا الواقع المزر هو مما يشجع السياسات الدولية على التلاعب بالقضايا العربية والعبث بالمصير العربى، فهذا الواقع العاجز عن الفعل ورد الفعل كما أثبتت الأحداث هو الذى يشجع أمريكا والغرب على اتمام استهتارهم بالوطن العربى وتوجيه طعنات متلاحقة للكرامة العربية، يقول د. عودة بطرس: «إن الإقليميين أو دعاة الحفاظ على الكيانات الإقليمية القائمة ينظرون إلى الأمور بمنظار مصالحهم الذاتية وليس بمنظار المصلحة الوطنية أو القومية، فالمصلحة الوطنية تقتضى أن يكون الواقع العربى قادراً على استثمار الإمكانات والموارد العربية لبناء القوة القادرة على حماية كل شبر من وطننا العربى، ولا يتحقق ذلك كما أثبتت تجارب الأنظمة العربية ذاتها إلا إذا أمكن تجاوز الإقليمية منطقاً وسلوكاً وممارسة، والمؤسف أن الإقليميين لكونهم أسرى مصالحهم الذاتية العابرة يرفضون التوجهات القومية ويوغرون صدور الذين بأيديهم الحل والربط، بأن مثل هذه التوجهات إنما تستهدفهم كنظام وكأشخاص، وهم بذلك، بوعى منهم أو بغير وعى، يقدمون خدمات جليلة للعدو الصهيونى وللقوى الدولية الطامعة فى الوطن العربى بكل

كياناته الإقليمية «[1] ويستطرد مؤكداً أن الوحدة هى السبيل الأوحد لتحرير كافة الأراضى العربية فيقول: «لا يكفى أن نقول: إن البديل هو الوحدة ونكتفى بذلك، وإن الوحدة هى سبيل القوة للأمة العربية التى بها دون سواها يمكن هزيمة العدوان واسترداد الوطن السليب ونكتفى بذلك، وإنما يجب أن يكون هناك مخطط مدروس يهدف إلى تربية وتنشئة الإنسان العربى على أساس أن الوحدة هى الحل للمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها من المشكلات التى لا يخلو منها قطر عربى، وهى السبيل إلى تحرير فلسطين»[2].

لقد كانت الوحدة العربية محط آمال عظام المفكرين الوطنيين أبناء القومية العربية، نذكر أنطون سعادة، المفكر السورى الحر، الذى كان يدعو إلى وحدة تجمع منطقة الشام ويطلق عليها «سوريا الكبرى» لتضم شتات العرب فيقول: «تمتاز سوريا فى العصر الحاضر بأنها بلاد تضم عالمين مختلفين، يزحم أحدهما الآخر ويتصادمان، ولابد من سقوط أحدهما لا قيام له بعده، هذان العالمان هما عالم النهضة القومية، الذى رأى النور فى سوريا وأخذ يُغذى أمم العالم العربى بمبدأ القومية الذى يعنى مبدأ التقدم والارتقاء، وعالم التقاليد الرجعية، الدينية والإقطاعية، الذى أنشا لنفسه منذ القدم حصوناً قوية فى سوريا، يدافع فيها عن مبدأ الدولة الدينية أو الثيوقراطية، وينادى أمم العالم العربى للتشبث به، بين هذه المبدأين يجرى الآن صراع هائل، يتوقف على نتيجته ليس فقط مصير سوريا، بل مصير الشرق العربى اللسان»[3].

مضى على هذا الحلم السورى عقود، فما بالنا لو علم أنطون سعادة بما حدث لوطنه السورى اليوم، تلك الفاجعة التى أصابت كل قلب عربى، وكل ضمير عربى حر، تلك المأساة التى كانت دافعاً رئيساً لفكرة هذا الكتاب، ولاختيار مفكر عربى حر من النخاع حتى أخمص القدمين مثل مصطفى النشار!!

ماذا عن مصير تلك الوحدة؟!

---

(1) د. عودة بطرس ، المرجع السابق ، ج1، ص22.

(2) المرجع نفسه ، ص63.

(3) أنطون سعادة " فى السياسة الدولية والوضع السورى " نقلًا عن د. مصطفى الفقى ، تجديد الفكر القومى ، دار الشروق ، القاهرة ، 1999م ، ص32.

لتكن فى سوريا أو فى اليمن أو فى مصر أو فى تونس!! لتكن أينما تكون، ليس المكان مشكل بأى حال، ولكن المبدأ ذاته هو الإشكالية الكبرى، ولكم بلغ الحس الوطنى لعودة بطرس وهو يتحدث بلهجة الحزن والألم قائلاً: «إن المنطق الذى يتحدث به أصحاب القرار العرب فى مؤتمراتهم وبياناتهم الرسمية والإعلامية يوحى للإنسان العربى بأنهم على وشك التلاقى على أساس من الثقة فى وحدة نابعة من التجارب الوحدوية التى مرت بها الأمة العربية، فكل واحد منهم على انفراد يدعو فى العلن إلى الوحدة، لا أحد يقول أنه مع الإقليمية ضد الوحدة، كلهم بدون استثناء يدعون إلى التضامن ويرفقون ذلك بالقول ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾ وكلهم يدعون إلى التكامل الاقتصادى وحرية التبادل التجارى وكلهم كانوا يتبارون فى الدعوة إلى تحرير فلسطين حيث أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين فى بيت المقدس. ولكن القول شئ والفعل شئ آخر.

وما قيمة القول إذا لم يقترن بالفعل، وبالتالى ما قيمة كل القرارات التى اتخذت مؤتمرات القمة وغيرها من المؤتمرات المتعاقبة وعلى الأخص ما يتعلق منها بعروبة فلسطين، ناهيك عما اتخُذ بشأن الوحدة الاقتصادية والمشروعات التنموية المتشركة «[1].

والسؤال المؤلم، والذى يصل ألمه إلى حد القتل لأصحاب الضمائر الحية، أليس ما يحدث اليوم فى القدس الشريف داعياً إلى الوحدة، وبأسرع وقت ممكن؟ أليس ما يحدث فى سوريا بداع إلى الوحدة؟

أليس ما يحدث فى ليبيا والعراق بداعٍ إلى الوحدة؟

وأين موقع الاعتداء الأمريكى على العراق فى ظل الوحدة لو تمت منذ زمن؟ بل وأين موقع الاعتداء الأمريكى والغربى على الأقليات المسلمة لو كان هناك كلمة موحدة لأمة المليار؟!

ثم يبقى التساؤل الآن، هل فقدنا كل أمل فى إقامة تلك الوحدة؟!

نعم ولن نفقد الأمل أبداً، وعلى الذين يظنون تلك الوحدة حُلماً بعيد المنال، لقد نسيتم حركة التاريخ بكل أبعادها، نسيتم الحكمة الإلهية فى تداول الأيام بين

---

(1) د. عودة بطرس ، الوحدة هى الحل ، ج1، ص33،32.

الناس، ولولا ذاك التداول لما كانت هناك حياة، لولا حركة التاريخ لظلت الدولة العربية الإسلامية الممتدة من أقصى غرب أفريقيا على المحيط الأطلسى حتى تخوم الصين، أو لظل الوطن العربى بعد ضعفه وتشرذمه على حاله، ولمكث هذا الوطن بعدئذ جزءاً من الامبراطورية العثمانية، أو لمكث الغزاة الصليبيون على أرضنا، أو لظل الاستعمار الأوروبى جاثماً فوق صدورنا، أو لظلت المستعمرات البريطانية والفرنسية فى أرجاء المعمورة لا تغرب عنها الشمس..

الأيام دول يا سادة...........

وأين الاتحاد السوفيتى فى سجلات التاريخ..... بل وأين الحضارات التى اندثرت من قبل؟!

الاتحاد الأوروبى الذى تكون بالأمس سيتفكك غداً.

جمعته المصالح، وستُفرقه الأهواء عمَّا قريب، وصدق اللّه العزيز العليم ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ﴾ والأمة العربية التى ما التقت منذ صلاح الدين، حتماً ستلتقى يوماً، وحتماً ستصنع النهضة وتحقق الوحدة.

لقد حققت أوروبا وحدتها بنهاية العام 1992م، حيث فتحت جميع دولها حدودها أمام تجارتها البينية وأمام مواطنيها.

أما نحن فى الوطن العربى فما زالت التجارة البينية أقل من 9% من الحجم الإجمالى للتجارة العربية وفق التقارير الرسمية، والحدود الإقليمية لا زالت مغلقة فى وجه الإنسان العربى، والقيود التى تحُد من حركة رؤوس الأموال العربية لازالت قائمة.

أفيقوا يا سادة، فالتاريخ لن يرحم أحد، وليس اليوم بمدعاة للكسل ولن يتحمل الوضع القائم المتكاسلين، بل لن يعذر حتى المقصرين الذين يعلمون سُبُل الخلاص ويتقاعسون عن الطلب بها.

لقد بلغنا اثنان وعشرون دولة عربية، بتعداد سكان 354310606 مليون نسمة، أى فاق عددهم ثلاثمائة وخمسين مليوناً، على مساحة تُقدر بالثانية عالمياً بعد روسيا، ومجموع سكان العروبة الرابع عالمياً بعد الصين والهند

والاتحاد الأوربى[1] بما يعنى أننا أكبر مساحة من الصين والاتحاد الأوروبى، وأقل عدداً منهما، ومع ذلك لم نفلح فى تحقيق أى نهضة تُذكر فى حين حققها الأقل منا مساحة والأكثر عدداً.

إذن ليس العيب فى الزيادة السكانية، فأوروبا والهند والصين أكثر منا عدداً ومع ذلك نهضوا، لأنهم سموا الزيادة السكانية ثروة بينما سميناها نحن أزمة.

وليست المشكلة فى المساحة، فهم أقل منا مساحة، ومع ذلك تقدموا، ونحن الأوفر مساحة وموارد طبيعية حبانا اللّه بها، ومع ذلك ضعفت إرادتنا عن تحقيق أى نهضة تُذكر.

أليس هذا وضعاً مخجلاً للكرامة العربية ومزرياً للنفس الأبية صاحبة الضمير الحى؟

أليست دواعى ومسببات وحدة هذا الوطن أقوى بكثير من دواعى ومسببات وحدة أوروبا الغربية التى ينتقل فيها الانجليزى والألمانى والفرنسى واليونانى وبقية الأعضاء الإثنى عشر كما لو أن الواحد منهم ينتقل فى أرجاء وطنه رغم ما بين جميع هؤلاء من فوارق فى القومية واللغة والتاريخ والدين والحضارة فى حين أننا فى الوطن العربى بقومية واحدة ولغة واحدة، وبتاريخ ومصير مشترك، وحضارة واحدة وإيمان بإله واحد أحد.

ألا تكفى هذه الدواعى لإتمام الوحدة؟ تلك التى يراها ساطع الحصرى فى عاملين اثنين فقط، وحدة اللغة، ووحدة التاريخ، وما ينتج عن ذلك من مشاركة فى المشاعر والمنازع، وفى الآلام والآمال، وحيث أن جميع الناطقين بالضاد جميع أبناء البلاد العربية، تتوافر فيهم هذه العناصر والمقومات الأساسية، ولذا فهم قادرون على تكوين أمة واحدة[2].

وأضيف إلى عاملىّ ساطع الحصرى عامل وحدة الدين، فمعظم سكان الدول

---

(1) د. مصطفى النشار ، الأورجانون العربى للمستقبل ، ص267.

(2) ساطع الحصرى "أبو خلدون" مقال منشور فى مجلة العربى الكويتية ، فبراير 1959م ، نقلًا عن د. مصطفى الفقى ، تجديد الفكر القومى ، ص48.

العربية مسلمين، وهذا أدعى إلى اتحادهم، خاصة إذا كان المستهدف تمزيقهم للنيل من مقدساتهم!!

ألم يشعل الغرب فتنة السنة والشيعة لتقوم المعارك بين أبناء الدين الواحد، ثم فى الوقت الذى ينشغل فيه المسلمون بقتال بعضهم البعض يجتاح المستوطنون اليهود باحات المسجد الأقصى!!

أنظروا حولكم يا سادة، هل من حرب فى العالم الآن غير الحروب التى عتادها ووقودها المسلمون!!

هل من منطقة فى العالم اليوم يدور فيها صراع واقتتال غير الأمة المسلمة؟!

أليس الإسلام بالقوة القادرة على جمع هذا الشتات، فيما يقول محمد عمارة: «بالإسلام خرج الإنسان العربى من إطار القبيلة وضيقها وتشرذم القبيلة وضياعها إلى رحاب الدولة والأمة والإنسانية.... وبالإسلام انتقلت الجماعة العربية من ظلمات الجاهلية إلى نور الحضارة وتنويرها، وبالإسلام تحولت هذه الأمة من طائر مهيض الجناح تتخطفه الجوارح والكواسر من الروم والفرس والأحباش، إلى عملاق بهر الدنيا بالقوة والعقل والسيف والقلم على حدٍ سواء»[1].

ألم يكن الإسلام قد أقام دولة موحدة بعد الصراع والشتات، وبعد الحرب والاقتتال، وبعد العداوة والبغضاء، تلكم كانت دولة المدينة التى أصلح فيها الإسلام العلاقة بين الأوس والخزرج من ناحية، ثم آخى بين المهاجرين والأنصار من ناحية أخرى!! أليس هذا واقع الإسلام وتاريخه المضئ؟!

ولكن أنىّ بالوحدة القومية تلك، والمسلمون ذاتهم منقسمون إلى طوائف وأحزاب، فئة يسارية، وفئة قومية، وفئة إخوانية، وفئة سلفية، وفئة ليبرالية، وفئة لا نعلم لها اسماً!!

أليس هذا هو واقع الأمة التى مانفكت تردد أنها خير أمة أخرجت للناس، وتكثر من الترديد ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ﴾ أين الخيرية وأين الشهادة إذن؟

---

(1) د. محمد عمارة ، الصحوة الإسلامية والتحدى الحضارى ، دار المستقبل العربى ، القاهرة ، ط1، سنة 1985م ، ص5.

بهذا الواقع الذى أصبحنا فيه غثاءاً كغثاء السيل، فلا خيرية ولا شهادة على الناس!!

بهذا الواقع الذى تداعت علينا فيه الأمم كما تتداعى الأكلة حول قصعتها فلا خيرية ولا شهادة!!

وزاد الطين بلة أن ظهر هؤلاء الذين يعارضون الوحدة بأى نوع وتحت أى مسمى، ويطالبون بإقامة دولة الخلافة!!

لك اللّه يا أمة العرب؟!

فكم أفلح الأعداء فى تمزيقك بما بثوه فى نفوس البلهاء من سموم يوقدون بها حرباً داخلية بنذاتية لا تبقى ولا تذر!!

وأليست أوروبا الآن تنعم بالخلافة يا سادة؟!

أليس جوهر الخلافة الوحدة والإتحاد، وحدة المصالح والاتحاد عند المخاطر؟!

أليس هذا هو جوهر الخلافة الإسلامية؟!

إذن الوحدة التى ننشدها فى جوهرها خلافة، وليس شرطاً أبداً لإتمامها أن يرضخ الجميع لحاكم واحد اسمه الخليفة أو أمير المؤمنين، بل الأهم ايجاد تعاون مشترك وقت الرخاء، وقوة مشتركة وقت الشدة، وليكن اسمها ما يكون.

إذن لا تعارض أبداً بين الوحدة والخلافة، فكلاهما نظام سياسى، ولم تكن الخلافة جزءاً من منهج الإسلام أو شعائره، بل كانت اجتهاداً محضاً من الخلفاء الراشدين، يقول على عبد الرازق: «والحق أن الدين الإسلامى برئ من تلك الخلافة التى يتعارفها المسلمون وبرئ من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة وقوة، والخلافة ليست فى شئ من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء، ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها فهو لم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[1].

---

(1) على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1993م ، ص7.

ويذهب عصمت نصار إلى أن سائر تيارات الفكر ـ باستثناء الشيعة الإمامية ـ مُجمعة على أن «الدولة ـ الخلافة ـ الإمامة «هى من الفروع وليست من أصول الدين وأركانه، وعليه فيجب تصنيفها تحت أحكام وأوصاف الفكر «الصواب والخطأ» و«النفع والضرر» وليس تحت أحكام وأوصاف «الكفر والإيمان»[1].

إذن هى محض اجتهاد، وحيثما أعملنا عقلنا فى جوهر هذا الاجتهاد فهو والاجتهاد ذاته سواء، فحيثما تمت الوحدة فثمة خلافة، وحيثما اجتمعت المصالح وتوحدت الأهداف فثمة خلافة، فالأمر برمته يرجع إلى الاجتهاد، يقول النشار: «لقد كانت الفتنة بين الإمام على ومعاوية مجرد خلاف سياسى لا علاقة للدين به، لأن الرسول (ص) لم يحدد للمسلمين حاكماً، والخلافة لم تكن من صميم القرآن والسنة، وهى اجتهاد فى كيفية إدارة أسلوب الحكم»[2].

لقد باتت الحاجة الآن وشيكة إلى الأمة الواحدة المتحددة جوهراً لا عرضاً، وليكن اسمها ما يكون، خلافة، وحدة، تكامل، فلتسموا ما شئتم، فليست تلك هى القضية، بل ولا هى من صميم القضية، بل ولا مما يتصل بالقضية لا من قريب ولا من بعيد، بل الأهم هو تحقيق الوحدة والتكامل بين أبناء الأمة الواحدة واللسان الواحد والدين الواحد، لذا ينادى النشار على أبناء الأمة المتناحرين والمتشاكسين بقوله: «أيها السادة الذين يشغلكم أمر شبابنا وأمر تقدم هذا الوطن وأمر نقاء عقيدته وقوة تدينه، إن قوة العقيدة الإسلامية تكمن فى قوة العقلية المؤمنة بها والقادرة على مجادلة خصومها ومحاورتهم بالحسنى وبالحجة وبالبرهان العقلى «[3].

إن لحظة عقل واحدة، ولحظة إخلاص واحدة، ولحظة إدراك واعى واحدة، تنقلنا من الإقليمية إلى القومية، ومن الوحدة الفردية إلى الاتحاد الجماعى، وكفى بالقوم نذيراً مما يحدث حولنا، وعلى الذين ركنوا إلى تركيا واطمأنوا لها فى إقامة خلافة، كفى بتلك الصفعة التى صفعتكم بها تركيا نذيراً، فهى ذاتها لا نريد تلك الخلافة التى وضعتموها أنتم موضع القائد لها، ولكنها تسعى حثيثاً للانضمام إلى الاتحاد

(1) د. عصمت نصار ، وجهان لعملة زائفة ، ص395.

(2) د. مصطفى النشار ، من الثورة إلى النهضة ص61.

(3) د. مصطفى النشار ، العلاج بالفلسفة ص28.

الأوروبى، لأنها تعى ذاتها، وتحدد غاياتها وأهدافها بكل دقة، وتعرف طريقها جيداً، ولا نلوم عليها، فهى تبحث عن مصلحتها العليا، بل نلوم فقط على أولئك الذين يحملون السلاح باسم الإسلام، وباسم الخلافة، ولم يكن الإسلام يوماً ما يقوم على السلاح، ولكنه غذا قلوب الناس بسماحته ورحمته ورأفته بهم، فهل نعى هذه الدروس يا سادة.

هل توحدنا المخاطر من جديد؟ وتجتمع كلمتنا، وتتوحد رايتنا، ونسبح جميعاً باسم اللّه، ونخلص القلوب له سبحانه لنحقق الأمة الواحدة إِنَّ ﴿ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ أم سنظل أمة تحركها الأهواء ويتلاعب بها الأعداء كيفما شاءوا؟!

أفيقوا يا سادة، فالوقت لم يعُد يتحمل التأخير، فنحن فى مفترق الطرق اليوم، إما أن نكون، وإما ألا نكون، ونحن قادرون على أن نكون خير أمة بحق، وأقوى أمة فقط إذّا أخذنا بدعائم وأسباب وحدتنا، وإذا ارتكزنا على مسببات نهضتنا.

ـ ماهية الوحدة: يمكننا الإنطلاق من وحدة اللسان ووحدة الحضارة ووحدة التاريخ ووحدة الدين فى غالب الأمر إلى تكوين وحدة جوهرية تقوم فى ناحيتين، الأولى تكتل اقتصادى قومى يجمع الأموال العربية والتجارة البنذاتية، والثانية إنتاج تكنولوجيا عربية، ويمكننا عرض هاتين الدعامتين فيما يلى:

أ ـ تكتل اقتصادى قومى: لم تصنع أوروبا نهضتها الحقيقية وقوتها إلا عندما توحدت فى مطلع العام 1992م، فأصبحت قوة اقتصادية عملاقة تؤثر فى الاقتصاد العالمى بأسره بفضل السوق الأوروبية المشتركة، ونحن كأمة تسعى للنهضة وبناء قومية واحدة ممتدة على جسر من المصالح المشتركة ومدعومة بأسس البناء من عقيدة ولغة وتاريخ وحضارة، لابد لنا من إنشاء وحدة اقتصادية على غرار السوق الأوروبية المشتركة، فقد بات هذا التكتل الاقتصادى ملحاً للغاية، يقول النشار: «إن التكامل الاقتصادى العربى ضرورة يحتمها التاريخ وتحتمها الجغرافيا وتستلزمها الحاجات المتنامية للشعوب العربية فى اللحظة الآنية كما فى المستقبل القريب والبعيد على حدٍ سواء، والغريب أننا جميعاً كعرب نعى هاتين الحقيقتين الناصعتين.

1 ـ أن الإمكانيات العربية كموارد بشرية وطبيعية كافية كأساس أولى خام للتكامل الاقتصادى العربى، وأن حسن استغلال هذه الموارد بإمكاننا تماماً لو صدقت النوايا وتوحد الهدف الذى يسعى الجميع إليه، وهو تنمية اقتصادية عربية لصالح رخاء كل العرب دون تمييز بين دولهم ودياناتهم وأشكالهم!

2 ـ أنه كلما اندمجت كيانات جغرافية كانت منفصلة من قبل من الناحية الاقتصادية زادت قدرة الكيان الموحد الجديد على الاستفادة من الموارد المتنوعة التى توضع تحت تصرفه واتسعت سوق منتجاته وتمتع الكيان الجديد بمزايا التكامل الاقتصادى الأخرى المألوفة(ص)[1].

قد تكون هذه حقائق فعلاً، ولكن الواقع يضاد هذه الحقائق لا تكذيباً لها ولكن عنداً معها، حيث تنكفئ الأقطار العربية النفطية على ذاتها وتعجز عن الاستفادة من النفط كسلعة استراتيجية يمكن بها التأثير على القرار العالمى من ناحية، وتحقيق رفاهية الشعب العربى من ناحية أخرى فى حال تصنيعه، ولكن الدول النفطية تصدّر البترول خام بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين، ولو أنهم أحسنوا استغلال تلك الموارد الطبيعية لأصبح الحال غير الحال.

وزاد الطين بلة أنه بدلاً من توجيه الفائض من عائدات البترول نحو مشروعات التنمية والاستثمارات المشتركة وإعادة بناء وإصلاح الاقتصاديات العربية، كما فعلت ألمانيا الغربية لاقتصاد ألمانيا الشرقية، وجهت إلى البنوك الأمريكية والأوروبية ليزدادوا غنى وثراءاً جراء استثمارهم لأموالنا، وكثيراً من تلك الأموال العربية أودع بدون فائدة عملاً بأحكام الشريعة، وغدت تلك الأموال تقدر بمئات المليارات من الدولارات.

وزاد من خطورة الأمر أن هذه الأقطار النفطية الشقيقة فتحت أبوابها للعمالة الآسيوية والأوروبية من جميع الأجناس، ولم تسمح للعمالة العربية إلا بتقنين محكم، وفى مجالات محددة وهى التعليم والصحة والإعلام بشكل رئيسى، وفى المجالات التى لا يُجدى فيها نفعاً غير اللغة العربية.

(1) د. مصطفى النشار ، الأورجانون العربى للمستقبل ص265.

أضف إلى ذلك توافر عوامل الإنتاج فى الأراضى العربية وانتشار المواد الخام بها، فالأقطار التى تتوافر فيها العناصر الأساسية للإنتاج الزراعى، الأرض والمياة والحرارة الملائمة للزراعة والأيدى العاملة، تفتقر إلى الأموال اللازمة للاستصلاح والاستثمار، والأقطار الأخرى متخمة بعائدات النفط، ولكنها بدون أرض زراعية ولا مياه ولا حرارة معتدلة، وكذا بدون أيدٍ عاملة وطنية، ولا حل لمشكلات الجميع إلا بالوحدة، يقول النشار: «وباعتراف معظم الاقتصاديين العالميين لدينا الموارد والمواد الخام التى تكفى للاعتماد على الذات فيما يتعلق بالأمن الغذائى وتوفير الحاجات الضرورية للشعوب العربية، فلدينا الأرض الخصبة فى بعض الأقطار العربية وهى غير مستغلة كما ينبغى، ولدينا الموارد المائية الكافية والمتاحة، ولدينا الصحراء الشاسعة التى تُستغل حتى الآن، ولدينا إمكانيات هائلة فيما يتعلق بالسياحة والفندقة والآثار، ولدينا المواد التعدينية الوفيرة وعلى رأسها البترول والذهب والنحاس وغيرها، ولدينا مع هذا وذاك رؤوس الأموال الكافية لو أُحسن استغلالها واستثمارها فى المشروعات الإنتاجية وليس استثمارها فى البنوك الأوروبية والأمريكية والبورصات الغربية، إن رأس المال العربى ينبغى أن يُعاد ليُستثمر فى وطنه وليستثمر فى وطنه وليس فى البلاد الأوروبية وأمريكا»[1].

إن إقامة وحدة اقتصادية قومية عربية إسلامية هو المناط اللازم لصناعة قوة قومية حقيقية، قوة قادرة على الدفاع عن مصالحها وصانعة للقرار العالمى ومؤثرة فيه، وليس مجرد مفعول به على الدوام، بل قوة فاعلة، ذات قدرة على الفعل ورد الفعل، ولكن إذا استمر الوضع بهذا التمزق، وبهذا التشرذم فالخطر سيدرك الجميع، يقول النشار: «لأضرب لكم مثالاً واحداً على فقر سياستنا العربية، إنه فى الوقت الذى تتجه فيه كل دول العالم شرقة وغربه إلى الدخول فى تكتلات اقتصادية وتجارية ضخمة تتواجه أو تنفق حفاظاً على حياة ورفاهية شعوبها وحماية إنتاجها، نجد أن التبادل التجارى بين الدول العربية لا تتعدى نسبته 3% بالقياس إلى نسبة تجارة كل منها مع العالم الخارجى!! فهل يُعقل هذا الأمر بين أناس يدّعون كل يوم فى مؤشراتهم وبياناتهم أنهم أبناء أمة واحدة!! إن السياسات التى لا تزال متبعة

---

(1) د. مصطفى النشار ، فى فلسفة الثقافة ، ص147.

فى بلادنا العربية سياسات تابعة فقيرة، لم تصل قط إلى تحقيق الحد الأدنى لآمال الشعوب التى لا تزال تشتاق إلى يوم يتغير فيه الواقع العربى الممزق إلى وحدة اقتصادية تدعم سياسة خارجية مستقلة، وسياسة دفاعية قادرة على حماية أمن ومصالح المواطن العربى»(1).

هذه المشكلة وحدها، مشكلة التجارة البنذاتية، أو العربية العربية كفيلة بإنشاء تكتل اقتصادى عربى ينعم فيه أبناء العروبة جميعاً بخيرات وطنهم، ثم يضع النشار نظرية اقتصادية أشبه بالعدالة التوزيعية عند آرسطو، حيث يأخذ كل فرد حسب إنتاجه وقدر حاجته وفق عدالة فى التوزيع وعدالة فى التسعير، وأن يبُنى الاقتصاد على العمل لا على احتكار السلع وادخار الأموال فيقول: «إن الاقتصاد والتنمية الحقيقيين يقومان على الاستغلال الأمثل للموارد الطبيعية التى حبانا اللّه بها، وليأخذ كلُ قدر حاجته وقدر جهده وعمله، وليتم التبادل بين الجميع لفوائض إنتاجهم بعدالة فى التسعير وعدالة فى الاستغلال لحقوق المنتج الحقيقى وهو العامل، فضلاً عن مراعاة المساواة والعدالة التى يتحقق بموجبها الرضا للجميع عاملين وأصحاب رؤوس أموال، إن الاقتصاد الحقيقى هو الاقتصاد القائم على العمل والإنتاج واستغلال الموارد الطبيعية دون الإضرار بالبيئة التى يحيا فيها الإنسان، وأن تكون الملكية فيه من خلال العمل والإنتاج وليس من خلال اللعب بالأموال وكنزها والاستثمار فيها»(2).

إن إقامة تكتل اقتصادى عربى يقوم على جوهر الاقتصاد الحقيقى والعمل بجدية والإنتاج هو الأصل الأكبر فى الخلاص من كافة المشكلات الاقتصادية التى ينتج عنها مشكلات اجتماعية لا حصر لها فى وطننا العربى مثل مشكلات البطالة والفقر والعنوسة والعشوائيات وانتشار المخدرات والإدمان والإنحراف، فكل هذه المشكلات ترجع فى جذورها إلى أزمات اقتصادية، لا حل لها سوى الوحدة القومية، وإلا فالمصير هو الضياع نتيجة لفقر السياسات العربية فيما يقول النشار: «إن فقر السياسة العربية وعدم بلورتها لإستراتيجية موحدة تستند على تحقيق الحد الأدنى من مطالب الإنسان العربى وتحقيق آماله فى ظهور تكتل اقتصادى عربى موحد،

(1) د. مصطفى النشار ، ضد العولمة ، ص280.

(2) د. مصطفى النشار ، الأورجانون العربى للمستقبل ، ص148.

ورؤية سياسية تتفق حول الحد الأدنى من المصالح العربية المشتركة، إن هذا قد أدى إلى الآن، وسيؤدى فى المستقبل القريب إلى ما يمكن أن نسميه «صناعة الفقر العربى» إن عاجلاً أو أجلاً[1].

ثمة حاجة ملحة الآن للتعاون العربى العربى، وللتكتل الوحدوى على كافة الأصعدة، اقتصادياً، وسياسياً، بل وعسكرياً، ما المانع فى صناعة تلك الوحدة، أو ما معوقاتها التى أخرتها عن الظهور بشكلها الصحيح حتى اليوم، إنه للأسف عائق واحد، وواحد فقط يرتأيه النشار بقوله: «والمعوقات معروفة ولا تخفى على أحد، فهى صراع المصالح بين هذه البلاد، وصراع الساسة والحرص على التقوقع خوفاً من الآخر العربى! والخوف فى النهاية على الملكيات والثروات من أن تذوب لصالح العرب جميعاً وليس لصالح أصحابها وتحقيق مصالحهم الذاتية دون مصالح شعوبهم ومصلحة الرخاء العربى ككل، إن افتقاد الزعامات العربية إلى الإخلاص العربى فى العمل الوحدوى سواء كان اقتصادياً أو سياسياً أو خلافه هو مربط الفرس، وهو المعوق الأساسى لأننى أعتقد أن الشعوب العربية متحابة ومدركة تماماً أن مصلحتها فى التكتل والاتحاد وليس فى الفرقة والقطيعة»[2].

ما الحل إذن؟ وكيف المخرج من أزمات يفتعلها القادة العرب، لا حل سوى إخلاص النوايا خاصة فى ظل أوضاع عالمية باتت مهددة للوجود العربى ذاته: «خلاصة القول فى هذا الأمر هو أنه إذا خلُصت النوايا العربية وخاصة نوايا الزعماء والنخب العربية، فإن إمكانيات التكامل موجودة ولا يهم بعد ذلك صورة الآلية التى يمكن أن يتفق عليها لتكون صالحة للعمل الفورى سواء كانت سوقاً عربية مشتركة، أو تكتُل اقتصادى عربى، أو وحدة اقتصادية عربية! فالمهم هو تمكين هذه الآلية العربية للعمل بجدية نحو الاستفادة القصوى من هذه الإمكانيات العربية دون وضع العراقيل أمامها ودون خوف على المصالح الذاتية الأنانية من الضياع فى ظل التكتل العربى المنشود والذى لم يعُد أمام العرب بديلاً عنه فى عصر التكتلات الاقتصادية الدولية وفى ظل محاولات عولمة الاقتصاد»[3].

(1) د. مصطفى النشار ، ضد العولمة ، ص281-282.

(2) د. مصطفى النشار ، فى فلسفة الثقافة ، ص149.

(3) المصدر نفسه ، ص149.

لا مناص إذن من إنشاء تكتل عربى يقوم على رعاية المصالح العربية وإعطاء الأولوية إقتصادياً لأبناء العروبة، هذا التكتل متوافر الإمكانيات منقوص الصدق والإخلاص، وهما ليس بالشئ الهين، بل هما كل شئ، فهل يستدرك القادة والنخبة ما فاتهم من ضياع للثروات العربية؟! وهل ينفضون عن كواهلهم عبء المصالح الشخصية ليحلوا محله المصلحة القومية العليا للوطن الكبير، ذاك هو الأمل، والأمل كله فى اللّه، وكان ربك قديراً.

ب ـ إنتاج تكنولوجيا عربية: لعل السؤال الأخطر منهجياً على المفكر العربى، هل سنظل مجرد مستوردين للتكنولوجيا الغربية دون التفكير فى صناعتها؟ وهل سيظل علماؤنا مجرد ناقلين لنظرية التشغيل لا لنظرية الإبداع، بمعنى أن ينصّب اهتمامهم على تشغيل التكنولوجيا المستوردة دون التوجه نحو صناعة تلك التكنولوجيا؟

ربما بالنسبة لى على الأقل ـ تكون الإجابة صادمة، حيث قلة ذات اليد كما يتعلل البعض وحيث هجرة العقول العربية، وحيث ـ وهو الأهم ـ ضعف القرار السياسى العربى عن مثل هذه الخطوة، لكننا فى النهاية نأثم جميعاً لعدم خلق بيئة علمية مواتية للإبداع العلمى والتكنولوجى، وقد أجمل النشار تلك السيئات كلها وكيفية الخروج منها بقوله: «قد يثور البعض قائلاً: إننا حاولنا ولا نزال نحاول لكن «العين بصيرة واليد قصيرة «!! والحقيقة أنه مهما كانت الإمكانيات المادية ضئيلة ومهما كانت المعوقات أمامنا كثيرة فلابد أن نمتلك إرادة جادة فى توفير هذه الإمكانيات المادية بوسائل شتى جديدة وعديدة، بالإضافة إلى دعم الحكومات العربية التى ينبغى بإرادة سياسية جادة أيضاً وفاعلة أن يتضاعف عشرات المرات، ولابد أن نمتلك فى ذات الوقت خطة جادة واضحة المعالم محددة الأهداف والأدوات الدقيقة للقياس لتذليل كافة العقبات للوصول إلى تحقيق هذه الطفرة المنشودة فى صنع ثقافة العلوم واستنباتها داخل مجتمعنا العربى، حتى نجد من نفس هذا المجتمع الدعم الكامل واللامحدود لصنع بيئة وبنية علمية مواتية للإبداع العلمى والإنفاق على المبدعين العلميين بلا حدود»[1].

(1) د. مصطفى النشار ، الأورجانون العربى للمستقبل ، ص170.

ولكن النشار ـ رغم تلك العقبات ـ لم يفقد الأمل فى صناعة تكنولوجيا عربية متطورة، فتأتى إجابته على كافة الأسئلة المتعلقة بإنتاج تكنولوجيا عربية مفعمة بالأمل باعثة له، متحدية للعقبات غير مكترثة بها، فيرى أننا قادرون على تلك الخطوة، ولكن علينا أولاً انتهاج سياسة عربية موحدة تجاه تلك التكنولوجيا بحيث لا نقتصر على استيرادها والاستفادة منها فقط، بل تجاوز تلك المرحلة إلى المنافسة والتفوق وفق إدراكنا لواقع مشكلات بيئتنا العربية[1].

وثانياً ينبغى علينا تكوين ثقة لا متناهية فى أنفسنا وإمكانياتنا فنحن لسنا أقل من الصين أو اليابان واللتان كانتا منذ عهد قريب معنا فى ذات القطار، إلا أنهما أصبحا اليوم عملاقين اقتصاديين كبيربين[2].

إن الثقة بأنفسنا وبإمكانياتنا العربية ستولد الاعتماد على الذات والذى يمثل طريق النهضة التكنولوجية الأول: «إن الاعتماد على الذات والتقليل من الاعتماد على الغير فى ضوء ما رأيناه من تجارب الأمم الأخرى، هو الطريق الأمثل للخروج من أزمة التخلف العلمى والتكنولوجى الذى نعانيه رغم أنه لا ينقصنا الإمكانيات المادية والبحثية كما لا ينقصنا وجود الكفاءات العلمية والكوادر المدربة على صنع العلم واستنبات تكنولوجيا خاصة، إن الثقة بالنفس وبالإمكانيات العربية ضرورة ملحة فى هذه المواجهة الشاملة لكل أسباب التخلف»[3].

ويقترح النشار خمسة أسس رئيسية تمثل الأُطر العامة لصناعة العلم وإنتاج تكنولوجيا فى وطننا العربى تتضمن:

1 ـ وضع استراتيجية عربية موحدة تتضافر فيها الجهود السياسية والإمكانيات الاقتصادية العربية لتحقيق أهداف محددة، وبدون هذه الاستراتيجية الموحدة لن تنجح أى دولة بمفردها فى تحقيق شئ له قيمة.

2 ـ ضرورة إنشاء مراكز موحدة متعددة الجوانب والتخصصات للبحث العلمى وذلك بهدف خلق كوادر علمية مدربة على أعلى مستوى فى الوطن العربى

(1) د. مصطفى النشار ، ضد العولمة ، ص229.

(2) نفس المصدر ، ص231

(3) نفس المصدر ، ص232.

تقوم بصناعة العلم والتكنولوجيا وفق الإمكانيات الذاتية العربية وبالمواد الخام المحلية وحسب الاحتياجات الفعلية للبلدان العربية، على أن يشرف على هذه المراكز ويقوم بتدريب كوادرها العلماء العرب سواء من العقول العربية المهاجرة أو من العلماء الموجودون على أرض الوطن وهم كثيرون وينتظرون هذه الفرصة التى تتضافر فيها كافة الجهود وتوفر لها كل الإمكانيات بفارغ الصير.

3 ـ إنشاء المراكز المتخصصة للتعريب والترجمة العلمية فى كل فروع العلم وخاصة العلوم الطبيعية والرياضية لا العلوم الإنسانية.

4 ـ استعادة العقول العلمية العربية المهاجرة ذات السمعة العلمية إلى وطنها العربى، والكثير منهم يرغب فى تلك العودة لكنهم يخشون البيروقراطية والروتين الحكومى وكثرة العقبات التى يمكن أن تعوق استكمال أبحاثهم وتطويرها ومن ثم تعوق تقديم خبراتهم إلى مجتمعاتهم.

5 ـ ضرورة التركيز على التنشئة والتربية العلمية للشباب العربى[1].

بهذه الشروط الواقعية يمكننا إنتاج تكنولوجيا عربية تفوق التكنولوجيا الغريبة، بل وتدخل معها المنافسة فى الأسواق العالمية، فنحن لسنا أقل شأنا من اليابان أو من النمور الآسيوية التى ستكون شريكاً رئيسياً للقوة الكبرى القادمة بعد سقوط الغرب.

لكن يبقى السؤال قائماً، ما شكل هذه الوحدة المنتظرة؟ أو ما اسمها؟

ج ـ شكل الوحدة المنتظر: فى البداية يطالعنا مفكر العرب زكى نجيب محمود بقوله: «إن القومية العربية حقيقة وليست خدعة أو كذبة مختلقة أو ملفقة، أنا من الناس الذين لم يدركوا هذه الحقيقة الواضحة وهى أننى جزء من الأمة العربية إلا بعد تقدم السن، وعلى وجه التحديد أقول إننى إذا أنكرت كونى جزء من الأمة العربية فقد بترت ذراعاً من جسدى، أصبحت إنساناً غير كامل، ينقصنى شئ عضوى، فالأمة العربية إقليم له صفات طبيعية تربطه ببعضه البعض وتربط أفراده

(1) المصدر السابق ، ص234 وما بعدها.

معاً، وهذا لا يمنع أن يكون لكل جزء من هذا الاقليم سماته الخاصة، فحتى الأسرة فى القرية، كل أسرة لها طابعها، وبعد ذلك يأتى عموم القرية «[1].

من هذه الفكرة الرئيسة تنبثق أفكار مصطفى النشار بشأن إقامة اتحاد عربى فيدرالى يضم شتات الدول العربية دون التخلى عن الزعامات السياسية فى كل قطر على حدة، بل فقط هناك مصالح مشتركة، وهناك خطوط عريضة للتلاقى والوحدة، وليكن نمط تلك الوحدة على منوال وحدة الإمارات العربية المتحدة التى كونت اتحاداً فيدرالياً، يقول النشار فى نص هو الأروع رغم طوله: «إننى أقترح ببساطة أن نتأسى كدول عربية بتجربة وحدوية رائعة وناجحة تمت على الأرض العربية منذ سنوات وهى تجربة دولة الإمارات العربية المتحدة التى شكلت دولة اتحادية فى إطار الحفاظ على استقلال كل إمارة على حدة بقوانينها وبحكوماتها المحلية وبمواردها الذاتية، وليكن اسم هذا الإتحاد ما يكون، وإن كنت أرجح تسميته «اتحاد الدول العربية «فيشكل بديلاً لما يسمى الآن بجامعة الدول العربية[2] ومؤسساتها التى رغم كل ما قامت به وتقوم به إلا أن قانون تشكيلها وهدفها ليس فعالا حتى الآن.

ويتشكل هذا الاتحاد من نفس الدول العربية الأعضاء فى الجامعة العربية، ويكون لهذا الاتحاد مجلس رئاسى يتم الاتفاق على تداول السلطة فيه إما بالتناوب بين كل الدول العربية أو بالإتفاق على التناوب حول منصب الرئاسة بين كبريات الدول العربية، ثم تكون رئاسة الوزراء بالتناوب بين الدول الأقل فى عدد السكان، أما الوزراء فيكونون من جميع الدول العربية بلا استثناء، كلُ حسب كفاءته وقدرته فى تحقيق منجزات العمل العربى المشترك، ويتشكل إلى جانب مجلس الوزراء، برلمان عربى مشترك، ويتبع هذه المؤسسات الإتحادية المؤسسات النوعية الأدنى كمجلس الوحدة الاقتصادية الذى يتكون من وزراء الاقتصاد العرب، ويكون تحت

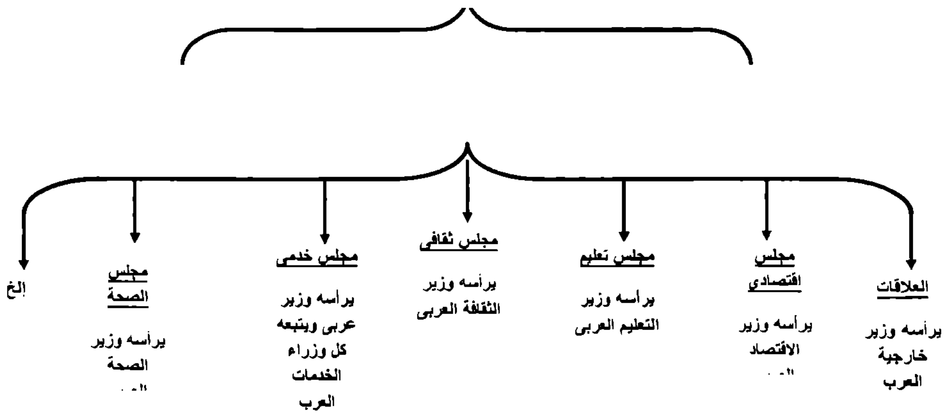
---

(1) د. أحمد عثمان ، طريقنا إلى الحرية ، نقلًا عن د. النشار ، بين قرنين ، ص186.

(2) جامعة الدول العربية هى المنظمة الإقليمية التى قامت فى منتصف الأربعينات لتجسد شكلًا تنظيمًا يحتوى الدول العربية المستقلة فى ذلك الوقت والتى وقعت على "بروتوكول الإسكندرية " فكان ظهورها سابقاً على قيام " الأمم المتحدة" لذلك كان طبيعياً أن يتأثر ميثاق الجامعة بنظيره فى " عصبة الأمم" ولعل قاعدة الإجماع التى اشتُهرت بها الجامعة العربية ليست إلا صدى لهذا التأثير ، انظر د. مصطفى الفقى ، المرجع السابق ص69.

قيادة وزير الاقتصاد العربى، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ويتكون من وزراء الثقافة والتربية العرب، وهكذا، ويكون لهذا الاتحاد ميزانيته المستقلة التى ستشارك فيها كل الدول العربية، كل دولة حسب قدراتها المالية وعدد سكانها، وينبغى أن تكون هذه الميزانية الوحدوية أكبر من ميزانية كل دولة على حدة، ويكون له سلطة إنشاء مشروعات وحدوية داخل كل البلاد العربية كلُ حسب حاجته وقدراته، وكلها مشروعات لخدمة العمل العربى المشترك، والتأكيد على وحدة العمل العربى وتنمية القدرات العربية فى كل المجالات بدءاً من التعليم والثقافة والصحة، إلى مجالات الاقتصاد والأنشطة الخدمية المختلفة »[1]

ويضع النشار شكلاً مقترحاً لهذا الإتحاد كالتالى[2]



فهل آن أوان تنفيذ مثل هذا المخطط؟!

الذين يتعللون بالظروف الاقتصادية والإمكانيات العربية، كذبتم، وكفاكم كذباً فالإمكانيات العربية والموارد الطبيعية والثروة البشرية عندنا لا مثيل لها عالمياً.

والذين يتعللون بعلل وحجج واهية من محض الأنانية وسوء التعقل والتدبر، عليكم أن تفيقوا من سباتكم، فالتاريخ لا يتوقف عن ذكر الأموات، ولن يقف أمام الغارقين فى النوم، بل هو يسير ليسجل كل ما يلتقطه من مشاهد وأحداث!!

(1) د. مصطفى النشار ، الأورجانون العربي للمستقبل ، ص269.

(2) نفس المصدر ، ص270

فهل فقدت أرضنا العربية أحرار الضمائر والإرادة وأصحاب العزائم القوية لإقامة تلك الوحدة التى هى قدرنا، وهى مصيرنا، وهى مستقبلنا، وهى قادمة لا محالة رغم أنف الحاقدين والمثبطين والمرجفين فى المدينة.

هل نسمع إلى نداء أحد أبناء العروبة من ذوى الضمائر الحية وأرباب النفوس الأبية، فى ذاك النداء الذى يوجهه إلى قادة وحكماء العرب!! لنعرف الأسباب والمسببات ونقف على الغايات....

قائمة المصادر والمراجع.

مؤلفات: مصطفى النشار:

1 ـ فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والعربية، الدار المصرية السعودية للنشر، القاهرة، ط4، سنة 2005م.

2 ـ نظرية المعرفة عند آرسطو، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط4، سنة 2000م.

3 ـ نظرية العلم الآرسطية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط3، سنة 2000م.

4 ـ فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط3، سنة 1998م.

5 ـ نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية، دار قباء لنشر، ط1، سنة 1997م.

6 ـ نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، سنة 1997م.

7 ـ مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، ط1، سنة 1995م.

8 ـ فلسفة التاريخ، وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة، ط1، سنة 1995م

9 ـ مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون، دار الغرير للنشر، دبى، ط2، سنة 2001م.

10 ـ من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، سنة 2007م.

11 ـ المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، سنة 2007م.

12 ـ مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان، دار قباء، القاهرة، سنة 1997م.

13 ـ مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للنشر، القاهرة، ط4، سنة 2008م.

14 ـ الخطاب السياسى فى مصر القديمة، دار قباء، القاهرة، سنة 1998م.

15 ـ تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، ج1، دار قباء، القاهرة، ط4،سنة 2007م.

16 ـ ضد العولمة، دار قباء، ط2، القاهرة، سنة 2001م.

17 ـ فى فلسفة الثقافة المصرية السعودية للنشر، القاهرة، ط2، سنة 2012م.

18 ـ تطور الفكر السياسى من صولون إلى ابن خلدون، المصرية السعودية للنشر، القاهرة، ط2، سنة 2005م.

19 ـ تاريخ الفلسفة القديمة من منظور شرقى، ج2، دار قباء، القاهرة، ط4، سنة 2007م.

20 ـ بين قرنين، دار قباء، القاهرة، سنة 2000م.

21 ـ رواد التجديد فى الفلسفة المصرية المعاصرة فى القرن العشرين، دار قباء، القاهرة، ط2، سنة 2006م.

22 ـ آرسطو طاليس ـ حياته وفلسفته، دار الثقافة العربية، القاهرة، سنة 2002م.

23 ـ ما بعد العولمة، دار قباء، القاهرة، ط2، سنة 2007م.

24 ـ حقوق الإنسان بين الخطاب النظرى والواقع العملى، المصرية السعودية للنشر، القاهرة، سنة 2004م.

25 ـ الفكر الفلسفى فى مصر القديمة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، سنة 2004م.

26 ـ ثقافة التقدم وتحديث مصر، المصرية السعودية، القاهرة، سنة 2004م.

27 ـ فلسفة آرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط4، سنة 2008م.

28 ـ فى فلسفة الحضارة، دار قباء، القاهرة، سنة 2006م.
29 ـ الحرية والديموقراطية والمواطنة ـ قراءة فى فلسفة آرسطو السياسية، دار قباء، القاهرة، سنة 2008م.
30 ـ فى فلسفة التعليم، دار قباء، القاهرة، سنة 2008م.
31 ـ العلاج بالفلسفة، المصرية السعودية للنشر، القاهرة، سنة 2010م.
32 ـ الإنسان والحكمة والسعادة فى الفلسفة اليونانية، المصرية السعودية، القاهرة 2010م.
33 ـ مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، دار المسيرة، عمان، الأردن، سنة 2011م.
34 ـ تاريخ العلم عند العرب، دار المسيرة، عمان، الأردن، سنة 2011م.
35 ـ أعلام الفلسفة ـ حياتهم ومذاهبهم ـ دار المسيرة، عمان، الأردن، سنة 2012م.
36 ـ الأورجانون العربى للمستقبل، المصرية اللبنانية للطباعة والنشر، القاهرة، سنة2014م.
37 ـ من الثورة إلى النهضة، دار المعارف، القاهرة، سنة 2015م.

ثانياً: المراجع:

1 ـ أحمد المسلمانى، الحداثة والسياسة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة 2003م.
2 ـ أنا مانسينى، ماعت.. فلسفة العدالة فى مصر القديمة، ترجمة محمد رفعت عواد، تقديم د. على رضوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009م.
3 ـ إبراهيم شحاته، وصيتى لبلادى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م.
4 ـ السيد محمود أبو الفيض المنوفى، نقد الحضارة المعاصرة، دار نهضة مصر، القاهرة، 1981م.
5 ـ السيد محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة د. عاطف العراقى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2009م.

6 ـ ابن باديس: كتاب آثار ابن باديس، اعداد وتصنيف د. عماد طالب، طبعة الجزائر 1968م.
7 ـ ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
8 ـ أمين سامى: التعليم فى مصر، دار المعارف، القاهرة، 1917م.
9 ـ أحمد اسماعيل حجى: نظام التعليم فى مصر، دار النهضة العربية، القاهرة 1987م.
10 ـ الإمام محمد عبده: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، بيروت، 1972م.
11 ـ أبو الأعلى المودودى: الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، القاهرة، 1977م.
12 ـ أبو الأعلى المودودى: الجهاد فى سبيل اللّه، القاهرة، 1977م.
13 ـ جميس هنرى برسنيد، فجر الضمير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م.
14 ـ حسين سليمان قورة: الأصول التربوية فى بناء المناهج، دار المعارف، القاهرة، 1985م.
15 ـ روجيه جارودى، الإسلام، ترجمة د. كمال جاد اللّه، دار الجليل للنشر، القاهرة 1997م.
16 ـ سماح رافع محمد: تدريس المواد الفلسفية فى التعليم الثانوى فى مصر والدول العربية، دار المعارف، القاهرة، 1967م.
17 ـ عبد الغفار مكاوى، لم الفلسفة، منشأة المعارف، الأسكندرية، 1981م.
18 ـ عزت قرنى، الفلسفة المصرية شروط التأسيس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1982م.
19 ـ على عبد الواحد وافى، بين الشيعة وأهل السنة، دار نهضة مصر، القاهرة، 1984م.
20 ـ عباس العقاد، أثر العرب فى الحضارة الأوروبية، نهضة مصر، القاهرة، 2003م
21 ـ عصمت نصار، الخطاب الدينى والمشروع العلمانى وجهان لعملة زائفة، روافد للنشر، القاهرة، 2014م.
22 ـ عصمت نصار: من جوَّه نبدأ، دار الهداية، القاهرة، 2012م

23 ـ عصمت نصار: الفكر المصرى الحديث بين النقض والنقد، دار نهضة مصر، القاهرة، 2007

24 ـ عودة بطرس عودة، الوحدة العربية هى الحل، ج1،ج2، المطابع المركزية، عمان، الأردن 1990م.

25 ـ عبد الرحمن الكواكبى: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، بيروت، 1975م.

26 ـ مراد وهبه: جرثومة التخلف، دار قباء للنشر، القاهرة، 1998م.

27 ـ مراد وهبه: ملاك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999م.

28 ـ مصطفى الفقى: تجديد الفكر القومى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999م.

29 ـ محمد خليفة التونسى: الخطر اليهودى (كتاب مترجم)، دار الكتاب العربى، القاهرة، 1951م.

30 ـ مصطفى عبد الغنى، الجات والتبعية الثقافية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999م.

31 ـ محمد عمارة: الصحوة الإسلامية والتحدى الحضارى، دار المستقبل العربى، القاهرة، 1985م.

32 ـ محمد رشاد خليل: شخصية مصر التاريخية، مجلة «الدعوة» عدد ربيع الثانى، مارس 1978م.

33 ـ محمد زكريا الكاندهلوى: المودودى، ماله وما عليه، البيان العربى، القاهرة، 1979م.

34 ـ محمد عمارة: العرب والتحدى، القاهرة، 1982م.

35 ـ محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامى، القاهرة، 1983م.

مشروع عبد الجبار الرفاعي
التفسير الثالث للدين: رواية الجيل الثاني

د. مشتاق الحلو[1]

أتهيب الكتابة عن عبد الجبار الرفاعي؛ لأني أؤمن بأن للتاريخ مرحلة وحقبة وتجربة ومسيرة...مرحلة طالما تمنيت أن اكتب عنها بإسهاب، وأبين كل تفاصيلها التي شهدتها وعشتها، فأخشى أن اظلمها، أو أجانب الحقيقة في تقييم مستعجل لها.

والآن، بمناسبة تسجيل شهادتي عن الرفاعي لا أرى مفرا من الانطلاق منها، والتحدث قليلا عنها، على أمل أن أعود لها ثانية بشكل أكثر تفصيلا وتحليلا.

كما أؤمن بأن الاحتفاء بالرفاعي، والاهتمام به، هو اهتمام بمشروع وفكر وتفسير للدين، وعمل على تحرير مجتمعاتنا من «ثقافة هجاء الحياة وتمجيد الموت»، وهو واجب بالنسبة لي يحتّمه الضمير.

قد يلاحظ القارئ ان الحديث في البداية يتمحور حولي / الشاهد، لا حوله/ المشهود له. فللأمر اسباب قد يكون من اهمها: اني حينما أكون عند الرفاعي أحسّ بأني كبير ومحترم، لهذا حينما أتكلم عنه أيضا ينشط عندي الإحساس نفسه.

محطات في اكتشاف الرفاعي

المحطة الأولى: 1984 ـ 1991

في نهاية العقد الأول من عمري جرت أحداث مؤسفة في الكويت، وعلى أثرها هجّر أو هاجر اغلب العراقيين الذين اتخذوا من الكويت مأوى لهم. وكنا في قم في استقبال حصتنا من الشتات العراقي الذي كان يتقاذفه القدر في البراري.

---

(1) دكتوراه شريعة، ماجستير شريعة، وماجستير علوم سياسية. صديق الرفاعي وتلميذه.
الدراسة عبارة عن سيرة شخصية وفكرية عن قرب.

كان الرفاعي أحد العراقيين الذين هاجروا من الكويت إلى إيران، اثر هذه الأحداث. في الأيام الأولى لدخول الرفاعي مدينة قم تعرفت عليه، بوصفه صديقا لبعض الأقرباء، ثم صديقا لوالدي، فكنت أراه في بعض الولائم والاجتماعات العامة.

كنت اسمع والدي يتكلم عنه فيقول: انه أستاذ حوزوي مثقف، لكنهم يضطهدونه، لأنه عراقي، ومن أصول عربية.

كان هذا الكلام غريبا بالنسبة لي؛ إن كان أستاذا حوزويا، فلماذا هو حليق اللحية «مقارنة بمن أراهم حولي»، ويرتدي البدلة الغربية، التي لم تكن مرحبا بها في تلك الحقبة بالذات؟!

أما ثقافته فكنت امتلك شاهدا عليها، وهو أني كنت اسمعه يتكلم في الاجتماعات العامة بلهجة مختلفة عن الآخرين، بعربية قريبة من الفصحى، لكن تشوبها لهجة عراقية، لا يمكن تمييز ـ على الأقل بالنسبة لي آنذاك ـ المدينة التي ينتسب إليها. غير أن ما هو واضح تماما انه عراقي بامتياز.

كنت أتساءل حين أراه: ماذا يريد أن يقول بحلق لحيته؟ لماذا يتجاهر بخرق الشريعة؟ ولكن في الوقت نفسه كنت اكبر فيه هذه الشجاعة، وهذا الصدق، كونه لا يتظاهر بمظهر لا يحبه، في بيئة ما كان أي إنسان من وسطنا العراقي آنذاك يجرؤ على حلق لحيته فيها.

هذه الشخصية للرفاعي امتزجت في ذهني بشخصية ثانية؛ وهي انه من الكوادر المتقدمة في حزب الدعوة. وان كان لأهلي ووالدي انتماءات سابقة لهذا الحزب، إذ أعدم عمي على يد النظام الصدامي بجريمة انتمائه للدعوة، إلا أني كنت أمتلئ كراهية للمعارضة مع الوقت والنضج... معارضة صدام بكل فصائلها. المعارضة التي كنت أرى رموزها أناسا متكبرين علينا، مستبدين معنا، مستأثرين بخيراتنا، متاجرين بدموعنا ودمائنا، جهلاء بالعلم والمعرفة إلى درجة يصعب تصورها...

وبمرور الأيام حاولت جاهدا أن افصل نفسي، مهما استطعت، عن كل من ينتمي للمعارضة، حتى أصبحت أتمنى أن لا يعرف أحد منهم أني عراقي؛ لأني لا أحب الانتساب لهم. وكبديل عن هذا الفضاء ارمي بنفسي في الفضاءات الإيرانية، وابدأ حربا مستميتة لإثبات ذاتي وفرض نفسي عليهم. كان أكثر ما يستفزني من

قبل الإيرانيين سؤالهم عن الجماعة التي أنتمي إليها من المعارضة. فأجيب بانفعال لا يفهم الإيراني سببه: أنا عراقي، لكني لا أنتمي إلى المعارضة.

المحطة الثانية: 1991 ـ 2002

انتهت الحرب العراقية الإيرانية، وبالنسبة لي بدأت مرحلة فقدان الأمل بالخلاص من دكتاتور العراق. وإذا به يقتحم الكويت، فبعث أمل فينا بأن أميركا سوف تخلصنا منه. وجاءت الانتفاضة الشعبانية نذر خير بأن الشعب العراقي بنفسه سوف يطهّر العراق من دنس الدكتاتورية. فهرعت للمشاركة في الانتفاضة، وتركت امتحانات الثلث الثاني من العام الدراسي «حسب النظام الدراسي الإيراني»، وما كانت إلا أيام وانجلت الغبرة وبانت الخيبة.

فعدت أدراجي مثقلا بالحزن، فاقدا للأمل، وبدأت كراهية ـ ما تسمى ـ معارضة صدام تتصاعد عندي، حتى وصلت إلى الحقد والازدراء الذي لا يمكن وصفه. لأني توصلت إلى قناعة بأن سبب فشل الانتفاضة، ودمار البلد، وإبادة الشعب هو أداء المعارضة. وبشكل تدريجي صرت أؤمن بأن جميع فصائل المعارضة لا يريدون سقوط دكتاتور بغداد قبل تصفية فرقائهم، أي يجب أن يبقى هو البديل الوحيد لصدام، ثم ينتقل لمرحلة التفكير بالتخلص منه.

عدت لإكمال الإعدادية، لكنني حزين على بلدي وشعبي وقد يكون حزني في الحقيقة على نفسي ومستقبلي وكرامتي المهدورة في المنفى الاختياري الذي اختارته الأسرة لي. والنفق المظلم الذي أسرنا فيه.

عشت طفولة من دون طفولة، ومراهقة من دون مراهقة، في بلد وبين أناس لا انتمي لهم ولا ينتمون لي، بلا ذكريات ولا حلم ولا أمل.

ثم قررت أن ادخل الحوزة. ولا اعلم لم اتخذت هذا القرار. قد يكون السبب أن نموذج القائد المنقذ الذي كان يحضر في ذهني آنذاك، تجسد في السيد الخميني والسيد محمد باقر الصدر، وهما رجلا دين.

كنت ادرس ثانوية في الفرع العلمي، وأهتم بدروس الحوزة مساء، مستعينا بالأشرطة. فسمعت عددا من الأساتذة، واستقرّ رأيي في نهاية المطاف على اختيار

دروس الرفاعي. أشرطة ضبط الصوت التي سجّل بعضها والدي، حين تتلمذ على الرفاعي، فطلب منه وحفّزه على تسجيلها، وما زلت اذكر عبارة الرفاعي الوجلة ـ في حينها ـ «كيف توضع أشرطتي إلى جانب أشرطة أساتذتي؟» انسجمت مع اللغة والأسلوب، ومستوى الشرح المعتدل، لا المسهب، ولا المطنب.

وان كان الرفاعي جزءا من «معارضة صدام»، لكن التربية التي تلقيتها من بيئتي الإيرانية، علمتني أن أتجاوز هذا الحب والكره، واجعل الهدف نصب عيني. فاستمعت لأشرطة كتاب «المنطق» لمحمد رضا المظفر، ثم الحلقة الأولى من «دروس في علم الأصول» لمحمد باقر الصدر، وكتبت كل شاردة وواردة ذكرها الرفاعي، وما زلت احتفظ بها إلى يومي هذا.

في المرحلة التالية، دخلت الحوزة للدراسة المباشرة. لكن رفضي لـ«معارضة صدام» حال دون دخولي الحوزة العراقية، لأن الحوزة العراقية مجموعة مدارس، كل واحدة منها تابعة، أما لشيخ فلان أو سيد فلان، وجميعهم من أقطاب «معارضة صدام».

سألني في حينها احدهم: كأنك تكره المعارضة أكثر من صدام؟ قلت: نعم! صدام أهانك، لكن معارضته أهانتني.

وان كنت ازدري رؤوس المعارضة، لكني كنت أتابع جميع خلجاتهم لسببين: كنت أفكر أن أثبّته للتاريخ، وأحاول أن أستفيد من كل ما يصدر عنهم، للتعرف على بلدي، واكتشاف ثقافتي العربية، كي أتسلح بها مقابل الآخر الذي يحتقرني، ولم أر أمامي نافذة مطلّة على العراق سوى هؤلاء؛ لأنه لم يتوفر بديل. لم أكن اسمع يومها بكائن اسمه النت أو الفضائيات، وكنا نعاني شحّة المصادر العربية، والمعاصرة منها خاصة. لهذا كنت أحاول رصد كل ما يصدر عن الجالية العراقية،كي اقوي لغتي العربية بها. أنا الذي أمضيت كل حياتي في البيئة الفارسية.

لكن الرفاعي كان غائبا بالنسبة لي في هذه السنوات، فهو لا يرتاد الحسينيات العراقية، ولا يلقي الخطب الرنانة فيها.

حتى دخلت كلية العلوم السياسية عام 1995. وحين بدأت بكتابة البحوث، عثرت على كتاب «مصادر الدراسة عن الدولة والسياسة في الإسلام»، 1986. ثم

«معجم ما كُتب عن الرسول وأهل البيت»، وهو موسوعة تقع في اثني عشر مجلدا، 1991 ـ 1995. ومجلة «قضايا إسلامية»، التي أصدرها عام 1994، وموسوعة «مصادر النظام الإسلامي»، تقع في عشرة مجلدات، 1996.

هنا أحسست بأني أمام معجمي عراقي مختلف. موسوعي ببليوغرافي، بينما في الغالب ـ في حدود اطلاعي ـ الإيرانيون هم الببليوغرافيون والموسوعيون.

سرعان ما فوجئت بتوقف مجلة «قضايا إسلامية» سنة 1997، وصدور مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» في السنة ذاتها.

أثار استغرابي هذا الأمر، فسألت عنه. عرفت أشياء عن علاقته بحزبه السابق. فاكتشفت أن الرجل قطع ارتباطه التنظيمي بحزب الدعوة قبل أكثر من عقد، أي خرج من «معارضة صدام». في الحقيقة كان هذا الخبر بشرى بالنسبة لي. لكنني في حينها كنت أصنّف الخارجين من حزب الدعوة على أصناف ثلاثة:

صنف لم يحصل على الموقع الذي يطمع فيه، لهذا يكتب ويتخذ مواقف مناقضة لما كتبه بالأمس. والشواهد على ذلك ليست قليلة.

والصنف الثاني من يُصدم من الدكتاتورية والاستبداد والاستحواذ والاستفراد والاستئثار لدى قادة المعارضة، ويقرف من سلوكياتهم فيخرج من الحزب.

والصنف الثالث من تتوالد أسئلة في ذهنه، من يتمكن أن لا يبقى في مثل هذه الحركات الدوغمائية، حسب تقديري آنذاك. وهؤلاء أيضا لا يستطيعون التحرر من الدوغمائية الفكرية والبنية الصلبة الداخلية والحنين للماضي. ويبقون يقدسون وثن الحزب. فحسبت الرفاعي من الصنف الثالث وهو أشرفها وأوعاها عندي.

ثم كانت اللحظة «الخاتمية» في إيران، وجيلنا خاتمي الفكر والتوجه...مسلماتي انهارت أمام أسئلة أساتذتي في العلوم السياسية، وأهمهم الدكتور حسين سيف زاده. فكنت كالغريق أتشبث بكل قشة، والتفّت نحو كل حدب وصوب، ابحث عن ناصر ومعين يعينني على الوصول إلى إجابة عن الأسئلة الجديدة، ومنجّ يخلّصني من قلق المعرفة. في هذا الوقت، نهاية عام 1997 صدرت مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، واكتشفتها منذ عددها الأول، لأنها كانت ضالتي...المجلة عرّفت نفسها بأنها: «مجلة فصلية فكرية تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر».

أحسست بأنها هي التي اطلبها، وإنها صدرت بالضبط في الوقت الذي احتاجها فيه، وفي الموضوع الذي اطلبه. حملة خاتمي كانت تحت عنوان «المجتمع المدني الديني» حفّزتني كطالب حوزة يدرس العلوم السياسية، أن اكتب في الفكر السياسي الإسلامي، ووفّرت لي هذه المجلة المادة العربية الكافية، لأنها خصّصت عددها الأول والثاني للفكر السياسي الإسلامي.

لغة المجلة عربية معاصرة سليمة، التعاطي معها يقوّي عربيتي. كنت أحسّ بأني أقرأ شيئا مميزا، ما كان أقراني من طلبة الحوزة العراقيين في الغالب يقرؤون مثله.

محور العدد الثالث هو «إشكاليات الفكر العربي المعاصر»، كانت المرة الأولى التي أتعرف فيها على أسماء من قبيل: محمد عابد الجابري، برهان غليون، محمد أركون، هشام شرابي، علي حرب، طه جابر العلواني، حسن حنفي، رضوان السيد، عبد المجيد الشرفي... وغيرهم، من خلال هذه المجلة.

قد يكون القراء العرب اكتشفوا الساحة الثقافية الإيرانية، من خلال النافذة التي فتحتها هذه المجلة، لكنني اكتشفت المشهد الثقافي العربي من خلالها.

كان المصدر الوحيد للمنشورات العربية بالنسبة لنا هو معرض طهران الدولي للكتاب. وعادة ما اكتشف أسماء المفكرين من خلال هذه المجلة، وأقتني الكتب من المعرض.

توالت محاور المجلة: «اتجاهات جديدة في التفسير: التفسير الاجتماعي والتوحيدي والبنائي والسُنني 1998» و«إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر: قضايا إسلامية المعرفة والمرأة 1999»...وغيرها.

في العام نفسه سجلت رسالة ماجستير في العلوم السياسية عن الحركة النسوية والفمنزم، وشكّل لي ملف المرأة مادة مرجعية غنية للمطالعة حول التوجهات الجديدة للمثقفين الدينيين في خصوص قضية المرأة.

كنت انتظر صدور المجلة بفارغ الصبر، لتفتح علي آفاقا وعوالم جديدة من المعرفة. وان كانت أصبحت لا تطبع ولا توزع ولا تباع في قم، لكنني احصل عليها بالوسائط.

كنت أتفاعل مع كل محور يصدر فيها: «منهج التعامل مع القرآن، 1999»، «فلسفة الفقه 1999»، «مقاصد الشريعة 1999 ـ 2000»، و«قراءات في فكر الشهيد الصدر 2000»... كلها تشكّل لي مادة للمطالعة والتدبّر، وبعض الأحيان الكتابة باللغة الفارسية.

في العام نفسه (2000) صدر كتاب الرفاعي: «محاضرات في أصول الفقه»، وهو شرح للحلقة الثانية لأصول الشهيد الصدر في مجلدين، وعلى الرغم من أني أنهيت دراسة الحلقة الثالثة، لكنني اقتنيته وقرأته بدقة، واستفدت منه كثيرا، وعرفت أن صاحبي فقيه كلاسيكي أيضا. في العام التالي (2001) صدر له: «مبادئ الفلسفة الإسلامية»، وهو شرح «بداية الحكمة» للعلاّمة الطباطبائي في مجلدين، وكنت في حينها قد فرغت من دراسة «نهاية الحكمة»، اقتنيته وقرأته بدقة، أما مقدمة الكتاب فصرت أعيد مطالعتها، حتى حاولت حفظ معلوماتها ومعطياتها.

في العام نفسه، فتحت المجلة محورا جديدا وتوقفت عنده كثيرا، إذ صدرت الأعداد من الرابع عشر إلى الثامن عشر، جميعا تحت عنوان: «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام» 2001 ـ 2002.

حتى ذلك الحين كنت مهتمّا بالفقه والأصول والسياسة والفكر النسوي. ومقتنعا بأن إصلاح المجتمع يتم من خلال إصلاح وضع المرأة، وهو يتم من خلال الفكر النسوي. لكن أستاذتي حميراء مشير زاده، التي كانت تشرف على أطروحتي في الفمنزم، ومن خلال حوارات طويلة أقنعتني أن وضع المرأة ليس منفكّا عن وضع الرجل والمجتمع. ولا يصلح وضعها إلا من خلال تنمية المجتمع. وإذا صلح المجتمع يصلح وضعها تلقائيا. فصارت أولويتي الأولى الاهتمام بفكر التنمية ونظرياتها.

كنت مستغرقا في دراسة الفقه وأصوله والعلوم السياسية، إلا أن معرفتي بأبحاث فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد متواضعة، ولأول مرة ومن خلال هذه المجلة، اكتشفت فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد. وفي مرحلة لاحقة توصلت إلى انه لا تقوم لمجتمعاتنا قائمة إلا من خلال إصلاح الفكر اللاهوتي. ما دام لاهوتنا باقٍ على ما قرّره لنا الأسلاف، الأشعري بالذات، نبقى ندور في الدوامة نفسها، ولا ينفعنا فكر التنمية، ولا الفكر النسوي.

حتى المفكرين الإيرانيين الذين كنت احضر في حينها محاضراتهم بشكل مباشر، صرت استرشد آراءهم من خلال مجلة قضايا إسلامية معاصرة.

لم يكن بوسعي قراءة كل ما يكتبون. فكنت أتابع المجلة، وأقرأ الأصل الفارسي لأي من مواضيعهم التي ترجمت إلى العربية، لأني اكتشفت أن انتخاب الرفاعي للموضوعات انتخاب حكيم متفحّص. وأنا حتى هذه اللحظة أتابع المشهد الثقافي الإيراني من خلال مجلة قضايا إسلامية معاصرة. وما زلت إلى الآن اكتشف كتّابا إيرانيين هامين من خلالها، مثل: «أبو القاسم فنائي».

حين تابعت ملف «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام» أحسست بشكل تدريجي بانبثاق فكر جديد، وتفسير جديد للدين، على الأقل في قم وفي ساحتنا العراقية.

قبل ذلك كان هناك تياران ومدرستان يتجاذبان ساحة الفكر الديني آنذاك في قم:

التيار الأول: هو تيار الحوزة العلمية والمرجعية التقليدية، التي تتبنى التفسير الكلاسيكي للدين، ويمكن اعتباره ممثلا للتوجه «السلفي» في المذهب الشيعي.

التيار الآخر: الأحزاب الإسلامية وأصحاب مشروع الدولة الدينية، وهم أشبه ما يكون بـ«الأصولية الشيعية»، وهو يستلهم أفكاره من تراث سيد قطب، التيار الذي تربع على عرش السلطة منذ 2005 في العراق، وقدّم أتعس نموذج للحكم.

التيار الأول كان يعدّ الثاني مارقا وابنا عاقا له. لكن الثاني ما تعلّم درسا من قمع الأول له، بل هو بدوره مارس قمعا أبشع بحق كل من يفهم الدين بصورة مختلفة عنه.

ومنذ هذا العام بدأت ارصد بزوغ تفسير ثالث وقراءة ثالثة وفهم ثالث للدين ـ في وسطنا العراقي القمّي ـ لا هو كلاسيكي أو تسامحا «سلفي»، ولا هو «أصولي»، بل «تيار التنوير الديني»، وهي ظاهرة كنت ارصدها عند الإيرانيين فقط. فظاهرة المثقف الديني التي نمت نواتها الأولى عند الإيرانيين منذ عقود من الزمن، ويمكننا عدّ: نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون وعبد المجيد الشرفي...وغيرهم من أعلامها على ساحتنا العربية. لكني لم اكتشف عراقيا في هذا الوادي.

لا أريد أن اظلم الآخرين فكان لأساتذة آخرين دور محترم وجهود مشكورة وكتابات مفيدة في هذا الخصوص، لكن لم أر أحداً يرفع راية التنوير الديني ويتبنى مشروعها غير الرفاعي ومجلته.

تناغم هذا التفسير مع روحي وفطرتي وعقلي أكثر من التفسيرين الآخرين، ذلك أني وجدته أكثر احتراما للإنسان وإنسانيته، وهو أكثر إجلالا وإعظاما وإكبارا للّه.

لهذا رفعت الحجاب بيني وبينه وقصدته، وكانت بداية علاقتي المباشرة معه، بعد ما استمرت علاقتي الغير مباشرة به ثمانية عشر حولا.

المحطة الثالثة: 2002 فما بعد

سجّلت في عام 2002 رسالة ماجستير في أصول الفقه، واخترت الرفاعي مشرفا عليها، وبدأت علاقتي المباشرة به...كان يتحفني بكل غال وثمين من مكتبته، ويجمعني منزله بنخبة المثقفين الإيرانيين والعراقيين...بيته، مكتبته، صدره...كان مفتوحا لي، ولكل طالب علم ومعرفة.

بعد أن انتهيت من الرسالة وناقشتها، توقعت أني سأخفّف عن الأستاذ ولا أتجاوز على وقته، لأن السبب الحقيقي للتواصل المستمر قد انتهى. فوجئت باتصاله بي ودعوتي، وظل يحثني على استمرار الصداقة والتواصل. وهذا الأمر لم أعهده من أي استاذ آخر. لأنه لم يكن بحاجة لي أبدا، بل العكس تماما، أنا كنت محتاجا لأخلاقه وروحه وعقله وعلمه وعلاقاته.

وبالفعل نشطت علاقتنا أكثر، وأصبحنا مقربين أكثر، حتى دخل هو الوظيفة ببغداد عام 2005، وتصدى للعمل الوظيفي «مستشارا ثقافيا في رئاسة الجمهورية». مرة أخرى انسحبت قليلا إلى الوراء، كي اترك للرجل حريته في اختيار علاقاته الجديدة، كما هو المعهود من اغلب من عرفتهم ودخلوا السلطة. لكن هذه المرة أيضا فاجأني بأنه هو هو. لم يتغير فيه شيء...فشخصيته التي صاغها عبر عمر من التجربة وكسب المعرفة، وتهذيب النفس، ما كانت تتأثر بهذه المتغيرات العابرة.

ومنذ ذلك الحين غير الأمسيات التي كنا نقضيها في منزله بصحبة ثلّة من أهل

العلم والمعرفة،كان كثيرا ما يدعونا لتناول العشاء في أفضل مطاعم قم، وتتحول مآدب العشاء إلى حواريات ثقافية، تستمر أربع أو خمس ساعات. وكانت لنا أنا وإياه جولات رياضية. نخرج في مشي سريع نجوب شوارع قم،كنشاط ضروري لحفظ توازن الصحة، وخلالها نتحاور بما هو مسموح وممنوع، وكانت أفضل حواراتي العلمية وأكثرها حرية، أمضينا مئات الساعات معا خلال العقد الماضي، نناقش مختلف القضايا الفكرية والحياتية مشيا. ربما شكّلنا معا نواة المشّائين الجدد من حيث لا نعلم.

مثّل لنا الرفاعي البديل الديني عن الحوزة والإسلام السياسي في قم، وهو ما كان مفقودا عراقيا، لكن فوجئت حينما سافرت إلى العراق بعد تغيير النظام، أن المهتمين بالفكر الديني الحديث كانوا يعرفونه منذ عهد الحكم السابق، وكانوا يتعاطون المجلة ومؤلفاته، من خلال استنساخها في سوق «المتنبي» للكتب، وتداولها بينهم... رأيت أن مشروعه حمل راية التنوير الديني في العراق، حتى قبل عودته للعراق. الرفاعي لم يبق مثقفا دينيا وحسب، بل رفع راية للمثقف الديني، نتفيأ ظلها.

في هذه المرحلة لم تكن علاقتي بالرفاعي من خلال المجلة أو الكتب، بل التعايش والتعامل المباشر. اما المجلة التي واكبتها منذ عددها الأول، فواكبتني وساهمت في صناعة لغتي وثقافتي، حتى تمكنت أن أكون مساهما فيها من خلال الترجمة منذ مطلع عامها التاسع في العدد الواحد والثلاثين (2007) حتى اليوم.

في الحقيقة كنت انهل من علمه في العقد الثاني من تعرّفي عليه، ولكن في هذه المرحلة إضافة للعلم والمعرفة صرت أنهل من شخصه، واكتسب نهج الحياة أكثر من اكتساب المعلومات. أحاول هنا أن أسجّل أهم ملامح الرفاعي الذي اكتشفته خلال هذا العقد الأخير من التعامل المباشر معه.

الرفاعي الإنسان والمشروع

كنت اريد التحدث عن الرفاعي كإنسان، ثم عن مشروعه. لكن كلما فكرت وجدت أن كل صفة فيه منعكسة في مشروعه، وكل ميزة لمشروعه فيه، هو

مشروعه ومشروعه هو... يبدو انه حمل هذا المشروع في أحشائه، وغذّاه من روحه، وأنجبه نسخة منه، واستمرارا لوجوده. بحيث يبدو لي كأن الاثنين واحد. لهذا لا أرى التفكيك بينهما سهل، وليس بوسعي إلا أن أتكلم عن الاثنين في آن واحد. فسماتهما واحدة، وخير دليل لفهم مشروعه قراءته هو.

هدف الرفاعي الإنسان والمشروع

هدف الرفاعي ـ الإنسان والمشروع ـ كما يبينه هو في كتاباته:

«فتح باب الاجتهاد في علم الكلام، وتحديث التفكير اللاهوتي، ومحاولة بناء لاهوت عقلاني مستنير. ومن الواضح أن تحديث التفكير اللاهوتي يتطلب تساؤلات واستفهامات جديدة، ومراجعات نقدية للتراث الكلامي، تفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب. والسعي لترسيخ صورة للإله، تستوحي صفات الرحمة والمحبة والسلام، ونحوها من صفات الرحمن، وتستلهم ما يتحلى به اللّه تعالى من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى، مثل: الرحمن، الرحيم، القدوس، السلام، المؤمن، العزيز، البارئ، المصور، الغفار، الوهاب، الرزاق، البصير، الحكم، العدل، اللطيف، الحليم، الشكور، الحفيظ، الكريم، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، الحق، المحيي، البر، التواب، العفو، الغفور، الرؤوف، مالك الملك، الغني، النور، الهادي، الرشيد، الصبور،...الخ».

البنية الصلبة

قد يتصور البعض أن الرفاعي الذي يتحمل الآخر، ويتيح الفرصة له لطرح آرائه، تحلّلت البنية الصلبة داخله وتحرر منها. إذا كانت البنية الصلبة هي الإيديولوجية فهذا الكلام صحيح، ولكنه ما زال مسكونا ببنية صلبة، وهي القيم الأخلاقية والمعايير القيمية... محبة الآخر، الصدق، الأمانة، الوفاء للصداقة، الكرم، مساعدة الناس، احترام الناس... قيم وأخلاقيات محكوم بها الرفاعي، نتيجة البنية الصلبة التي تسكنه.

كذلك هو مشروعه، يتوافر على بنية صلبة، هي التي ساعدته على أن يسلك خطاً واضحا وثابتا منذ العدد الأول والى آخر عدد صدر من مجلته.

فقيه غير معمم

اعتقد بأن دراستي مدة عقدين للعلوم الدينية، العقد الثاني منها (2001 ـ 2011) عند ابرز أساتذة البحث الخارج، وأشهر الفقهاء في حوزة قم، تؤهلني لأن أميز بين المجتهد وغيره. وعليه يحقّ لي أن اشهد لأستاذي بالاجتهاد، حسب التعريف الكلاسيكي للاجتهاد في الحوزة العلمية. فإحدى ميزات الرفاعي التي سانِدت مشروعه هو بلوغه درجة الاجتهاد فقهيا، وهذا من النوادر جدا بين الذين ارتادوا هذه الساحة، واهتموا بهذا النهج الفكري. هو فقيه حوزوي، وان لم يعتمر عمامة، فمما يميزه عن المثقفين المهتمين بالبحث والكتابة في الدين في العراق والبلاد العربية انه فقيه محترف.

لقد تكوّن، بشكل تدريجي، تيار من تلامذة وأساتذة الحوزة غير معممين في وسطنا العراقي. بحيث أصبح اليوم وجودا معترفا به داخل الحوزة. رائد هؤلاء وأبرزهم وأشهرهم هو الرفاعي. يمكنني وصف هذا التيار «تسامحا» بـ«الرهبنة الجديدة الشيعية»، بمعنى انه نمط جديد من رجال الدين الشيعة، بزيّ جديد ووظائف مختلفة. انه غير مستعد للتنازل عن هويته الدينية، ولا التخلي عن بيان فهمه المعاصر للدين. حتى لو اختلف اجتهاده وفهمه مع الفقهاء الكلاسيكيين. هذا التيار، الذي اعدّ نفسي احد أفراده، غير موجود على الساحة العربية. فالمثقف المهتم بالبحث والكتابة الدينية في بلادنا في الغالب لم يتخرج من الحوزة أو العلوم الدينية الكلاسيكية بشكل محترف، وحتى الحوزويون منهم وهم قلائل،لم يبلغوا في دراستهم درجة الرفاعي.

امتاز مشروع الرفاعي أيضا بالخبرة التراثية، فلا ترى فيه الشطحات التي غالبا ما تسقط فيها سائر مشاريع الحداثة الدينية، نتيجة قلة خبرتها بالعلوم الدينية الكلاسيكية والتراث.

إحدى وجوه أهمية مشروعه أنه تكلم وهو في قلب الحوزة، وطرح فهمه وتفسيره ومشروعه من داخلها، ولم يخرج منها أو يبتعد عنها أو يصطف مع مناهضيها ودعاة القضاء عليها وتقويضها.

العطاء

لطالما شاهدته وهو ينشد المحتاج، ويطلب الصداقة ممن هو أحوج لصداقته منه... إن اكبر رصيد يملكه الرفاعي هو شبكة علاقاته الفريدة. الشبكة التي بذل في سبيلها الغالي والنفيس من روحه وعقله وعلمه ووقته وماله... حتى بناها، يقدّمها بكل كرم وسخاء لأصدقائه. يعرّف هذا على ذاك، ويُقرّب ذاك من هذا. يتوسط لأحدهم عند الآخر، ويحصل على دعم من شخص لثانٍ، ويشغّل بعضهم عند البعض الآخر. ينجز هذه المهمة بحنكة وحكمة واتزان...لا يبسط يده كل البسط، فيندم بعدها، ولا يقبضها.

وطبيعي إن من يعطي أعز ما يملك لأصدقائه، لا يبخل على مشروعه الذي هو ابنه الروحي ووليد نفسه، لذلك أعطى كل وجوده وسخّر ما لديه، حتى تضافرت جهود الأسرة بمجموعها، خاصة زوجته الكريمة الأستاذة انتزال الجبوري لانبثاق هذا المشروع واستمراره.

والمشروع بدوره معطاء أيضا، معطاء للقارئ الذي ينهل منه المعرفة وللمشارك. فكانت تجربة المشاركة فيه معطاءة لكثير ممن شاركوا فيه، إذ ساهم في صناعة اسمهم، وواضح كم هذا الأمر مهم بالنسبة للكاتب غير المعروف.

النظرة الايجابية والأمل

تمتع الرفاعي بنظرة ايجابية للحياة ولأصدقائه، وما يحيط به. ومديحه السريع لأصدقائه بمجرد أن يأتي ذكر أحدهم، نتيجة هذه النظرة الايجابية. تنعكس هذه النظرة على مشروعه بشكل أمل بالإصلاح. ما كان للمشروع أن يصمد لعقد ونصف من الزمن ضمن هذا الواقع الذي نراه، لولا هذه النظرة الايجابية والأمل بالمستقبل.

أسّس الرفاعي مركز «دراسات فلسفة الدين» في بغداد سنة 2003، في ظل ظروف يصعب التفكير بمشروع كهذا فيها، وأعلن أن أهداف المركز هي:

1ـ الدعوة للتسامح، وإرساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.

2 ـ إشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الأديان والثقافات.

3 ـ ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.

4 ـ الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.

5 ـ تعميم الاجتهاد ليشمل حقول الموروث كافة، واستبعاد العناصر القاتلة والميتة، واستدعاء العناصر الحية منه ودمجها بالواقع.

6 ـ تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقا من: الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها.

7 ـ تدريس وتعليم ودراسة الدين والتراث في ضوء المناهج الحديثة للعلوم الإنسانية.

8 ـ تطهير التدين من الكراهية والإكراه.

9 ـ تحرير فهم الدين من المقولات والأفكار والمواقف التعصبية والعدوانية.

10 ـ الكشف عن الأثر الايجابي للفهم العقلاني الإنساني للدين في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

11 ـ تبني الرؤى والمفاهيم التي تهدف إلى مواكبة العصر، وتعزز المصالحة بين المتدين والمحيط الذي يعيش فيه.

12 ـ بناء مجتمع مدني تعددي تسود حياته قيم التسامح والعيش المشترك.

13 ـ التثقيف على الحريات وحقوق الإنسان، وتجفيف المنابع التي ترسّخ مفاهيم الاستبداد، وتعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع.

14 ـ تجلية الأبعاد العقلانية والأخلاقية والإنسانية والجمالية والمعنوية المضيئة في الدين والتراث.

15 ـ تنمية التفكير والتدريس والتعليم والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

وأدى المركز من خلال نشاطاته ومنشوراته دورا هاما في هذا الحقل، وما زال يسعى لتأسيس كلية (فلسفة الدين) بعد تأمين المتطلبات والإمكانات المادية والعلمية.

الدعوة للنقد وتقبله

نظريا يقول الرفاعي: «النقد مصدر التطور الفكري والاجتماعي، والنقد أساس التقدم، وشريان تحديث كل شئ وتجديده، ولا حياة للتفكير الديني في الإسلام إلا بتواصل المراجعة النقدية واستمرارها، للثقافة والتجربة والتاريخ والتراث والاجتماع الإسلامي. ولا سبيل للخلاص والإفلات من نفق الانحطاط والتخلف إلا بتجذير ملكة النقد وتكريسها». وعمليا نراه على صعيد مشروعه سنّ سنة «نقد العدد الماضي» في مجلته والتزم به.

وكذلك حاول من خلال مشروعه وما نشر، «الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة» في آن واحد.

هذا الرفاعي المشروع، أما الرفاعي الإنسان، فهو أيضا يتقبل النقد بكل رحابة صدر، وإن كان من اصغر تلامذته.

التدين

يعتقد الرفاعي أن: «الإنسان كائن متدين، والحياة لا تطاق من دون خبرات وتجارب دينية، ذلك أن نزعة التدين تمثل ظمأً انطولوجيا لا يُروى، إلا من خلال التواصل مع المطلق. ويمكن أن تظل تلك الخبرات والتجارب على الدوام منبع الهام للتراحم والمحبة والجمال في العالم،... وليس بوسعنا بناء بلادنا إلا بإشاعة فهم عقلاني متسامح للدين، يبعث الأبعاد التنزيهية العميقة في جوهره، ويعمم صورته الإنسانية».

لا يسمح المقام هنا للدخول في الحديث عن معنى الدين والتدين. ولكن أرى من المناسب أن أقدم شهادتي من خلال مواكبتي للرفاعي، أنّ الرجل يعيش جوهر الدين في باطنه، وله تجاربه الروحية الفريدة. روى إحداها للقارئ فيما كتبه عن زيارته لمولانا جلال الدين الرومي، أو ما كتبه عن بعض سفراته للحج. وملتزم عمليا بحذافير الشريعة في سلوكه، لا يفارق دينه في مختلف حالاته وسلوكه، وهذه حالة نادرة عند التنويريين.

ومشروعه أيضا لم نره يوماً يهاجم الفكر الديني الكلاسيكي، أو يقدح به ويجرح

أتباعه، ويحتفظ بعلاقات طيّبة مع المؤسسة الدينية التقليدية، بل يحاول أن يطرح ما يراه، من دون هجوم على الآخر وعلى التدين التقليدي.

نبذ التعصب والعدوانية والاستغلال

يعتقد الرفاعي، مثلما ورد في بيانه: «إن السلام هو سبيل الأمن الاجتماعي والعيش سويا، ولا نجاة للعالم إلا بالتشبث بالوسائل السلمية لحل المنازعات، والتخلص من بواعث العنف والحروب. تشدد رسالة الدين ومقاصده الكلية على إشاعة السلم والتراحم والمحبة بين الناس، والسعي لتجفيف منابع العنف والعدوانية والتعصب.»

وفي مشروعه لا يدّعي احتكار تمثيل الفكر الديني. لكن يحاول إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، بالإعلان عن أبعاده المعنوية والعقلانية والجمالية والرمزية.

فلا نرى في مشروعه ما يمسّ الآخرين أو يجرحهم أو يتجاوز عليهم. ولا يمارس سياسة التهكم على مقدس للناس، ويحذّر من «جرح الضمير الديني للغير».

كذلك هو كشخص في حياته، لم يشهد له موقف عدائي من سائر التوجهات الفكرية أو أتباعها. ولهذا يجمع بين أصدقائه بين المتدين التقليدي، والمتنور، وغير المتدين، واللّاديني.

لم يدّع التنزه والفوقية

يقول الرفاعي: «لا يعني التدين الذي ننشده اختزال الإنسان في مجموعة مفاهيم وقيم مثالية، تتعالى على بشريته، وتصيّره كائنا سماويا مجردا منسلخا عن عالمه الأرضي، مثلما تريد بعض الاتجاهات الصوفية والدعوات الرهبانية، بل يعني هذا التدين إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، وإيجاد حالة من التوازن والانسجام بين متطلبات جسده من حيث هو كائن بشري، وإمكانية غرس وتنمية روح التصالح مع العالم، والتناغم مع إيقاع الكون، وتكريس حالة الانتماء للوجود، والتعاطف مع الكائنات الحية والشفقة عليها، وتعزيز أخلاقية المحبة، وتدريب المشاعر والأحاسيس والعواطف على القيم النبيلة، والسعي لاكتشاف روافد ومنابع الهام الطاقة الحيوية الايجابية في هذا العالم، والتواصل العضوي معها.»

وعلى الصعيد العملي لم نرَه يوما ادّعى تنزيه ذاته، وإعلان تفوقه على سواه، أو ادّعى التجرد والمثالية، بل يؤكد دائما على ضعفه، وعمق احتياجاته البشرية، كذلك مشروعه الفكري،لم يعدّه سوى محاولة على سبيل الرشاد. ولم يتصور أو يدّعي يوما أنّ مشروعه سوف يغيّر العالم.

ولم نسمعه يوما يتكلم بلغة التكليف الشرعي، والمتاجرة بالدين، والمزايدة بالوطنية، وإدّعاء التضحية في سبيل الناس، والتنكّر للطبيعة البشرية.

التسامح

يدعو الرفاعي: «للتعددية والتسامح، وإرساء قيم الاختلاف واحترام الآخر. وإشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الأديان والثقافات. تحرير فهم الدين من المقولات والأفكار والمواقف التعصبية والعدوانية. تطهير التدين من الكراهية والإكراهات».

أي شخص يعرف الرفاعي يشهد له أن التسامح من سماته الأخلاقية، وشهدنا مواقف كثيرة من تسامحه وسعة صدره، حتى مع من تجاوز عليه أو حتى خانه، خلال مواكبتنا له، لكنّ المقام لا يسمح بسرد القصص، أو ذكر الأسماء بسوء، فهذا خلاف نهجه التسامحي.

كما إن مشروعه منذ عشرين عاما تقريبا، لم يصطدم بأي مشروع آخر، بل نأى بنفسه عن الصراع والتنافس الذي لا يليق بالعمل العلمي الرصين.

مثلا في بعض الأحيان، يعدّ ملفا للنشر، وينفق عليه العمر والمال، لكن قد يسمع بمؤسسة أخرى تعدّ عملا مشابها، أو قريبا منه، فيتخلى عنه على الرغم من أنه بدأ به قبلهم.

يعلن الرفاعي تبرّمه وأسفه وانزعاجه من أن شطحات بعض طلابه يحسبها بعضهم عليه، على الرغم من رفضه لها، لكنه لم يفرض رأيه يوما عليهم، أو يكرههم على تغيير قناعاتهم، أو سلوكياتهم، أو تصريحاتهم، أو كتاباتهم.

المعاصرة

يعبّر الرفاعي كفرد من خلال سلوكه، وحتى ملبسه، وكمشروع، يعبّر عن: «روح

العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقا من: (الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها). وتبنّي الرؤى والمفاهيم التي تهدف إلى مواكبة العصر، وتعزّز المصالحة بين المتديّن والمحيط الذي يعيش فيه».

الدعوة للمحبة

يدعو دائما للمحبة، والى العفو والمغفرة، والى التجاوز عن الناس، والتسامح معهم... ومن خلال مشروعه حاول: «التثقيف على نفي الإكراه في الدين، وتعميم مبدأ (لا إكراه في الدين)، والاستناد إليه كمرجعية ومعيار قيمي في التعاطي مع الآخر، وإشاعة العفو، والسلام، والعدل، والإحسان، والتراحم، والحوار، والحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، والمحبة، والصبر، والمداراة، والصفح الجميل، والهجر الجميل، وغير ذلك من مقولات ومعاني اللين، واحترام الآخر، والعيش المشترك...وتجذير المفاهيم والشعارات التي تمجد الحياة، وتعمل على تحرير الناس من المقولات الداعية إلى عدّ (الموت أسمى الأماني)».

يسير مع الجميع لكن لم يتبع أحداً

يعلن على الدوام المبدأ الذي يلخص رؤاه ومواقفه وسلوكه بمقولته: «أسير مع الجميع وخطوتي وحدي.. أتفقمعالجميعوأختلف عنالجميع». فهو (يتفق مع الجميع)، من دون أن يقلّد، أو يتماهى، أو يحاكي أحدا... و(يختلف عن الجمع)، ذلك أن خطواته مستقلة، ويحاول باستمرار أن يجترح نموذجه الخاص به.

صادَقَ الرفاعي الجميع، واحتفظ بعلاقات صادقة جادة مع الجميع، وسار مع الجميع، لا لأنه لا لون له، بل لأن له لونه وطعمه وبصمته المتميزة. فالكل يعرفه على أنه الرفاعي ويصادقه. فإذا سار مع أحد لا يصبح تابعا له، بل تبقى خطواته مستقلة.

كذلك هو مشروعه، لا يخاف أن يحمل أفكار المدارس المختلفة، ويبقى على خطه ونهجه.

المشروع من وحي حاجتنا

قد لا يدرك الكثيرون ـ وأنا منهم ـ أهمية مشروع الرفاعي، وضرورة تأكيده

على التسامح والتساهل والتراحم وتحمل الآخر في بادئ الأمر. لأن الاستبداد والدكتاتوريات في بلداننا كانت تمثل قشرة متصلبة غطّت ما تحتها في مجتمعاتنا، لكن اليوم وبعد ما تمزّقت هذه القشرة نتيجة «الفوضى الخلاقة»، وتكشّفت حقيقة ما تحتوي عليه مجتمعاتنا من تناقضات، نرى فائدة التفسير الإنساني للدين الذي دعا له الرفاعي. ففي الزمن الذي كان فيه الذبح على الهوية أمر غير مستقبح من أية جماعة، حينما لا يتطابق مع الآخر، أصدر في هذا الزمن سلسلة كتاب «ثقافة التسامح» ببغداد عام 2004، صدر منها حتى الآن 20 كتابا، وعرّفها بأنها: «سلسلة كتاب ثقافية شهرية تصدر في بغداد. وتهتم بالتثقيف على: التسامح، ونفي الإكراه والكراهية في الدين، وإشاعة العفو، والسلام، والعدل، والإحسان، والتراحم، والحوار، والحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، والمحبة، والصبر، والمداراة، والصفح الجميل، والهجر الجميل، وغير ذلك من مقولات ومعاني اللين، والسماح، والاعتراف بالآخر، واحترام الآخر، والعيش المشترك. ونقد منابع التعصب، ونفي الآخر، والعنف، والتحجر، والقراءة الفاشستية للدين، واكتشاف الأبعاد العقلانية والأخلاقية والإنسانية والمعنوية السامية في الدين».

ولطالما شدّد على أن: «الحاجة ملحة إلى دراسة وتحليل منابع اللاتسامح، وبواعث العنف والكراهية في مجتمعاتنا، والاعتراف بأن الكثير منها يكمن في الفهم الخاطئ للدين، والجهود الحثيثة للأصولية السلفية في تعميم هذا الفهم وتعزيزه».

ولكن من الطبيعي أن لا يسمع صوته، لأن الكلمة أصبحت للمحرّض طائفيا، سواء كان رجل دين، أو سياسة. بينما لو كانت القوى الفاعلة في المجتمع تتبنى هذا الفهم والتفسير للدين لما وصلنا لهذا النفق المظلم الذي سقطنا فيه اليوم ولا يعلم آخره إلا اللّه.

المجهولية

صحيح أن علاقات الرفاعي النوعية بالنخبة الثقافية في العالم العربي وإيران مميزة جدا، ربما لا يمتلك غيره من أقرانه مثل هذا الرصيد، لكن هذه العلاقات

والمكانة مجهولة في بلده، لذلك لم يتبوأ موقعه الفكري الذي يستحقه...ولم يزل يواصل مراكمة جهوده الفكرية ومشروعه التحديثي الرائد وحده.

فضلا على أن مشروعه والمجلة بشكل خاص لم تنل حقها من الاهتمام في الدراسات الإسلامية، ولا نجد توظيفا لمحاورها، يتناسب مع عمق وتجديد مضمونها، وكثافة وأهمية موضوعاتها.

لعل ذلك يعود إلى عدم توافر المناخات المطلوبة في بلدنا والعالم العربي لهذا النمط من التفكير الديني. وان كانت هناك آثار غير معلنة، تشي بانطلاقة واعدة في هذا الحقل، وتؤشر إلى تأثير غير منظور لمشروع الرفاعي وكتاباته ومجلته في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، فمثلا قررت وزارة التعليم العالي العراقية فرض مادة «فلسفة الدين» كمقرر دراسي في أقسام الفلسفة في الجامعات العراقية كافة، كما سُجلت ونوقشت أطروحات عديدة تناولت هذا الموضوع. بينما لم يعرف من قبل حقل في الدراسات الدينية عنوانه «فلسفة الدين» في العراق. كان الجميع يسأل عندما يطلع على المجلة ويقرأ «يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين» ما المقصود بفلسفة الدين؟ وكل منهم كان يحسبها ما يسمى بـ«الفلسفة الإسلامية».

يبدو أن المركز ومطبوعاته ومجلته أدى دوراً هاماً في توجيه الدراسات الدينية في العراق وغيره.

لكن الرفاعي ومشروعه تنبهت له مؤسسات ومنتديات ونخب هامة خارج بلده...فقد وقع الاختيار على مجلة قضايا إسلامية معاصرة دون سواها، بوصفها دورية فكرية جادة ومتميزة ورائدة في تحديث التفكير الديني في الإسلام، في العقدين الأخيرين. حين خصّص «المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية» في روما كتابه السنوي للعام 2012 لإصدار ترجمات ايطالية وانجليزية وفرنسية لنصوص منتخبة مما نشر في المجلة في مختلف محاورها، وعنون الكتاب بـ«الإشكاليات الراهنة للتفكير الديني وفق مجلة قضايا إسلامية معاصرة».

ثم تلته مبادرة «حركة أنطلياس الثقافية» بلبنان في تكريم عبد الجبار الرفاعي، وقد كانت محفزاً لمؤسسات إعلامية عراقية للانضمام إلى المبادرة،

فأصدرت صحيفة المدى ملحق «عراقيون» حول الرفاعي، وخصّصت احتفالية في المتنبي للمناسبة نفسها. تلاها ملحق صحيفة العالم، ثم احتفالية في النجف وأماكن أخرى داخل العراق. والذي شجّع بعض أصدقائه وتلامذته على القيام بمشروع الكتاب التذكاري.

كان لهذه الجهود دور هام في التعريف بالمشروع، لكنها ما زالت تحتاج للمواصلة كي ترسّخ دعائم هذا الفكر التحديثي في مجتمعاتنا.

«ماركة» الرفاعي

قال لي صديق مثقف خبير: «لو كانت حكومة من حكوماتنا تريد إخراج مجلة بمستوى قضايا إسلامية معاصرة، لاحتاجوا إلى عمارة من ستة عشر طابقا...وفي النهاية ربما لا تخرج بهذا المستوى».

بعد عدة عقود من العمل المضني نحت الرفاعي من اسمه «ماركة» دليل على جودة المنتج الفكري. لهذا اختاره العشرات من طلاب الدراسات العليا كي يكون مشرفا على أطاريحهم.

متصوف لم يكتشف بعد

الكثير من أصدقائه لم يكتشف بعد النزعة الصوفية في شخصيته وجنوحه للفكر العرفاني. صورة ضريح مولانا الرومي، التي وضعها غلافاً للطبعة الأخيرة من كتابه «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، تشير لهذا التوجه.

فهو متصوف، لكنه لا ينكّل الجسد، ولا يحرم نفسه من مباهج الحياة، ولا يتظاهر بالقداسة، ولا يمارس الدروشة، ولا يقدّس شيخ طريقة...انه يغرق في تجربة روحية باطنية، تشي بتصوف فلسفي أخلاقي، لا تصوف طُرُقي.

ما زلت اكتشفه

بعد هذه المسيرة الطويلة لي بمعايشة الرفاعي، والتي شارفت على دخول عقدها الرابع، ما زلت اكتشف الرجل.

صفات تبدو للوهلة الأولى متناقضة، لكنه يضع كلا منها في موقعها...شغفه واطلاعه بالأحجار الكريمة، اهتمامه باقتناء المحابس والسبح، ضحكته الصاخبة، عفويته، براءته، عراقيته، بكاؤه، إهتمامه بهندامه وملبسه ومظهره، ذوقه الفني، شغفه بالجمال، هوايته بجمع اللوحات الفنية، زيارته للمتاحف الأثرية والفنية في كل مدينة يزورها، ولعه بالكتب والمكتبات، مشاعره وعواطفه الجيّاشة حيال من يرتبط به بعلاقة، إلحاحه في قضاء الحاجات، الصديق الوفي، فحين يحتاجه احد أصدقائه أو تلامذته يجده بجواره... ربما متحمسا أكثر منه...منضبط بالوقت والمواعيد، مستشار أمين، يذكر أصدقاءه دائما بخير...على الرغم من خبرته الدقيقة بأمزجة البشر وسجاياهم، ومواطن قوتهم وضعفهم، من خلال خبرة واسعة متراكمة عشرات السنين بعلاقات متنوعة مع الناس، وتكوين علمي جيد في العلوم الإنسانية وعلم النفس.

وان كان هو يميز بين مراحل مرّت بها مسيرته الفكرية، لكنني في الحقيقة لا اعدها مراحل، بل تدرج وتطور وتكامل، كتلميذ الطب الذي يصبح جراحا حاذقا... الطريق نفسه لكنه تقدم فيه أكثر وتعمق أكثر.

الرفاعي الذي كان صاحب التفسير الثالث والبديل الديني بالنسبة لي، المختلف (عن تفسير الحوزة، وتفسير الجماعات الإسلامية للدين)، في الحقيقة علّمني نهج الحياة أكثر من ما علمني دروسا في الفلسفة أو اللاهوت.

كلمة الختام: كانت بجواره وليست خلفه

لا أطيل أكثر، وأنهي انطباعاتي ببيان حقيقة وهي: أن الرفاعي لم يكن وحيدا في هذه المسيرة وما حققه...أصبح تقليدا أن يقال عن كل رجل ناجح «وراء كل رجل عظيم امرأة»، ولكن ليس مجاملة كانت السيدة انتزال الجبوري بجواره والى جنبه في هذه المسيرة الطويلة وليست وراءه... وذلك:

حينما تنازلت عن دراستها الجامعية، لرفد مسيرته الحياتية، في الحركة الإسلامية، والحوزة، في المرحلة الأولى من حياته... حينما تنازلت عن عيشها الرغيد، لتواكب مسيرة شاب مغامر، متهور، حالم، مشرد...

حينما تركت الأهل، واختارت الغربة والمنفى...

حينما تحملت تقشف العيش وقساوة المنفى، واستضافت وخدمت وطبخت للـ«الشباب العراقيين المشردين في المنفى»...

حينما تحملت أعباء المنزل، وحينما أنجبت وربّت وعلّمت أبناءً تفوّقوا في مسيرتهم الأكاديمية والثقافية...ومنهم مدير تحرير المجلة اليوم، الحبيب «محمد حسين الرفاعي»...

حينما قامت بالتصحيح والطباعة والتنقيح اللغوي والتحرير لمجلة فصلية تصدر بحدود 400 صفحة، فضلا على أكثر من 200 كتاب، أصدرها مركز دراسات فلسفة الدين...كانت حوله وبجواره وعضده طوال الطريق، ولم تكن خلفه.

محمد عثمان الخشت وجهوده التوفيقية
نحو العقلانية المعتدلة

د. محمود احمد عبد الرحمن كيشانه
كاتب وباحث من مصر

إن محمد عثمان الخشت واحد من كبار رواد دارسي الفلسفة الحديثة والمعاصرة بمصر، والعالم العربي؛ لأنه استطاع من خلال بحوثه ومؤلفاته أن ينقل البحث في الفلسفة نقلة نوعية، فقد كان همه وكده الدراسة الموضوعية التحليلية المقارنة، فكان اعتماده بالدرجة الأولى على النصوص الفلسفية؛ إذ كانت المعول عليه في التحليل والمقارنة والتقويم انطلاقًا إلى تأسيس وجهة النظر الموضوعية التي تنمحي معها كل مظاهر النمطية والتقليدية.

لقد قدم الخشت حياته على محراب الفلسفة والعلم، فكانت تجول في أمرين لا ثالث لهما: الدراسة والبحث، وهو في ذلك يمتلك القدرات التي تجعله ينطلق من الفلسفة المحلية والإقليمية إلى مصاف الفلسفة الدولية، وقد كان وسيلته في ذلك فكره ومنهجه، فكره الذي ينطلق إلى آفاق العالمية، ومنهجه الذي يحيل هذا الفكر إلى واقع ملموس. وقد كان الفكر والمنهج اللذان استند إليهما الخشت الأساس الذي ارتكز إليه في ترسيخ أي فكرة أو نقدها أو تصحيحها أو تحليلها وإجراء المقارنات من خلالها.

ومن فقد كان نموذجًا فريدًا لما يجب أن يكون عليه الفيلسوف الحق المتمكن من تخصصه، جمع فى جعبته قدرة على الجدل ودحض الحجة بالحجة، وقدرة على الدخول والتعمق فى القضايا صعبة المراس، والخروج منها بالحل الذي يشفي غليل الحيارى، من خلال منطق جلي فى الإبانة، وأداء قوي فى الإقناع، ويظهر هذا المنهج أشد ما يكون وضوحًا فى دحضه لعقيدة التثليث عند ليبنتز باعتبارها تحط

من قيمة العقل، وفي تأكيده على تساقط الأقنعة العقلية عند ديكارت، وفي غيرها من الموضوعات.

كما كان الدكتور الخشت يمتلك عقلية جبارة، وموهبة فى المناقشة، وقدرة على النقد البناء، على نحو ينقد معه بسهولة الفلسفة الحديثة، أو الفلسفة الإسلامية، أو حتى الفلسفة المعاصرة من داخلها، دون أن يكون هدفه من ذلك التعصب البغيض للمذهب أو الملة، أو محاولة الانتصار لكل ما هو إسلامي، أو لمجرد الانتصار الزائف على الخصوم، أو حتى التظاهر بالعبقرية والتنوير.

ربما تشعر للوهلة الأولى أن هناك علاقة وثيقة بين فكر الخشت وشخصيته، فهو يدعو إلى الأخلاق ويتمسك بها، يهفو إلى التمسك بصحيح الدين ويجعله نبراسه، ولذا تعبر كتاباته عن سلفية تنويرية تحمل مبادئ الدين في صورة عقلانية، ومن ثم فلم يكن التشدد دربه ولا الانغلاق الفكري سبيله، في حين وقف غيره عند حدود فكرهم التنظيري، ولم يرتق إلى ربط هذا الفكر بحياته وواقعه، ففصل دون أن يدري بين النظرية والتطبيق، أو بين القول والفعل. ومن ثم حمل الخشت في جعبته الوسطية والحيادية التي نفتقدها عند الكثيرين ممن ارتضوا لأنفسهم أن يغيروا مبادئهم وأفكارهم بتغير الظروف، أو بناءً على المصالح الشخصية.

وعلى الرغم من تعدد جوانب فكره الفلسفي فإنه كان أكثر ميلاً وتعاطفًا مع المنهج العقلي خاصة حتى في نظرته للدين، فقد كان الدكتور الخشت ينظر إلى الإسلام على أنه دين عمل وعبادة، دين يدعو إلى العقل، دين يحث على النظر والتفكير، دين يرفض التقليد لمجرد التقليد، وإلى هذا أرجع سبب المكانة المرموقة التي احتلتها دولة الإسلام في عصورها الزاهرة، وإليه أرجع سبب الحلول الشافية التي يقدمها في مجالي الفلسفة والحياة.

إن شخصية الخشت شخصية علمية من الدرجة الأولى آمنت بالعقل ودوره المحوري في إقامة صرح حضاري لأمة ترنو إلى تبوأ معقدها الملائم لها بين الأمم، فبالعقل حلل وبالعقل نقد وبالعقل قارن، ولذا كان من الصعب الفصل بين عقله وفكره بالقدر ذاته الذي يصعب فيه الفصل بين عقله ودينه، أو دينه وفكره. فقد حدد الخشت الموضوعات التي وجب عليه معالجتها، وهي تلك الموضوعات التي

وجب معالجتها تحت تأثيرات حضارية وعقدية تتطلع إلى أن يكون الفكر الإسلامي مشاركًا في صناعة العالم من حولنا، لا الوقوف عند حدود التلقي والمحاكاة التي أوحت إلى العالم من حولنا أننا مجرد شراح لفكر دارس، وجب الانفكاك من أسره ونفض غباره عن كواهلنا تحقيقًا لصحوة تنويرية تنتشل الأمة من واقعها المرير.

ولذا كان على الخشت أن يحدد وجهته ويختار طريقه، فكشف عن عورات جمة أصابت فكرنا الإسلامي في قطاع كبير من فلسفته، بالقدر نفسه الذي كشف معه عن عورات كثير انتابت الفلسفة الحديثة والفلسفة والمعاصرة، ولم يكن سبيله في ذلك إلا التأكيد على الفكر والمنهج اللذين ظل يدافع عنهما ـ ولا يزال ـ ومع هذا فقد كان على وعي بصعوبة المشكلات التي يتناولها، إلا أنه كان مؤمنًا بقدرته على التغلب عليها متكئًا على هذين الرافدين.

لقد اعتلجت في شخصية الدكتور الخشت الكثير من الصفات التي لا تجتمع إلا في فيلسوف حقاً، وهي في مجملها تفسر لنا كثيراً من المواقف التي اتخذها الدكتور الخشت، رغم أنه كان يدرك الخطورة المترتبة عليها، كما تلقي الضوء على تفسير السبب فيما وصله إليه.

الصفات العلمية:

وقد امتاز الدكتور الخشت بمجموعة من الصفات، وكان من أهم تلك الصفات والأخلاقيات: الجدية، سعة الاطلاع، وغزارة الإنتاج، وغيرها. وهذه الصفات العلمية أهلته لأن يتبوأ المكانة التي وصل إليها، وأن يكون علماً من أعلام الفلسفة في العصر الحديث، وهي في الحق صفات يتميز بها كل عالم، وكل إنسان يبحث عن الحقيقة وحدها. دون أي مصلحة شخصية أخرى. ويمكن أن نؤكد على بعض هذه الصفات من خلال السطور القادمة.

إن أول ما يظهر من شخصية الدكتور الخشت طابع الجدية شديد الوضوح؛ بل لقد كانت الجدية السبب الأساسي فيما تنطوي على آراؤه وأفكاره من عمق، وقد كان لهذه الخصلة دور مهم في حياة الدكتور الخشت؛ إذ يمكن من خلالها تفسير ما حققه من تقدم في مجال البحث العلمي، كما يمكن من خلالها تفسير سبب

ولوجه مناطق فكرية غير مرتادة أو على الأقل قليلة الارتياد، من ذلك دراسته في العقل وما بعد الطبيعة التي قرأ فيها كانط بهيوم، وهيوم بكانط، أو دراسته في المعقول واللامعقول التي قرأ فيها كانك بكانط وهيوم بهيوم، أو دراسته عن ليبنتز في فلسفة العقائد المسيحية؛ حيث وجد أنه على الرغم من أن ميتافيزيقا ليبنتز ونظريته في المعرفة قد نالتا حظهما من اهتمام الباحثين في تاريخ الفلسفة [1]، فإن موقفه من اللاهوت المسيحي لا يزال مفتقرًا للدراسة، لا سيما في اللغة العربية، وإذا كانت توجد ثمة مداخلات علمية مع هذا الموقف، فإن هذه المداخلات في نظر الخشت تأتي في سياق دراسة موقفه من الميتافيزيقا والمعرفة، ولا تأتي كمبحث شامل مستقل قائم بذاته، ومن هنا جاءت فكرة الخشت في دراسته لليبنتز والتي خصها بقراءة نقدية في لاهوته، وهي تلك الفكرة التي تعمل على تكوين صورة فلسفية لمعالم لاهوت ليبنتز، وتحديد موقفه من العقائد المسيحية.

بل إنني لأجد الجدية سمة بارزة في كل دراسة من دراسات الدكتور الخشت، فمن منا لا يقرأ المعقول واللامعقول في الأديان ولا يجد جدية واضحة في التعامل مع القضايا الفلسفية والرد على الفلاسفة الغربيين؟ ومن منا لا يقرأ مناهج البحث العلمي ولا يشعر برغبة جدية عميقة في اقتلاع الأمة الإسلامية من الغرق في إدغال المنطق القديم، والأخذ بسبل المنطق الحديث، فهو سبيل الأمم إلى التقدم المدني والحضاري؟! بل تعد كل مؤلفات ـ في الحق ـ إحدى العلامات الدالة على هذه الصفة.

لقد كان الخشت ثابتاً على رأيه إذا ما اقتنع داخلياً بصدق وجهة نظره، لا يهمه في ذلك أصحاب وجهة النظر الأخرى، فقد كان يدرس القضية من جميع جوانبها، حتى إذا استوفاها بحثاً حكم برأيه فيها.

ولئن كان الحرص على الموقف العلمي إحدى السمات الرئيسة في منهج الخشت الفكري، وهذه السمة ظاهرة في كتاباته ومؤلفاته العلمية، وخير مثال على ذلك موقفه تجاه فلسفة كانط وفلسفة هيجل، فإن هذا الحرص لم يجعل منه مستبدًا في رأيه، وإنما جعل منه فيلسوفًا مدافعًا عن رأيه بالدليل والبرهان.

---

(1) فلسفة العقائد المسيحية، ص 7، 8.

ومن ثم فإن الدكتور الخشت وقف مدافعاً عن رأيه ضد كل من رينان وهيجل وديكارت وأتباعهم من باحثي الفلسفة الغربية، وكان وقوفه الثابت ظاهراً ظهوراً شديداً في كل كتاباته، بحيث لا نكاد نجد كتاباً من كتبه يخلو من التأكيد على رأيه والثبات عليه والدفاع عنه.

لقد كان الخشت مبتكرًا ومبدعًا، حيث أنشأ منهجاً جديداً ومبتكراً في استقراء الفلسفة والفلاسفة بعيداً عن مؤثرات الفلاسفة الغربيين وآرائهم الخاطئة، فجعل ارتكازه فكره ومنهجه الخاص معولاً على اتجاهه العقلي وموروثه العقدي. فخرج لنا بآراء هي بمقاييس عصرها استقراء جديد ونقد مبتكر في كثير من جوانب هذه الفلسفة.

إن منهج الخشت وفكره كشف عن المشروع العقلي التنويري العقدي دون أن يكون بحال ما منفصلاً عن الدين، فرسم نفسه في صورة المسلم العقلاني، في الوقت الذي أراد فيه أناس آخرون أن يرسموا لأنفسهم صورة عقلانية وفقط.

المرامي العلمية لإنتاجه الفكري:

توزعت جهود الدكتور الخشت بين مجالات كثيرة ومختلفة تدل على سعة الإطلاع وغزارة الإنتاج، هي: مجال التأليف، مجال التحقيق، مجال الترجمة، مجال الإشراف على الرسائل العملية، مجال مساهماته في النواحي العلمية الأخرى، مجال ناتج عن رحلاته في بعض الدول العربية.

أولاً ـ مجال التأليف:

قبل أن نعرض لمؤلفات الدكتور الخشت تجب الإشارة إلى أن هذه المؤلفات تتسم بمجموعة من الخصائص منها:

أ ـ تنوع الموضوعات التي يعالجها الدكتور الخشت في تأليفاته، بحيث تتضمن أغلب فروع الفلسفة من فلسفة حديثة ومعاصرة ومنطق ومناهج بحث، ومقارنة أديان أو مذاهب، وفكر سياسي، بالإضافة إلى نزعة فقهية.

ب ـ تنوع مؤلفات الدكتور الخشت من حيث الحديث عن موضوع واحد أو الحديث عن موضوعات متعددة، فبعض كتبه ذات فكرة واحدة أو موضوع

واحد ككتاب: المعقول واللامعقول في الأديان، فلسفة العقائد المسيحية، تطور الأديـان قصة البحث عن الإله، وهذا النوع من الكتب هو السمة الغالبة على كتابات الخشت الفكرية، أما الكتب ذات الموضوعات المتعددة فمنها كتاب العقائد الكبرى الذي يتناول العقائد التي أثرت في تاريخ الإنسانية، وغيره من الكتب.

ج ـ تنوع المؤلفات من حيث الهدف الذي ترمي إليه، حيث إن الدكتور الخشت يدرك جيداً أن الكتب لا تؤلف من أجل طائفة الطلاب فحسب، ومن ثم فإن منها ما يهدف إلى نقد الفلسفة الغربية وإعادة استقرائها مثل: العقل وما بعد الطبيعة تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط، وكتاب المعقول واللامعقول، وغيرهما كثير، ومنها الموجه إلى جمهور القارئين والمثقفين في عالمنا الإسلامي ككتاب مثل: كتاب الدليل الفقهي وكتاب فتاوى المرأة المسلمة، وكتاب الشائعات وكلام الناس، وكتاب المشاكل الزوجية وحلولها في ضوء الكتاب والسنة والمعارف الحديثة، وكتاب المرأة المثالية في أعين الرجال، وكتاب من إعجاز القرآن الكريم وليس الذكر كالأنثى، وكتاب مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه، وكتاب الصلاة، وكتاب فهم الصلاة، ومنها ما يوجه إلى تأسيس فكرة جديدة، ككتاب المجتمع المدني، وكتاب المجتمع المدني والدولة، وكتاب فلسفة المواطنة في عصر التنوير.

د ـ يظهر بوضوح في بعض المؤلفات الميل إلى المقارنة بين التفكيرين الإسلامي والغربي كدراسته عن العلم والدين بين رينان والأفغاني، ودارسته عن تطور الأديان، ودراسته عن العقائد الكبرى.

هـ ـ كما يظهر بوضوح في بعض المؤلفات الميل إلى المقارنة بين أعلام الفكر الغربي بهدف الاستقراء الجديد لهم، كما فعل في دراساته عن كانط وهيجل في كتابيه المعقول واللامعقول، وكتاب العقل وما بعد الطبيعة التي خصصها لدراسة كانط وهيوم.

و ـ موضوعات الدكتور الخشت تطرح أفكارًا خلاقة تصلح أن تكون معينًا خصبًا للباحثين عن رسائل للماجستير والدكتوراه.

ز ـ الموضوعات التي يتناولها الخشت بالدراسة تطرح أفكارًا غير مرتادة، إذ لم يكن من أولئك النفر الذين تدور دراساتهم في فلك العرض والاجترار، وتفتقر إلى التأويل ووجهة النظر وعدم التوسع، وقد تلافى الخشت هذه الأخطاء في كتاباته، فحلل وأوّل ونقد وكشف عن العلاقات بين الفكر، كما فعل في دراسته لكانط وهيوم، ودراسته لكانط وهيجل.

ثانياً: مجال التحقيق:

كانت تحقيقات الدكتور الخشت عملاً مكملاً لمشروعه الفكري العام، وتأكيداً على ثبات رأيه في العديد من المواقف التي اتخذها قبلاً، حيث يظهر لنا من هذه التحقيقات التأكيد على عدة أمور:

الأول: أن الفلسفة الإسلامية كانت فلسفة مؤثرة ومبتكرة.

الثاني: أن الفلاسفة المسلمين قد ساهموا في بناء صرح الفلسفة العالمية

الثالث: مساهمة الإمام أبي حامد الغزالي في بناء صرح الفلسفة الإسلامية

الرابع: التأكيد على وسطية ابن تيمية في معالجته لقضايا الفكر والعقيدة.

الخامس: تصحيح الأخطاء التي وقع فيها المحققين السابقين لبعض هذه الأعمال.

وتظهر هذه الأمور الأربع من خلال التحقيقات الآتية:

ـ المقاصد الحسنة

ـ القول المفيد في الاجتهاد والتقليد للشوكاني.

ـ تمييز الطيب من الخبيث لابن الربيع.

ـ الفرق بين الفرق للبغدادي.

ـ كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة لابن مالك اليماني.

ـ الحسنة والسيئة لابن تيميه.

ـ الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ للحافظ شمس الدين السخاوي.

ـ المقصد الأسنى لأبي حامد الغزالي

ـ التقريب والتيسير للإمام محيي الدين النووي

ـ التوهم رحلة الإنسان إلى عالم الآخرة للحارث المحاسبي.

ويمكن القول إن الدكتور الخشت كان يرتكز في تحقيقاته على منهج معين قوامه:

أ ـ تخليص الكتاب المحقق من شوائب التصحيف والتحريف.

ب ـ اتباع قواعد الإملاء المعاصرة في الكتابة.

ج ـ تخريج الآيات القرآنية مع تشكيلها.

د ـ تخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

هـ ـ ترجمة الأعلام المذكورة في الكتاب المحقق، ما عدا العارض من الأعلام، مع ذكر مصادر الترجمة.

و ـ تفسير الكلمات الغامضة وضبطها بعد الرجوع إلى أمهات كتب اللغة والمعاجم.

ز ـ التقديم للكتاب المحقق بدراسة في الغالب.

ح ـ وضع ترجمة لصاحب الكتاب المحقق.

ط ـ وضع الفهارس العلمية اللازمة.

ي ـ وضع العناوين اللازمة اقتفاءً بأسلوب البحث العلمي إذا كان الكتاب المحقق لا يتضمن عناوين.

ك ـ رفع الأخطاء الموجودة في الأصول.

ل ـ تنسيق الكتاب وترتيبه وتقسيمه إلى جمل وفقرات بواسطة علامات الترقيم العصرية.

م ـ تفسير المصطلحات الفلسفية والكلامية الواردة.

ن ـ التعليق على بعض المواضع التي تقتضي التعليق، مع التأكيد على بعض الأخطاء التي وقع فيها المؤلف في التأريخ لبعض المتكلمين أو الفلاسفة.

ص ـ مقارنة مخطوطة الكتب التي اتخذها الخشت كنسخة أصلية بغيرها من المخطوطات.

ع ـ ترجمة البلدان والحصون التي ذكرها المؤلف في كتابه.

ثالثاً: مجال الترجمة:

من الملاحظ في ترجمات الدكتور الخشت أنه يصب جهوده في اتجاهات مختلفة من الفلسفة الحديثة والمعاصرة، حيث وجدناه يترجم العديد من أمهات الكتب لأعلام هذه الفلسفة من أمثال الموسوعة البريطانية للأديان، ترجمة منفردة. وموسوعة الفلسفة الغربية، ترجمة بالاشتراك، القاهرة، المجلس القومي للترجمة، تم الانتهاء من ترجمة الجزء المكلف به، وبقية الموسوعة تحت الإعداد.

والحق أن ترجمات الدكتور تمثل زادًا في بحر الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وتفتح عيون الباحثين على العديد من المدارس الفلسفية والاجتماعية والفكرية في أوربا، وكأن الدكتور الخشت أراد أن يكمل مشروعه الفكري العام إلى جانب التأليف والتحقيق، فوجد ضالته في ترجمة روائع العقلية الفكرية الأوربية الحديثة.

أما الأهداف التي ارتأها الدكتور الخشت من وراء تلك الترجمات فهي:

الأول: أهميتها الكبرى وتلبيتها لحاجة الطلاب والباحثين في مصر والوطن العربي

الثاني: أهميتها لجمهور المثقفين في الشرق، حيث يلبي شدة شغفهم بهذا النوع من الدراسات.

الثالث: القيمة العلمية الكبيرة لهذه المؤلفات.

الرابع: إرساء منهج خاص في ترجمة الأعمال الفكرية العالمية.

الخامس: محاولة لتعميق الدراسات الحديثة والمعاصرة في دائرة الثقافة العربية، بحيث تظهر في صورة دراسات جدية تقوم على أساس علمي صحيح وواضح.

السادس، لقد كانت ترجمات الدكتور الخشت تهدف إلى مجموعة من الأهداف التي تؤسس في مجملها لترسيخ دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة باعتبارها أحد العناصر الدالة على مواكبة التطور العلمي الحديث في مجال الفلسفة والفكر

السابع: بل لا أكون مبالغاً إذا قلت إن الدكتور الخشت كان يهدف من وراء ترجماته الأتي:

ـ نقل تجارب الباحثين الغربيين حول فلسفة مقارنة الأديان، والفلسفة الغربية.

ـ اطلاع الباحثين على أهم ما وصلت إليه النظريات الغربية الحديثة.

ـ إحداث حالة من الرواج الفلسفي حول هذه الأعمال من خلال النقد والتحليل والمقارنة.

ـ التواصل البناء مغ الفكر الغربي وفلسفته.

رابعًا ـ الإشراف على الرسائل:

ويلاحظ في هذا الإشراف على الرسائل الآتي:

أ ـ معالجة هذا الإشراف لأغلب فروع الفلسفة من مقارنة أديان أو فلسفة حديثة ومعاصرة أو فلسفة أخلاق.

ب ـ كثرة هذا الإشراف بما يتناسب مع حجم ومكانة الدكتور الخشت، وبما يتناسب مع ما يقع على عاتق أساتذة الجامعات من ضرورة الإشراف على الرسالات العلمية. وربما أمكن تفسير هذا الأمر باهتمام الدكتور الخشت بإخراج باحثين يتبنون الفكر والمنهج.

جـ ـ اختلاف جنسيات الطلبة المشرف عليهم الدكتور الخشت في الرسائل العلمية.

تكوين اتجاه فكري

لعل من أهم جهود الدكتور الخشت وثمار سعيه العلمي أن كونّ لنا اتجاهًا من تلاميذه الذين يعدون الآن من باحثي الفلسفة في مصر والعالم العربي والإسلامي، متأثرين به في منهج البحث، وحرصه على العلم، وروحه الثائرة على التمسك بالقديم لمجرد قدمه، فلئن كان الخشت امتدادًا لمدارس فكرية متعددة تمثل شخصيات فكرية رائدة، فإنه فكره ومنهجه يمثلان مدرسة استطاعت أن تقدم الكثير.

والحق أن هذه الاتجاه تخطى حدود وطننا العزيز إلى كثير من البلاد الإسلامية والعربية، ويكفي أن نلقي نظرة على طلاب الدراسات العليا الذين أشرف عليهم،

أو أولئك الطلبة الوافدين من بلاد أخرى إلى كلية الآداب جامعة القاهرة، والذين نهلوا من معينه وشربوا من جهده الفلسفي. ويكفي أن نشير أيضاً إلى الاتجاه الذي أسسه الدكتور الخشت في دراسة الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، ذلك الاتجاه الذي يصل هذه الفلسفة بالدين بحيث لا تنفك عنه ألبتة، وإلى الاتجاه الذي أسسه في كيفية الاعتزاز بالفكر الإسلامي. وفي أنه يمثل الند للند في مواجهة الفلسفة الغربية، وفي أن العقلية العربية المسلمة لا تقل بأي حال من الأحوال عن مثيلتها الأوربية.

وذلك من خلال انتقائه لعدد من القضايا الفكرية، وكأنه يريد أن يبين لنا مراكز القوة في فكرنا لنفخر بها ونطور في آدائنا من خلالها، وكذلك مواطن الضعف لنعمل على تقويتها والنهوض بها، لقد قارن الرجل في صبر وأناة بين أعلام الفلسفة الحديثة والمعاصرة أنفسهم، كما قارن بين الفلسفتين: الفلسفة الإسلامية والغربية مستخرجًا أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بينهما، وكذلك فعل في بعض دراساته، نذكر منها بالخصوص: الحد الأدنى المشترك بين الفلسفة والدين، العقائد الفلسفية المسيحية، العلم والدين بين رينان والأفغاني.

لقد كان الدكتور الخشت لا يضع غير العلم في اعتباره، وهو بصدد بحث جديد أو كتاب جديد؛ إذ كان هدفه إشباع رغبته في العلم، ولذا لم تكن كتاباته وأبحاثه موجهة إلى طلاب الكلية بهدف الدراسة، وإنما كانت موجهة في الأساس إلى نشر الفكر الفلسفي، والتأكيد على ارتباط الفلسفة بالحياة.

كما كان للدكتور الخشت في تواصل بناء مع الأوساط الثقافية العربية؛ حيث كانت له العديد من المقالات والأبحاث في الكثير من الدوائر العربية، مثل:

الشيطان ومشكلة الشر في العالم مجلة المعرفة، وزارة التعليم السعودية، العدد 131 ـ 2006.

بين العلم والفلسفة والبحث العلمي مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية العدد 152 ـ 2007.

تطور مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الغربي مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ـ سلطنة عمان العدد 20، 2007.

تعزيز رأس المال الاجتماعي مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية العدد 144 ـ 2007.

الجوهر وانقسام الوعي الأوربي مجلة «العلوم الإنسانية»، الصادرة عن كليتي الآداب والتربية ـ جامعة البحرين، محكم ومقبول للنشر،2005.

الروح والتربية الروحية في الفلسفات الغربية المعاصرة مجلة المعرفة، وزارة التعليم السعودية، العدد 126 ـ 2005.

الشرعية في المجتمع الإغريقي وأشكال الحكومات لدى أفلاطون وأرسطو مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ـ سلطنة عمان العدد 23 ـ 2008.

العقل المغلق أو الدوجماطيقية مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية العدد 133 ـ 2006.

العقلانية المعتدلة والعقلانية المتطرفة مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية العدد 136 ـ 2006.

كيف تواجه الدول الشائعات؟ مجلة الدبلوماسي، معهد الدراسات الدبلوماسية، وزارة الخارجية السعودية العدد 38 ـ 2008.

«اللاأدرية» و«اللايقين» مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية العدد 174 ـ 2009.

للدين معنى آخر مجلة الدبلوماسي، معهد الدراسات الدبلوماسية بوزارة الخارجية السعودية العدد 34 ـ 2007.

المجتمع المدني والتعددية والتسامح في سياق الحضارة الإسلامية مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ـ سلطنة عمان العدد 12 ـ 2005.

المجتمع المدني: جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ـ سلطنة عمان العدد 14 ـ 2006.

مشروع الخطة العربية للتربية على حقوق الإنسان: بين التأسيس الإسلامي والتأسيس الإنساني العقلاني مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية العدد 171 ـ 2009.

منظومة الحقوق والمشترك الإنساني مجلة الرافد، دائرة الثقافة والإعلام ـ حكومة الشارقة، أكتوبر 2009 العدد 146.

نقد فلسفات الأخلاق الغربية: أخلاقيات التقدم مجلة المعرفة، وزارة التعليم السعودية، العدد 130 ـ 2006.

والحق أن هذه هي جهود العالم الحق الذي لا تقف حدود فلسفته عند أرض الوطن فحسب، بل تتعداها إلى الأقطار الأخرى، والذي لا يضن بعمله وعلمه على أي من بلاده وأمته ما دام قد طُلب منه ذلك.

لقد كانت مشاركات الدكتور الخشت في الأحاديث الثقافية والندوات المتخصصة والقنوات الفضائية إضافة حقيقية؛ حيث تناول فيها الموضوعات الفلسفية المعاصرة، كما تناول الفلسفة والمجتمع في مصر، والحرية والعقل والدعوات إلى التجديد والمعاصرة، فضلاً عن أحاديثه التي تعبر عن موقف سياسي راسخ واتجاه ديمقراطي حقيقي.

ومن ثم فإن اتجاهه الفكري يقوم على الأسس التالية:

أولاً: بناء فلسفة عقلانية:

أول ما يلفت النظر في دراسة الدكتور الخشت للفلسفة الغربية أنه كان يقف منها موقف الند للند، لا الند بمعنى الخصم، ولكن الند بمعنى النظير المشارك الفعال الذي لا يقل الفكر الذي يمثل هويته وعقيدته عن الفكر الغربي، ومن ثم فقد غلبت عليه حماسة بالغة، تلك الحماسة البالغة التي يظهرها في الدفاع عن الفلسفة العربية التي يمثلها ضد موجات الافتراء والتشويه التي تعرضت لها، محاولاً ـ في توفيق ـ إظهار الوجه النقي والحقيقي له ولفلسفته التي بإمكانها بعث الأمة بعثاً جديداً نحو التطور والارتقاء.لقد كان الدين يواجه مواجهة طاغية من رجال الفلسفة والفكر الغربي من أمثال: هيجل، وكانط، ورينان، ومن سار على

نهجهم حيث ذهبوا ـ قصداً أو جهلاً بمؤلفاتنا وجهودنا ـ إلى أن الدين لا دور له في بناء أي تقدم حضاري ترجوه الإنسانية.

فجاء الدكتور الخشت وشرح فلسفة الدين كما يراها العقل والدين الإسلامي، فحرث في أرض خالية، وسار ضد التيار مدافعاً عن فلسفة عقلية أفنى حياته من أجلها وفاءً لعقيدته وعقله، ولفت النظر إلى تلك الآراء الخاصة التي تعج بها مؤلفاته الشخصية التي تهدم ما ذهبوا إليه من أساسه. لقد ساهم الخشت في إنقاذ الفلسفة الدينية من الافتراء الذي لحق بها شرقًا وغربًا.

لقد أبى الدكتور الخشت أن يكون مقلدًا لهؤلاء الفلاسفة الغربيين في موقفهم من الدين، رافضًا أن يردد ما يرددونه، رافضًا في الوقت نفسه موقف من سار على دربهم من بني جلدتنا ممن أخذوا يرددون ما قاله هؤلاء الفلاسفة، فصاروا ـ في رأيي ـ أقصى وأشد على الفلسفة الدينية من هؤلاء الفلاسفة أنفسهم، ففصلوا بين عقلانيتهم وعقيدتهم.

ويظهر فكر الخشت في نقد الفلسفة الغربية من خلال المؤلفات الآتية:

- الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم.
- مدخل إلى فلسفة الدين
- العقل وما بعد الطبيعة بين فلسفتي هيوم وكانط.
- أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط.
- العقلانية والتعصب.

ومن ثم فقد نقد الخشت الفلسفة الغربية لا نقد تعصب مذهبي أو عرقي أو عقدي؛ لأنه وهو في سبيل تأسيس منظوره العقلي لا يبغي غير ما يوافق العقل، وبما أن الشرع عنده لا يخالف العقل، فهو ينطلق من أرضية عقلية عقدية. ولئن كانت المسيحية قد واجهت دومًا تحديات كبرى، فإن الخشت كان يرى أن موجة نقد العقلانية التي تعرضت لها في القرن السابع عشر كانت واحدة من تلك التحديات الكبرى التي قابلتها في تاريخها الطويل؛ إذ لا تقل في خطورتها وقدرتها على التهديد في الوجود عن موجات العنف التي تعرضت

لها في بداياتها، كما أنها كانت تجد ـ عند الخشت ـ دومًا في كل تحد من هذه التحديات من يدافع عنها ويأخذ بيديها؛ لكي تستمر في الوجود. ولذا كان ليبنتز عند الخشت أحد الأفكار الدالة على تقليله من قيمة العقل لصالح العقيدة، فقد كان من أولئك النفر الذين عملوا بجدية على الدفاع عن المسيحية بداعي قدرتها على مواجهة موجة النقد العقلانية التي كانت علامة فارقة من علامات عصر العقل، عصر القرن السابع عشر.[1]

ثانياً: المساهمة في بناء منطقي منهجي:

وتلك صفة جوهرية تظهر لنا من مؤلفات الدكتور الخشت أو على الأدق من المؤلف الوحيد من مؤلفاته عن المنطق، وهو «مناهج البحث». وهو المؤلف الذي أراد به الخشت تقديم المناهج العلمية الحديثة في البحث [2]، بعيدًا عن الحديث عن المنطق القديم الذي ابتكره أرسطو الذي كان ملائماً لتلك الفترة التاريخية التي عاش فيها، منذ بدء ظهوره، بل قبل ظهوره على يد أرسطو إلى مرحلته التي وصل إليها في عصره، ومن خلال هذه الرحلة التاريخية، ظهر مواطن الضعف في المنطق القديم، فهو عقيم وشكلي ولا يؤدي إلى زيادة معارفنا؛ لأنه مجرد تحصيل حاصل، وابتعد ـ في وضوح ـ عن تتبع المراحل المنطقية التي اجتازها المنطق حتى وصل إلى مرحلته النهائية، فلم يعرض لجهود علماء ومفكري العصور الوسطى، بينما رحب بقدوم منطق جديد يأخذ البشرية إلى آفاق من التقدم العلمي والحضاري.

والحق أن الدكتور الخشت دلل على تلك المنطقية الفائقة من خلال الإلمام العام بموضوع مناهج البحث، وقد كان الخشت يهدف من وراء هذه الدراسة المتعلقة بمناهج البحث إلى التأكيد على الأخذ بالخطوات العلمية في قضايا حياتنا، وأهمها القضايا العلمية، ويمثل هذا الكتاب بجوار كتابين آخرين للخشت هما: كيف تكتب بحثًا علميًا[3]، وفن كتابة البحوث العلمية وإعداد الرسائل الجامعية[4] محاولة من الخشت في إحداث حالة من الرواج العلمي في الوطن

(1) انظر فلسفة العقائد المسيحية، قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز، ص 7

(2) مناهج البحث، ط دار الأمير، بيروت، 2010، انظر المقدمة.

(3) ط نهضة مصر، القاهرة، 2007.

(4) ط مكتبة ابن سينا، القاهرة، 1990.

العربي من خلال عرض الأسس والخطوات العلمية لكتابة أي بحث علمي أو رسالة جامعية؛ لأنه يجعل الباحث وجهًا لوجه أمام النصوص لينطلق منها بفهم إلى آفاق من المنهجية العلمية، والحق أن هذه الكتب موجه في النهاية إلى الباحثين الذين يريدون التماس طريق البحث العلمي.

ثالثاً: بناء نسق سلفي معتدل:

وهي ثالث الصفات التي يمكن استخراجها من إنتاج الدكتور الخشت الفكري، وتطالعنا هذه الصفة أول ما تطالعنا في مقدمته الشهيرة «تطور الأديان قصة البحث عن الإله»، وكتاب «العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء» وهما الكتابان اللذان يمثلان تحليلاً مميزًا للأديان من ناحية قبولها للعلم أو الوقوف ضده، مؤكدًا على أن الدين اكتسب مكانته ـ إلى جانب أمور أخرى ـ بما يتضمنه من احترام للعقل ووضعه في المكانة اللائقة به، في حين وقفت أديان أخرى عند حدود النص متجاهلة مخاطبة العقل الذي يعد الميزة الأساسية التي يتميز بها الإنسان على غيره من المخلوقات.

لقد أراد الدكتور الخشت سلفية من نوع خاص: سلفية لا تُعلي من قيمة العقل على النص، ولا تجادل في أمور ثابتة بالضرورة، وإنما أراد سلفية معتدلة تمزج بين العقل والدين، فلم يجد أصلح ولا أفضل من الدين الإسلامي، لكي يحقق له هذه المعادلة، فشرح الدين في ضوء العقل، ونقد العقل في ضوء الدين، فقد أخضع العقل تحت راية الدين وليس العكس؛ إذ لم يكن ينظر إليه في ضوء النظرة الضيقة التي يتبنها بعض المتشددين، وإنما وجده معيناً له على تأكيده ـ على الأكثر ـ أو نقد هذا الفكر ومختلف ألوان الفكر الفلسفي في الفلسفة بجميع فروعها.

لقد نقد رينان في مسألتي العلم والدين ـ وهو النقد نفسه الذي شمل كثيرًا من المستشرقين ـ لأن موقفه ينافي الشرع والعقل، ثم صححه في ضوء الفكر الأفغاني القائم على إثبات المسألتين بالناحيتين: الشرعية والعقلية، ثم لم يرهبه أن يوافق الأفغاني وينقد رينان في مسائل: فرعية متعلقة بهاتين القضيتين؛ إذ وجد فهمًا أفغانيًا واضحًا لموضوع العلم والدين من قبل الأفغاني استخلصه من

ثنايا القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة. ومن ثم فقدوجّه الخشت رينان الوجهة الصحيحة التي كان عليه أن يلتزم بها في مسألة الدين والتطور العلمي، والدين والحياة عامة من خلال آراء الأفغاني. والحق أنه ما فعل ذلك إلا لأن الأفغاني العقلي يعالج جميع المسائل بالدين، ومن ثم وجدناه يعّول على رأيه الكائن بكتاب «الرد على الدهريين» كنموذج واضح على نقض الآراء التي تنتقص من الدين كأحد الروافد المعرفية العقلية في معالجة الكثير من القضايا الفلسفية.

ومن الجدير بالذكر أن أصرح بأن الدكتور الخشت أراد السلفية التي كان عليها جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، سلفية قوامها عقل ودين، أصالة وتجديد؛ إذ بها عنده ـ في رأيي ـ يتحقق للوطن العربي المسلم كل ما يتمنى من ألوان التقدم والازدهار والرخاء.

وبناء على هذه السلفية نقد أسرار الباطنية والفرق الخفية في كتابه: حركة الحشاشين، تاريخ وعقائد أخطر فرقة سرية في العالم الإسلامي؛ حيث درسها الخشت مبينًا في وضوح القضايا الأساسية المتعلقة بهذه الفكرة، ومن ثم فقد درسها من حيث:

- الأحداث التاريخية المواكبة لنشأة الحركة وتطورها واضمحلالها.
- الأصول التاريخية لحركة الحشاشين.
- حركة الحشاشين النشأة والتطور.
- حركة الحشاشين في إيران
- حركة الحشاشين في سوريا.
- نظرية الوجود.
- عقائد ما بعد الموت.
- نظرية الإمامة.
- التنظيم السري للدعوة.

وهي الأفكار الأساسية التي انطلق منها الخشت إلى التأكيد على المنزع الباطني الذي تقوم عليه أفكار الجماعة، وهي الأفكار التي تعارض بوضوح ما عليه أهل

السنة والجماعة، مبينًا في أناة أن الفكر الباطني كان معول هدم على مر التاريخ الإسلامي، مؤكدًا على أن الجماعة كانت دليلاً على الإرهاب السياسي والعقدي، ومع هذه فإن هذا الإرهاب كان الخشت يراه على أنه رد فعل على الإرهاب الذي تمارسه السلطة الحاكمة في مواجهة الأحزاب الأخرى؛ لأن كلاً منهما يضع هدفًا يقوم على تقويض ما يعتبره مصدرًا للشرور التي تعبث في المجتمع المعني فسادًا وتدميره تدميرًا كاملاً.[1]

وتظهر سلفية الخشت في نقده ورده لآراء وأفكار برايتمان في دراسته عن الإله والإنسان، إشكالية التشابه والاختلاف في فلسفة برايتمان، وهي الدراسة التي تنتقد بشدة التصورات الخاطئة للإله، كما تنتقد دعاوى التشبيه والتجسيم التي انطلق منها برايتمان،، وعلى الرغم من أن حركة برايتمان كانت تحاول الرد والإجابة على أشكال الإلحاد ومظاهره في أوروبا عن طريق الإيمان بألوهية محدودة ومتناهية في بعض جوانبها، وذات قدرات لا متناهية في جوانب أخرى، فإنها قدمت في نظر الخشت ـ وفي نظر العقل السليم ـ تفسيرات خاطئة عن العديد من القضايا منها: إشكالية الشر في العالم مثلاً، ومن ثم فقد نقد الخشت أفكار هذا المفكر التي تزعم الانطلاق من الخبرات الإنسانية في رؤيتها للإله كشخص متناه زمني، ومن ثم فقد نقد الخشت الفلسفة التي تزعم شخصانية الإله وتناهيه وتزمنه على أساس منهج تجريبي.[2]

ومن ثم نقد الخشت برايتمان نقدًا عقلانيًا سلفيًا يتأسس يالدرجة الأولى على مقتضيات عقدية عقلية؛ إذ كيف يمكن دراسة الذات الإلهية تجريبيًا، ألا يعني هذا وضع الإله على محك الاختبار التجريبي المتناهي وإخضاع السرمدي للزماني؟ ثم يتسائل الخشت مستنكرًا وهل لدينا من مناهج المعرفة الدقيقة ما يؤهلنا على هذا النحو لوصف الطبيعة الإلهية التي ليس لنا بها خبرة مباشرة مثل خبرتنا بالطبيعة الفيزيائية؟! وبواصل الخشت تساؤلاته النقدية وإذا كنا فشلنا حتى الآن في الوصول إلى علم نفس دقيق بالطبيعة النفسية الإنسانية التي نعيشها، فكيف

---

(1) انظر حركة الحشاشين، ط مكتبة ابن سينا، القاهرة، 1988م، ص 202، 203.

(2) انظر الإله والإنسان، إشكالية التشابه والاختلاف في فلسفة برايتمان، ط دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م، 7: 9.

لنا أن نزعم معرفتنا بالطبيعة الإلهية؟! أليست محاولة اكتشاف الإله لا تخرج عن كونها محاولة جغرافية ترسم خريطة لمنطقة لا جغرافية؟.

ولقد تجلت سلفية الخشت في دفاعه عن الإسلام ضد الوضعية والاستشراق[1]، فقد كان دفاعه عن الإسلام ليس دفاعًا عن موروث ديني آمن الناس به تقليدًا ومحاكاة، وإنما كان دفاعًا عن المنهج العقلي الذي يحمله هذا الموروث، ومن ثم فقد رفض الخشت الوضعية التجريبية التي أحالت الحياة البشرية بنظرياتها الغريبة إلى صراع دائم من أجل اللذة والمنفعة، ومن ثم رفضت أي فعل لا يحقق لصاحبه نفعًا أو لذة أو أي فعل يجلب الألم، فكان المعيار الأخلاقي هو النفعية التجريبية، كما كان الإلزام أيضًا هو النفعية التجريبية. وأمام هذا لم يكن أمامه بد من الدفاع عن القانون الأخلاقي الذي يؤمن به، ذلك القانون الذي قوامه عقل وشرع، فراح ينقد في حزم وأناة معًا تلك الوضعية التي جعلت البشرية في صراع مع النفس وصراع مع الناس.

ولم يكن الاستشراق بأسعد حالاً من الوضعية عند الخشت، فراح يبين المبادئ التي يقوم عليها الاستشراق، وهي ـ في الحق ـ المبادئ التي يقوم عليها كل اتجاه تعصبي يغلف نفسه بغلاف علمي، فهو اتجاه في ظاهره العلم، وفي باطنه من قبله التعصب، ومن ثم فقد فطن الخشت إلى أن الاستشراق يمثل أيديولوجية في عصر زادت فيه حدت التكتلات على نحو يشعل صراعًا عالميًا. نعم إن الدكتور الخشت كان ينظر للاستشراق على أنه يمثل مخططًا للاستيلاء على مقدرات الشرق بخيراته وإمكاناته وموقعه إلا أنه كان يرى أن هناك بعض الدراسات الاستشراقية التي كانت إضافة إلى المكتبة العربية.

رابعاً: التأسيس لاتجاه فقهي تنويري:

تكشف كتابات الدكتور الخشت ـ خاصة في ثلاثة منها ـ عن دعوة فقهية تنويرية إصلاحية ثائرة بدرجة كبيرة جداً متأثر فيها بالأفغاني والغزالي وابن تيميه، غير أن دعوته الفقهية كانت لا تنفك بحال من الأحوال عن عقله ومنهجه، فقد

(1) انظر الإسلام والوضعية والاستشراق في عصر الأيدولوجية، ط دار نهضة مصر، القاهرة، 2007.

حمل الخشت معه العقل أينما حل، وحيث رحل، فلم يقدم عقله فريسه لاعتبارات شخصية أو مذهبية

لقد أراد الدكتور الخشت فقهية تنويرية تقوم على القضاء على الاستبداد في الحكم، والقضاء على الاستبداد في الرأي، مع الاستناد إلى مراعاة الظروف والمتغيرات التي طرأت على عصرنا والقضايا وثيقة الصلة بالعصر، والتي تعتبر من المستحدثات التي طرأت على الساحة الفقهية، وفي حاجة إلى ردود شافية تمنع الناس من التخبط، كل ذلك في إطارالتمسك بأصول الدين الحنيف، وهي تلك الدعوة الفقهية التي اصطدمت بما هو عليه واقع المسلمين من: ضعف الأخلاق وانتشار الرذيلة والاختلاف والشقاق بينهم، والتخلي عن مبادئ الإسلام الخاصة بالنظر الفكري والأخذ بأسباب العلم أياً كان مصدره النافع، كذلك اصطدم بما وجد عليه المسلمين من أمراض نفسية تتمثل في اليأس والجبن والتواكل وغيرها من الصفات.

فثار الدكتور الخشت حيث يكون السكوت ذلة وانكساراً ونهض حيث يكون القعود خوراً وجبناً، فأبى إلا أن يشارك في توعية الأمة المسلمة بقضايا فقهية لا غنى لأحد عنها، فرسم طريقاً فقهيًا فيه من خطا السابقين الكثير، فأرادها صحوة قائمة على مبدأين أساسيين: صحوة قائمة على الدين، وصحوة قائمة على نظام سياسي عادل، فهي نهضة دينية سياسية.

لقد أرادها ثورة على عهد التخلف والرجعية وعلى رموزها الذين رسخوا في عقول الشعب أسس هذا التخلف وتلك الرجعية، وكأن دعوته كانت موجهة إلى تلك الشعوب المسلمة المحتلة كي تصحو من سباتها العميق، وأيضاً إلى تلك الشعوب المسلمة التي نالت حظها من الاستقلال بأن تخشى من الوقوع فيما وقع فيه المستبد الخارجي؛ لأن معنى وقوعها فيه استبدال مستبد بمستبد آخر. وخير مثال على النوع الأول من الدعوة كتاب الخشت: الأخلاق وأساس التقدم.

وقدم قدم لنا الخشت في باب الفقه مجموعة من الكتب القيمة في الموضوع والمنهج، نذكر منها:

- الدليل الفقهي.

- المشاكل الزوجية وحلولها في ضوء الكتاب والسنة والمعارف الحديثة
- المرأة المثالية في أعين الرجال.
- فتاوى المرأة المسلمة في العبادات والمعاملات.
- مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه.
- وليس الذكر كالأنثى دراسة من منظور الإسلام والعلوم الحديثة.
- كتاب الصلاة.
- كتاب فهم الصلاة.

وهي كتب يظهر فيها الميل الشديد الاهتمام بالإنسان المسلم من حيث كيفية معالجته لمشاكله واحتياجاته الدينية والعقدية والعبادة والمعاملات، بل إن هذه المؤلفات تظهر اهتمامًا شديدًا بالمرأة المسلمة؛ حيث تعمق الخشت في البحور الفقهية بهدف تكوين رأي شامل حول مكانة المرأة في الإسلام من حيث التكريم والحقوق والواجبات، وتعد آراء الخشت الفقهية ـ خاصة ما يتعلق منها بالمرأة ـ صيحة تنوير ضد كل الآراء المتطرفة، وضد كل التفسيرات المشبوهة الممتزجة بالمصالح والمداهنات.

خامساً: بناء مجتمع مدني:

لقد ظهرت ديمقراطية الخشت في أسمى معانيها عند حديثه عن المجتمع المدني، وما يجب أن يشكله من نواة أساسية في بناء أي نظام ديمقراطي، والحق أن الديمقراطية التي نادى بها هي الديمقراطية التي وضعها الإسلام، ومن ثم وجدناه ينادي بالشورى في الحكم والثورة على النظام الاستبدادي الفردي، الذي أثبت أضراره الكثيرة على الأمة الإسلامية، وينادي بضرورة إفساح المجال للشعب في صنع مستقبله وحياته السياسية هادفًا بذلك إلى توثيق أواصر التعاون بين البلاد الإسلامية سياسياً واقتصادياً وثقافياً؛ بل في المجالات المختلفة، لقد كان المجتمع المدني عند الدكتور الخشت يمثل ثورة على النظام الطبقي في البلاد العربية، حيث تقسيمها إلى حكام وأعوانهم وإلى طبقات الشعب الكادحين الذين أذلهم الجهل والفقر والجبن من سطوة الحكام المستبدين، لقد أرادها الدكتور الخشت مساواة كما حث عليها الإسلام، مساواة لا فرق فيها بين حاكم ومحكوم، رئيس ومرءوس.

خرج لنا الدكتور الخشت بثوب جديد، لم نكن نألفه عليه من قبل، هذا الثوب هو ثوب المدني المبتكر، فخرج علينا بالكشف عن نوع من الاجتماع المدني، الذي يتخذ من العقل طريقاً له، فكتب لنا: كتاب المجتمع المدني، وكتاب المجتمع المدني والدولة.غير أن الدكتور الخشت رغبة في ارتداء هذا الثوب الجديد، لم يتنازل عن أولوياته الفكرية، وإنما حمل مشروعه معه أينما حل أو ذهب، حمل عقله ومنهجه، فكان حمله له وولوجه به هذا البحر الخضم إيذاناً ببدء نوع مبتكر من الدراسات السياسية في وطننا العربي والإسلامي، لقد لفت نظر الباحثين إلى مدنية ذات بناء عقلاني منهجي بعد ما احتلت في نظر الناس مكانة مغلوطة رسختها فيهم أفعال من يدعون انتمائهم إلى هذه المدنية في وطننا، حتى أظهرتهم هذه الأفعال في صورة الذي يكره العقل ويتسم بالتناقض، ويأتي بأقوال مرفوضة لا تمت لعادات مجتمعنا وثقافته بشيء. كما لفت نظر هؤلاء إلى أن السياسة الحقيقية هي تلك السياسة التي تعمل في صالح الوطن، لا من أجل انتماءات حزبية، أو رغبة في تطبيق أجندات خارجية لا تهتم بغير مصلحتها هي.

لقد وجد الخشت في المجتمع المدني الحل الوحيد في عصر تمت فيه تجربة معظم الحلول وتم فيه أيضًا إثبات فشلها، فالمجتمع المدني عنده يقدم نفسه كحل لم يتم تجريبه بشكل شامل، وليس المقصود بالمجتمع المدني عند الخشت كما هو في الواقع المشاهد الآن، أي المجتمع الموجود بالفعل، بما فيه من سلبية وارتزاق وعدم شفافية في كثير من الأحيان، وإنما المقصود المجتمع المدني كنظام ومنهج أيديولوجي لمجتمع مفتوح وتعاوني وحر.

وربما كان من أهم الدوافع التي أملت عليه الدخول في هذا المعترك السياسي القائم على مؤسسات المجتمع المدني ما يلي:

الأول، إيمان الخشت غير المحدود بأن العبء الأكبر يقع على المثقفين في زماننا في تطبيق أهداف المجتمع المدني والترويج له كنظام ومنهج لمجتمع عصري، وهذا العبء لن يستطيعوا القيام به إلا إلا بتخليهم عن المناقشات العقيمة والأفكار غير القابلة للتنفيذ.

الثاني، للتأكيد على أن حلول مشاكلنا ليست في بطون الكتب ولا في الصالونات الثقافية، وإنما في العمل الفعال بين الناس.

الثالث، إيمانه بأن الحديث عن خيارات الماضي لا يجدي نفعًا، في حين ينبغي الحديث عن خيارات المستقبل؛ لأن الخيارات الماضية أصبحت خارج التاريخ.

ومن ثم كانت دعوته الجادة إلى المثقفين والمفكرين والسياسيين بشق طريق جديد يتجاوبون فيها مع روح العصر ويجابهون به بشكل عملي مشكلات المجتمع وأزماته ومتغيرات ما بعد سقوط الاشتراكية وانتهاء الحرب الباردة وأحداث سبتمبر متجاوزين الاختيارات العتيقة التي ثبت فشلها جزئيًا وكليًا، لقد أراد الخشت أفكارًا قابلة للتنفيذ على أرض الواقع عبر تأسيس طريق جديد للتنمية الشاملة والمستدامة، لقد كانت هذه الخطوة عند الخشت ضرورية، لكنها غير كافية؛ إيمانًا منه بأن أحد أهم مشاكلنا أننا لا نريد أن نعمل، ومن ثم نراه يتساءل مستنكرًا: ما قيمة الأفكار الخلاقة مع أناس يرتعون في السلبية، ويدخل الإهمال في بنيتهم النفسية؟ (1)

لقد هال الخشت المرض النفسي الذي يعتور الشخصية العربية التي تنتظر الحل من الأعلى أو من الخارج، بينما كان يؤمن إيمانًا جازمًا بفلسفة التاريخ التي تقول بأن الحل لا يأتي إلا من الأسفل أو من الداخل، أي من المجتمع المدني وهو الحل الذي ارتآه لأمة تترنح وسط عالم لا وجود حقيقي فيه إلا للأقوياء. وقد أملت على الخشت في ذلك دوافع عقدية ومنطقية في الوقت ذاته: أما العقدية فتأثره بقوله تعالى: «إن اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.» أما الدوافع المنطقية فإيمانه أن التنمية الشاملة والمستدامة كحل لن تتحقق إلا بتفعيل المجتمع المدني، وتفعيله لا يمكن أن يكتمل إلا بتعميق الديمقراطية والشورى الملزمة، وتقديم وتنفيذ تصورات جديدة مركبة تنشأ بحكم الظروف المجتمعية المتجددة، واتساع رقعة الفكر الحر، وانتشار المد الديمقراطي.(2)

وإذا كان مفهوم المجتمع المدني لا يزال غير معروف أو غامضًا في كثير من الأحيان، وإذا كانت كتب الفلسفة السياسية ترتكز على مفهوم الدولة وتهمش مفهوم المجتمع المدني فإن جهود الخشت تأتي كمحاولة لجعل مفهوم المجتمع

(1) انظر المجتمع المدني ص 5، 6

(2) انظر السابق، ص 6.

المدني مفهومًا مركزيًا، بحيث ينقله من الهوامش إلى البؤرة ومن الظلام إلى النور، والانطلاق منه كنقطة بدء أولى. وما ذلك إلا لإيمان الخشت العميق بأن المجتمع المدني هو الأصل والأساس العقلي المتين لأي شرعية سياسية، وأنه المسئول عن سلامة أو فساد الحياة السياسية.

لقد كان يؤمن إيمانًا جازمًا بأن القيادة السياسية تعبير حقيقي عن حقيقة الشعوب، أو مرآة تعكس ما عليه الناس، فكان يرى أنه إذا كانت الديمقراطية مزيفة والناس سلبيين، وغير عابئين بما يحدث، وغير مشاركين في الحياة السياسية فإن ذلك في نظره يرجع غالبًا إلى عدم سلامة وفعالية البنية التحتية في الحياة السياسية، أي المجتمع المدني، لقد أراد أن يبصر بأمر مهم مؤداه: أن أحوال الناس وطريقة حياتهم وأخلاقهم وأساليبهم الاجتماعية يترتب عليها منطقيًا أسلوب الحكم الذي يتلائم معهم، فالمجتمع الصالح يضع نظام حكم صالح، والعكس بالعكس، والمجتمع الديمقراطي عنده يتمخض عنه حكم ديمقراطي، والمجتمع غير الديمقراطي ينشأ عنه بالضرورة نظام غير ديمقراطي، ومن ثم كان الوضع الطبيعي الذي يجب البدء به هو المجتمع المدني باعتباره الأصل من الناحية الزمنية بحكم التطور التاريخي للنوع الإنساني، وهو الأصل من الناحية المنطقية.[1]

ومع أن هذه القضية تبدو واضحة فإنه مما كان يألم له الخشت أن أغلب البحوث في الفلسفة السياسية تتوجه إلى الدولة كمفهوم مركزي، بينما تهمش سائر المفاهيم الفلسفية السياسية، ومن أهم هذه المفاهيم المهمشة مفهوم المجتمع المدني، حتى مع وجود بعض البحوث التي كانت تناقش مفهوم المجتمع المدني فإن هذه المناقشة كانت تنطلق في نظره من مفهوم الدولة؛ إذ كانت تسير من الدولة إلى المجتمع المدني معتبرة الدولة هي الأصل والمجتمع المدني هو الفرع. في حين نفض الخشت يده عن نفسه كل هذا النهج الخطأ، ومن ثم كانت دراسته وجهوده في بناء المجتمع المدني تنطلق من المجتمع المدني ـ لا الدولة ـ باعتباره الأساس والروح لأي حياة سياسية.[2]

(1) انظر السابق، ص 6، 7.

(2) انظر المجتمع المدني، ص 7.

ومن ثم فالمجتمع المدني عند الخشت لا يكتفي بعرض الأفكار السابقة للفلاسفة والمفكرين والسياسيين، وإنما يسعى لتقديم وجهة نظر حرة وناقدة للأفكار ذات الطابع الشمولي، وهي تلك الأفكار التي تنادي بدولة شمولية ـ وهي الدولة التي لا تسمح بحرية تبادل السلطة، ولا بوجود أية مؤسسات مستقلة: كالقضاء والجامعات والنوادي والجامعات والجمعيات، وتنظر لأفكارها الأيديولوجية على أنها الوحيدة التي تملك الشرعية وتعبر عنها، ومن ثم فلا تعدد ثقافي، ولاتنوع أيديولوجي، وتلغي الفرد لصالح الدولة.

ومن ثم فإن المجتمع المدني عند الخشت لا يكتفي بعرض أفكار الفلاسفة والسياسيين عن المجتمع المدني، بل يهدف إلى الآتي:

أولاً ـ يسعى لتقديم وجهة نظر ناقدة للأفكار ذات الطابع الشمولي؛ بغية تدعيم الفكر الفردي الحر، وترسيخ قيم ومفاهيم الديمقراطية، ودعم استقلالية المجتمع المدني كحل لا يقبل الشك للإشكاليات العالقة بين السلطة والمجتمع والفرد.

ثانيًا ـ يسعى إلى الكشف عن المغالطات التي تقع فيها الأنظمة الشمولية المتطرفة، والأنظمة الليبرالية الجذرية، باعتبار التطرف ـ أيًا كان مصدره جهة اليمين أم جهة الشمال ـ يدل على وجهة نظر أحادية الجانب، وعلى الانحياز لفئة اجتماعية دون أخرى.

الثالث ـ القضاء على مظاهر التطرف القائم على السعي نحو تأكيد الهيمنة المطلقة للدولة، كذلك القضاء على التطرف القائم على السعي نحو المنادة بتلاشي سلطة الدولة، باعتبار هذه المظاهر جميعها قد ثبت فشلها

الرابع ـ التأكيد على أن المجتمع المدني إذا كان لا يعمل دون رقيب؛ لأن ذلك نوع من التهور فإنه من المغالطة كذلك فرض الهيمنة الشاملة عليه

الخامس ـ تقديم الحل الأمثل في فك لغز العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني والقطاع الخاص، وهو الحل الذي يقوم على الشراكة القائمة بدورها على التوازي والتكافؤ، وليست الشراكة القائمة على الهيمنة والابتلاع لطرف دون آخر.

ومن الجدير بالذكر أن المجتمع المدني جزء من المجتمع العام الذي يتشكل

من: الأسرة والمجتمع المدني والدولة أو السلطة، والأسرة عند الخشت تسبق المجتمع المدني وإن لم تكن جزءًا منه، في حين كان المجتمع المدني عنده يتمثل في: النقابات، واتحادات العمال، والمؤسسات، والهيئات، والجمعيات الخيرية، والنوادي، ومجموعة المنظمات غير الحكومية، والغرف التجارية، والاتحادات المهنية، ومن ثم فإن المجتمع المدني يتسم بالآتي:

أولاً ـ الرابط بين أعضائه رباط اجتماعي فقط.

ثانيًا ـ المجتمع المدني لا يقوم على القرابة أو الدين.

ثالثًا ـ المجتمع المدني ليس قائمًا على أساس وراثي أو قبلي.

رابعًا ـ المجتمع المدني لا يقوم على أساس طائفي أو عقدي.

خامسًا ـ المجتمع المدني لا يهدف إلى تحقيقي مصالح شخصية أو نفعية برجماتية.

ومن ثم فهناك علاقة واضحة ووثيقة بين المجتمع المدني والديمقراطية، فكل من ينحاز إلى الناس عند الخشت لا بد أن يفتح المجال للديمقراطية، ويعطي المجتمع المدني المساحة والدور اللائقين به، ولا يمكن أن يوجد مجتمع مدني حقيقي عنده إلا بتفعيل الديمقراطية، وإذا كانت الديمقراطية هي الأسلوب الأمثل في إدارة المجتمع المدني، فإنها لا يمكن أن تحقق أغراضها، بل لايمكن أن تكون ديمقرطية حقيقية دون أن تعم سائر القطاعات من أسفل إلى أعلى، بداية من حقوق الفرد، مرورًا بحرية الصحافة، واستقلال القضاء والمؤسسة التشريعية وصولاً إلى كافة مؤسسات الدولة التي تتشكل وتعمل هي الأخرى وفق إليات ديمقراطية صارمة، فالديمقراطية عند الخشت يجب أن تكون كاملة وليست مبتورة بمعناها الغربي التقليدي أو بمعناها الشرقي المزيف، ومن ثم فقد كان عليه أن يكشف أزمة الديمقراطية المعاصرة في العالم وفي الوطن العربي، ومن ثم فقد كان حل أزمات الديمقراطية عند الخشت لا يكون إلا بمزيد من الديمقراطية؛ إذ هي الآلية الملائمة للحكم وتداول السلطة، كما أنها تمثل عنده أكبر ضامن للسلام الدولي.[1]

وإذا كان الخشت قد بدأ فكره السياسي بالتمسك بالديمقراطية كحل ومنهج،

(1) انظر السابق، 85 وما بعدا

وإذا كان قد أردف ذلك بحديثه عن المجتمع المدني في مؤلفاته: المجتمع المدني عند هيجل، المجتمع المدني والدولة فإن ثالث الثالوث الذي أكمل به مشروعه السياسي هو دراسته عن المواطنة من خلال كتابه الأحدث فلسفة المواطنة في عصر التنوير، حيث صاغ الخشت تعريفه للمواطنة وسط بحر خضم من الاختلافات العالمية والمحلية حول هذا المفهوم بما يتضمنه من قضايا فرعية تندرج تحته، ومن ثم فقد تعامل الخشت مع المفهوم بشيء من الاتساع، فالمواطنة عند الخشت مفهوم قد يضيق وقد يتسع،، قد يضيق ليقتصر على نخبة، وقد يتسع ليشمل عدة نخب، وقد يزداد اتساعًا، فيشمل كل المنتمين إلى دولة ما أو أمة، وفي أحيان قليلة ربما يشمل مفهوم المواطنة كل الجنس البشري في إطار دولى عالمي قد يكون له شكل الدولة الواحدة، وقد يكون له شكل التكوين الفيدرالي الذي يجمع عدة دول في إطار حكومة عالمية أو عصبة أمم.(1)

ويعد مفهوم الخشت هنا دليلاً على ما يكتنفه هذا التعريف من إشكالية، وهي الإشكالية التي كان يدرك أنها نتيجة اختلاف التحليلات الفلسفية، وتعارض النظريات الاجتماعية، كما أنه نتيجة عدم انتهاء النظريات السياسية إلى رأي أخير يوضح ماهيته، ومن ثم كان محصلة هذا كله التباين الواضح الذي عليه الأنظمة السياسية عبر العالم، بل عبر أحزاب الدولة الواحدة في تحديد معالمه ومضمونه.

ومع هذا فإن الخشت لم يقف عند مجرد التعريف الاصطلاحي لمفهوم المواطنة، بل تعامل معه ككائن حي له ماض وحاضر ومستقبل، ينشأ وينمو ويتطور، ويتراجع ويتقدم، ويقوى ويضعف، ويتداخل ويتخارج مع مفاهيم أخرى. وهو بذلك لا تزل قدمه في اقتطاع المفهوم من وضعيته التاريخية وجذوره، وما آلت إليه صيرورته في الوقت الراهن. ومن ثم فقد توقف الخشت كثيرًا عند عصر التنوير باعتباره العصر الذي حمل معالم الارتباط العضوي بين المواطنة والحداثة؛ إذ كل عناصر الحداثة الماثلة في أعمال طائفة كبيرة من فلاسفة وكتاب التنوير ترتبط ـ عند الخشت ـ ارتباطًا نظريًا مع مفهوم المواطنة عندهم؛ حيث يعكس هذا المفهوم أسمى ما قدمه هذا العصر.(2)

---

(1) انظر فلسفة المواطنة في عصر التنوير، ص 9.

(2) انظر فلسفة المواطنة، ص 10، 11.

ومن ثم فقد كان الخشت معنيًا في دراسته بالآتي:

- معنى المواطنة.
- أبرز سماتها وأسسها.
- ارتباط المواطنة بفكرة الحداثة.
- المواطنة تشكل الأساس الركين في بناء الديمقراطية.

ومن ثم نفهم ـ في التحليل الأخير ـ أن النظام السياسي الصحيح يقوم عند الخشت على أسس ثلاثة:

- الديمقراطية في الحكم.
- المجتمع المدني.
- المواطنة.

سادساً: نقد الفلسفة الغربية:

كما تظهر من خلال مؤلفا الدكتور الخشت نقدًا صريحًا للفلسفة الغربية، ولا يحمل معنى النقد عنده التركيز على أوجه القصور والسلبيات فقط، بل كان يحمل إلى جانب ذلك التأكيدعلى مواطن القوة والإشادة بها، فكان نقده بذلك نقدًا موضوعيًا يلتمس مواطن القوة من خلال الأفكار البناءة التي تسهم في إعلاء صرح الفلسفة الحديثة على مستوى العالم.

ومن ثم فقد كتب كتابه القيم: المعقول واللامعقول في الأديان فلسفة الدين بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة، وهي الدراسة التي تنقد البناء الفلسفي الغربي من داخله من خلال الاستناد إلى النصوص الواضحة لعلمين من أعلام الفلسفة الغربية، ومن ثم فقد أقام الخشت دراسته على أساس من التحليل المقارن المتعمق للأديان في تقاطعها مع الميتافيزيقا بحثًا عن فلسفة عقلية للدين، بهدف التأكيد على أن المادة وحدها غير كافية في تفسير الوجود. ففي الوقت الذي يشعر فيه الإنسان بأن المادة غير كافية لتفسير الوجود ـ عند الخشت ـ هو الوقت الذي يكون فيه على أعتاب الإيمان، إذ لم يكن الخشت يكتفي ـ في سبيل سعيه المعرفي ـ بالمتناهي، وإنما كان يسعى نحو اللامتناهي متجاوزًا تمامًا التفسيرات المادية للكون محاولاً التماس مجال معرفة يقدم تفسيرًا له عن الله والعالم والإنسان، ومن الصحيح أنه وجد هذا المجال المعرفي في الدين

والميتافيزيقا، وهذا يفسر لنا لماذا كانت أغلب مقارنات الخشت ـ إن لم يكن كلها ـ تتجه إلى صنع علاقة قوية بين الدين والميتافيزيقا، وتوجيه النقد اللاذع لكل من يحاول الفصل بينهما من أعلام الفلسفة خاصة الغربية؟

كذلك كانت دراسته عن هيوم وكانط في كتابه العقل وما بعد الطبيعة تأويل جديد لفلسفتي كانط وهيوم، تعطي قراءة نقدية جديدة للفكر الكانطي والفكر الهيومي، وهي قراءة تأويلية جديدة لا تقرأ كانط بكانط وهيوم بهيوم، وإنما تقرأ كانط بهيوم وهيوم بكانط وحقًا ما قاله الدكتور حسن حنفي عن هذه الدراسة؛ إذ وجدها تتضمن رأيًا معلنًا بجرأة ووضوح، هيوم قابع داخل كانط وكانط قابع داخل هيوم،، وأن المسافة بينهما عند الخشت ليس كما هو شائع كبيرة إلى حد التناقض، بل هي عند الخشت قريبة إلى حد التكامل إن لم يكن التماثل،، كانط عقلي وهيوم حسي، بل لقد رأى الدكتور حسن حنفي ما هو أكثر من هذا، إذ رأى وكأن روح الفارابي القويمة تعود من جديد ـ من كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو ـ في محمد عثمان الخشت في الجمع بين الحكيمين: كانط وهيوم، وكأنه سائر إلى مصالحة ثانية من وجهة نظره بين السلفية في صورة كانط والعلمانية في صورة هيوم حقنًا للدماء بين الأخوة الأعداء في عصرنا الراهن.[1]

ومن ثم فقد انتهى من هذه الدراسة أن الاعتقاد بأن علاقة هيوم بكانط هي علاقة سائل بمجيب اعتقاد خاطئ؛ لأنه ينبني على أساس أن فلسفة هيوم فلسفة سؤال، وفلسفة كانط فلسفة إجابة، وإنما الصحيح لديه أن فلسفة هيوم هي فلسفة سؤال وجواب معًا، وأن كانط لم يتجاوز هيوم؛ لأن فلسفته لم تكن إجابة على أشكال هيوم، وإنما كانت عند الخشت تعميقًا ترنسندنتاليًا ليس فقط للمشاكل والأسئلة التي أثارها هيوم، وإنما أيضًا لنتائجه وحدسه الفلسفي.ومن ثم فقد انتهى أيضًا إلى أن كانط في فلسفته المعرفية والميتافيزيقية ومعظم المبادئ التي استند إليها في تحليلاته، وأغلب المشاكل الفلسفية التي أثارها إنما هي نتائج ومبادئ ومشكلات ديفيد هيوم، ولكن مع شيء جديد من التعمق المبدع والتحليل العبقري على الطريقة الألمانية.[2]

---

(1) انظر العقل وما بعد الطبيعة، ص 3.

(2) انظر العقل وما بعد الطبيعة، ص 242.

ومن ثم فإن هذه الدراسة تحمل رؤية جديدة لتاريخ الفلسفة الغربية تتجاوز الصراع التقليدي منذ بداية العصور الحديثة بين العقلانية والحسية، والمثالية والواقعية، والصورية والمادية. [1]

غير أن الخشت وهو في سبيل نقد الفلسفة الغربية لم يقلل مطلقًا من أهمية جهود السابقين ممن قامت دراستهم على العرض والتحليل، بل على العكس من ذلك كان يؤمن بأنها كانت ضرورية ومهمة في الفترة السابقة من نهضتنا الفكرية المعاصرة، حيث كانت الحاجة ـ ولاتزال ـ ملحة للتعرف على هؤلاء الفلاسفة على ما هم عليه دون تأويل أو تفسير، غير أنه كان يرى أيضًا أنه آن الأوان لكي يكون هناك لون من الدراسات التي لا تكتفي بالوقوف على العرض والتقديم، بل تحاول تقديم قراءات متعددة ومتنوعة لهؤلاء الفلاسفة.

ومن مؤلفاته التي تصب في اتجاه نقد الفلسفة الغربية كتاب فلسفة العقائد المسيحية ـ قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز. فإذا الخشت يرى أن المسيحية قد واجهت دومًا تحديات كبرى، وقد كانت موجة النقد العقلانية التي تعرضت لها في القرن السابع عشر واحدة من تلك التحديات الكبرى التي قابلتها في تاريخها الطويل، فإنها لا تقل في خطورتها وقدرتها على التهديد في الوجود عن موجات العنف التي تعرضت لها في بداياتها، بل لقد كان يرى أن المسيحية واجهت دومًا في كل تحد من هذه التحديات من يدافع عنها، ويأخذ بيدها كي تستمر في الوجود، وكان ليبنتز من أولئك النفر الذين عملوا بجدية للدفاع عن المسيحية بما يجعلها قادرة على مواجهة موجة النقد العقلانية التي كانت علامة فارقة من علامات عصر العقل عصر القرن السابع عشر الميلادي.[2]

سابعاً: الفلسفية الموسوعية:

من كل ما تقدم نفهم أن الدكتور الخشت قد جمع في جعبته فروعاً شتى من الفلسفة بالمعنى العام: مقارنة الأديان، مناهج بحث، إصلاح، فلسفة حديثة إلى علم الفقه بفروعه المختلفة، وفلسفة الأخلاق. وأشهد أنه صاغ فكره من هذه

(1) د. حسن حنفي، السابق، ص 4.

(2) فلسفة العقائد المسيحية، قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز، ص 7.

البوتقة على تباينها؛ حيث أفاد منها إفادة كبيرة. والغريب في الأمر أنه كان يطوع كثيراً من هذه الفروع ـ في بعض الأحيان ـ لخدمة الفروع الأخرى، مما يقوي الزعم لدينا بأنه كان يهدف إلى إقامة مشروع أو صرح فكري عام.

ومما يؤكد على هذا المشروع التنويري ذلك الإنتاج الفكري الضخم الذي خرج من تحت عباءته، لقد كانت كتبه من الغزارة بحيث تعد بالعشرات، كما أن مقالاته وأبحاثه المنشورة داخل وخارج مصر لتدل على الناحية الموسوعية في إنتاجه الفكري، فالرجل حقق كتبًا ما أكثرها! وشارك في دؤتمرات وندوات ما أكثرها! وسافر في رحلات علمية خارج مصر ما أكثرها!

ثامنًا: كشف الاتجاهات الخارجة عقديًا وعقليًا:

نقد الخشت العديد من التيارات والاتجاهات عبر مراحل حياته الفكرية التي لا تزال مليئة بالعطاء، وهو في سبيل نقده لهذه الاتجاهات وتلك التيارات كان يقوده عقله وعقيدته؛ إذ لم يكن ينقد الفكرة أو الرأي إلا تحت مظلة الأسس العقلية العقدية، التي كانت سلاحه الذي حمله معه أينما حل.

ويظهر هذا الأساس الفكري في العديد من كتب الخشت الفكرية، منها على سبيل المثال:

- تطور الأديان.
- المعقول واللامعقول في الأديان.
- العلم والدين بين رينان والأفغاني.
- فلسفة العقائد المسيحية.
- العقل وما بعد الطبيعة.

وغيرها من الموضوعات التي جعل الخشت أساسه الفكري فيها ـ بالإضافة إلى أسس فكرية أخرى ـ كشف بعض الآراء الخارجة عقليًا وعقدًا، سواء أكان هذا الخروج في المنهج أو في تناقض الأفكار، أو في نظرتها المغالية إلى تهميش الدين كما فعل هيجل، أو الإعلاء المغالي في قدره كما فعل ليبنتز.

ويكفي أن نذكر مثالاً على ذلك نقده لموقف هيجل من الدين، فقد هاله علاقة الموقف الأيديولوجي والسياسي الهيجلي بتهميشه للدين، وإخراجه له من سياق

الأديان العالمية، وقد نقده الخشت في ذلك نقدًا قويًا عقلانيًا مقنعًا مستدلا على أن الإسلام ـ لأسباب موضوعية صرفة ـ من أكثر الأديان تأثيرًا في حركة التاريخ بما ذهب إليه مايكل هارت في كتابه: «المائة: تقويم لأعهظم الناس أثرًا في التاريخ». غير أن الخشت لم يكن ليقف عند حدود اعتراف بعض المفكرين الغربيين بدور الإسلام العظيم كا يذهب إلى ذلك كثير من مفكرينا، وإنما كان يمتلك في جعبته العديد من الأدلة والبراهين التي تجعله في غنى عن آراء الآخرين واستدلالاتهم، لقد وجد في الإسلام أكثر الأديان توافرًا لشروط العالمية، من حيث كونه يتحدث عن الله تعالى رب العالمين، وليس رب قوم بعينهم فقط، ومن أن الخطاب القرآني موجه إلى العالم كافة، ومن حيث كون الإسلام يعترف بالتمايز والاختلاف بين الشعوب، ومع هذا فهو لا يعمل على إلغائه، بل يقر به كنوع من الاختلاف المنتج الذي يؤدي إلى التلاقي والتقدم، مستدلاً على ذلك بآيات القرآن الكريم، كما أن الإسلام لا يجاهد من أجل إلغاء الآخر بل يجاهد فقط المعتدين والقتلة والظالمين، ويحث المؤمنين به على التواصل مع الآخرين، إلى غيرها من الأسباب الموضوعية التي تؤكد عالمية الإسلام، مثل: الحرية والشورى والمساواة، والتي تجاهلها هيجل أو جهلها.[1]

ومن الأمثلة الدالة على أن الخشت كان من ضمن أسسه وأهدافه الفكرية كشف الاتجاهات الخارجة عقديًا وعقليًا موقفه من الأديان الوضعية والأديان السماوية غير التوحيدية في كتابه تطور الأديان، فقد نقد هذه الأديان لأسس عقلية عقدية معتبرًا أن العقل لا يقبل بفكرة تعدد الآلهة، أو بفكرة عدم وجود الإله، في حين نقد هذه الاتجاهات الدينية عقليًا، فقد نقدها عقديًا بالدين الإسلامي وعقيدته الغراء، فقد نقد الخشت الأديان الوضعية بالدين الإسلامي، ونقد الأديان السماوية غير التوحيدية بالدين الإسلامي أيضًا، وما ذلك إلا لأن الإسلام يحمل في داخله عوامل تطوره المبنية على أسس عقلية تهتم بالعقل وتعرف دوره المنوط به.

تاسعًا: التوظيف العقلي لفلسفة الدين:

كان من الأسس المهمة التي ارتآها الخشت لبناء اتجاهه الفكري التوظيف العقلي لفلسفة الدين، وهذا ما حرص عليه في نقده للعقلانية النقدية عند كانط

---

(1) انظر المعقول واللامعقول في الأديان، ص 10.

والعقلانية المنحازة عند هيجل، فقد حرص الخشت على عدم الاكتفاء بالتركيز على بناء فلسفة الدين واكتمالها في العقلانية النقدية عند كانط في كتابه: الدين في حدود العقل فقط كما لم يحرص على عدم الاكتفاء بالتركيز على بناء فلسفة الدين واكتمالها في العقلانية المنحازة عند هيجل على كتابه: محاضرات في فلسفة الدين، بل عمل على تتبع مراحل التفكير الديني عند كانط وهيجل، في كل فترة من فترات تشكلهما الفلسفي، فترة الشباب، وفترة النضج المذهبي، وفترة اكتمال بنية فلسفة الدين، ومن ثم فقد كانت جهود الخشت تنصب على محاولة الكشف عن دور الدين في تشكيل المذهب الفلسفي، ودور الفلسفة في تكوين التصور الديني عند كل منهما، ومن ثم فقد كانت جهوده في قراءة كانط لا تفرق بين كتب كانط من حيث ما هو ديني، وما هو فلسفي، مما يمكننا من القول إن الرعاية والاهتمام اللذين أولاهما الخشت لكتب كانط قبل النقدية من منظور الفكر الديني، ومن ثم فإن دراسته للأعمال الكانطية قبل النقدية يعد عملاً جريئًا يتسم بالمجازفة، ولكنها المجازفة المحسوب نتائجها بدقة، ولم يتخذ الخشت ذلك الاتجاه، إلا لأنه وجد أن هذه الأعمال لم تلق الاهتمام الكافي في الدراسات العربية والأجنبية.[1]

وإذا كان الخشت قد قصد إلى توظيف عقلي لفسفة الدين عند كانط وهيوم، فإن مقصده لم يكن مبنيًا على عرض الآراء والأفكار هنا وهناك، وإنما سعي بكل جدية والتزام لتقديم تأويل لها في ضوء المقصد العام للمذهب الفلسفي.وهذا يفسر لنا لماذا ركز الخشت جهوده على سائر أعمال كانط النقدية وغير النقدية، وأولاها الأهمية نفسها التي أولاها لكتاب الدين في حدود العقل فقط في فهم الفكر الديني عند كانط، كمرحلة على معالم التوظيف العقلي لفلسفة الدين، والخشت بهذا قد ولج طريقًا غير مألوف ومخالفًا لمن درس فلسفة الدين عند كانط؛ لاعتمادهم على كتابه سالف الذكر وتركيزهم عليه. أما هيجل فقد كان الخشت يرى أن فلسفة الدين عنده لم تحظ بدراسة عربية حتى الآن ناقدًا الدراسات الأجنبية التي دارت حول فلسفة الدين عنده لاعتبارات منهجية؛ إذ إن هذه الدراسات على الرغم من كثرتها

(1) انظر المقول واللامعقول في الأديان، ص 11

فقد اكتفت بالتعويل على طبعة 1831م لكتاب محاضرات في فلسفة الدين، بينما عول الخشت بالدرجة الأولى على محاضرات 1827م؛ باعتبارها في نظره أكثر محاضراته اكتمالاً وثراءً وحيوية، مغ المقارنة بمحاضرات هيجل 1824م، 1831م، بالإضافة إلى المخطوطة الأولية التي كتبها هيجل، وتكتسب محاضرات 1827م أهمتيها عند الخشت ليس فقط من منطلق المضمون الثري والأفكار الحيوية والصانعة، وإنما كذلك من التقسيم البنيوي الأكثر اكتمالاً وتفصيلاً من المخطوطة ومحاضرات الأعوام الأخرى التالية.

وفي كتاب العقائد الكبرى قدم لنا الخشت تصورًا عقليًا للدين من حيث هو دين، فلم يرض بالتيار الديني المتطرف، فضلاً عن عدمه رضائه بالطبع عن التيار العلماني الإلحادي المتطرف، وقد كان التوظيف العقلي للدين عند الخشت يقوم على أساس افتراض تيار ثالث وهو العقلانية الروحية، فالعقلانية الروحية عند الخشت حل ينظر للعالم نظرة عليمة وفق منطق السببية، وفي الوقت ذاته يعي الإنسان أن العالم الحالي غير كاف بذاته، ومن ثم فلن يكون له معنى دون أن يبحث الإنسان عن نقطة ارتكاز قصوى تقدم له المعنى الذي يحياه، وما هذه النقطة الارتكازية القصوى سوى الله تعالى، فدعوة الخشت هنا تقوم على أن الله تعالى وضع قوانينه في الطبيعة، كما جعل لكل شيء سببًا، ومن ثم فإن منهجية التعامل مع الطبيعة والعالم والمجتمع ينبغي أن تكون منهجية علمية سببية، تنأى بنفسها عن الخرافة والأسطورة والحلول الوهمية.[1]

غير أن هذا الحل لا يمكن الوصول إليه دون دراسة متعمقة للأديان بحثًا عن فلسفة عقلية للدين، بغية البحث عن الحقيقي والدائم على أساس موضوعي غير منحاز، حيث إنه من المؤكد عنده أن كل دين قد وصل إلى جزء من الحقيقة، ومن ثم آل على نفسه ـ وموجهًا أيضًا لجمهور القراء ـ محاولة اكتشاف هذا الجزء وسط ركام التحولات التاريخية والأوهام الخرافية، بحثًا عن الدين المطلق الذي جمع بين طياته كل التصورات الجزئية للحقيقة في تصور أشمل، وهو الدين الإسلامي.[2]

---

(1) انظر العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء ص 5، 6.

(2) انظر السابق، ص 6.

لقد أعاد الخشت التفكير العقلاني الحر في الدين من حيث هو دين، كما قام بتحليل نقدي لماهية الدين وطبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة، وبين العقل والنقل، ومعرفة موقف الأديان العالمية من الألوهية، والوحي والنبوات والمعجزات، وماهية العبادات ووظائفها، ومشكلة الشر، والحياة الآخرة ـ ومنطق تطور الأديان، وفحص الأديان في ضوء العقل وحده من خلال تحليل ومقارنة العقائد الكبرى في العالم.

عاشرًا: فلسفة مقارنة الأديان:

للدكتور الخشت العديد من الدراسات في مقارنة الأديان، وهي كتب أساسية في مجالها، ذات إفادة جمة للمتخصصين والمثقفين والباحثين عن المعرفة والإيمان الحق القائم على اقتناعات عقلية منطقية، ومن هذه الكتب:

- العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء.
- تطور الأديان قصة البحث عن الإله.
- الفيدية.. البراهمانية.. الهندوسية.
- الإله والإنسان إشكالية التشابه والاختلاف في فلسفة برايتمان.

ومن ثم فقد اتجه في هذه المقارنات إلى الكشف عن مفهوم الأديان وميادين دراستها، علاقة الأديان بالفلسفة، الميتافيزيقا والدين، منبع الأديان وتطورها، الأديان الطبيعية، الديانات التشبيهية، الأديان المتعالية، الإيمان والإلحاد، تصورات الفلاسفة للألوهية، الروح بين دوجما الأديان وحيرة الفلاسفة، الشيطان ومشكلة الشر في العالم، الوحي والنبوة في الأديان الطبيعية والتشبيهية، الوحي والنبوة في الأديان المتعالية، المعجزات بين الإعجاز الحسي وإعجاز البيان والبرهان، فلسفة العبادات الماهية والوظيفة. ثم تحدث تفصيلاً عن الديانة الفيدية من حيث ملامحها والكتب المقدسة فيها، ومجمع آلهة الفيدا، وعن الديانة البراهمانية من حيث ملامحها وكتبها المقدسة، وعن الديانة الهندوسية من حيث أركانها وكتبها المقدسة، ومجمع آلهة الهندوسية، وبعص الفرق والمذاهب الهندوسية الأخرى.

وهي الدراسات التي حاول الخشت من خلالها تقديم حل شاف عن ماهية

الدين من حيث هو دين، وهي الإشكالية التي حاول الإجابة عليها من خلال العديد من المؤلفات التي تتناول الأديان دون تمييز جغرافي أو تاريخي أو موضوعي، وفي سبيل ذلك اتبع منهجًا علميًا صرفًا صارمًا، لا يقتفي معالم المنهج المقارن بمعناه الضيق التقليدي القائم على أساس علاقتي التشابه والاختلاف فقط، وإنما المنهج المقارن الذي يبحث ـ فضلاً عن هذا ـ عن التلاقح والأثر والتأثر والتوالد والتطور والانتكاس والامتزاج والتضمن والهيمنة والنسخ والديالكتيك والتمييز بين المتغيرات والثوابت في الأديان السلبي منها والإيجابي بين العقلانية والأسطورة وبين الوحي والواقع وبين الوهم والحقيقة وبين المنطقي والخرافي، فضلاً غن توظيف الخشت للمنهج النقدي التاريخي واستحضار نتائجه ومنجزاته، وغي هذا الإطار استدعى كثيرًا من آراء الفلاسفة في كل العصور ـ خاصة الحديثة ـ حول الدين.[1]

ثاني عشر: الدعوة لأخلاق كونية:

يمكن القول دون تردد إن الدكتور الخشت قد قرب الوشائج والعلاقات بين الدين والأخلاق خاصة في تعويله على الدين النقي باعتباره الذي يقدم الأمل في أن الجهود المبذولة في إقامة ملكوت الأخلاق والعدالة والسعادة لن تضيع هدرًا، وفي تعويله على علم الأخلاق باعتباره يساهم في تنقية الدين من التفسيرات المغلوطة التي يقدمها له أهل المصالح، وباعتباره يساهم في إعادة التأكيد على الوظيفة الأخلاقية للدين، ومن ثم كانت العبادة الحقة عند الخشت تكمن في السلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب المنبثق من العبادة الحقة، وكأن الدكتور الخشت يقيم جسورًا من التواصل بين الأخلاق الدينية والأخلاق الكانطية رابطًا في وضوح بين أداء الواجب والعبادة الحقة، فالعبادة الحقة عند الخشت تعني ـ في التحليل الأخير ـ العمل بالواجب.

ومن ثم فقد نجح أستاذنا فيما فشلت فيه فلسفات الحداثة من الوصول إلى حد أدنى مشترك للأخلاق؛ لأنها لم تكن مشغولة بذلك، وإنما اكتفت بمحاولة الوصول إلى الحد الأقصى الأخلاقي، فكانت عند الدكتور الخشت تعمل على

(1) انظر الفيدية البراهمانية الهندوسيبة، ط مكتبة لبن سينا، القاهرة، 1996م، ص 6.

بناء منظومتها الأخلاقية كمنظومة تصل إلى قمة الهرم الأخلاقي على أنقاض الفلسفات الأخرى، ولم تتمكن تلك الفلسفات من تقديم أخلاق يمكن أن ينفذها الناس في حياتهم؛ حيث ظلت محلقة في سماء البحث عن مبادئ أخلاقية قصوى تنوء بها الطبيعة البشرية، وتكرس الخلاف بين الناس، وإن نزلت بعض هذه الفلسفات أرض الواقع فإنها تهاوت في نسبية مفرطة وسعت من مجال الخلاف بين الأفراد والمجتمعات البشرية، ومن ثم ابتعدت عن الوصول إلى الحد الأدنى المشترك في الأخلاق.

وإذا كانت أخلاق الحد الأدنى عند كونج تقوم على مبدأين أساسيين، فقد أرجعهما الخشت إلى مبدأ واحد؛ فمبدأ «كل إنسان يجب أن يعامل على نحو إنساني» متضمن عنده منطقيًا في مبدأ «ما تتمناه من الآخرين افعله لهم»، ومن ثم فأخلاق الحد الأدنى عند الخشت تقوم على مبدأ واحد هو، «عامل الناس كما تحب أن يعاملوك»، وهذا المبدأ يقوم على قاعدة عدم التناقض، فالإرادة المتناقضة عنده هي التي تعطي لنفسها حقًا، بينما تمنعه من الآخرين، وتسوغ لنفسها فعلاً، بينما تحرمه على الناس.

ادريس هاني ناقدا للفكر العربي

كمال قاسيموف
(من مركز الدراسات الإستراتيجية
لرئيس الجمهورية/ أذربيجان)

«وجد هذا الانبعاث في موافقات الشاطبي خير معين وخير مصدر لانطلاق فكر مقاصدي عقلاني، ولا محيد عنه في عصر يفرض على أصحاب المشاريع النهضوية والأيديولوجية قدرا من الخطاب العقلاني، حيث اشتدت فيه أزمة العقل العربي والإسلامي. وظهرت من المشاريع التي شاء لها أصحابها إيجاد مخرج حقيقي من مأزق انسداد باب الاجتهاد بانسداد باب العلم والعلمي معا عند من شرع للعمل بالظنون مطلقاً وقول بالتصويب، وانفلات ناصية من بين أيديهم، وذلك عبر طرائق اجتهادية، لصيقة بما سبق تمأسساً وتأصيلاً كالفكر المقاصدي»[1].

في نظرنا، وقبل كل شيء، إنّ إدريس هاني هو الفيلسوف الناقد؛ الناقد الحضاري والفكري اللاّذع مع حضور رؤية معرفية عميقة ومتعددة الأبعاد. ترتبط فلسفته بمنهجه النقدي ارتباطا وثيقا، كما أنّ منهجه النقدي يؤسس فلسفته. وهو ناقد للفكر العربي المعاصر، والأيديولوجيات والعلوم الإسلامية، والخطابات الدينية والسياسية، والسرد التقليدي لتاريخ الفكر الإسلامي الديني والفلسفي. وكما قال المفكر السلوفيني «سلافوي جيجك» ذات مرة، إن الفلسفة لا تحل المشاكل. وحل المشاكل ليست وظيفة الفلسفة ولكن وظيفتها هي إعادة تعريف المشاكل، لإظهار كيف أنّ ما نعتبره مشكلة هو، في الحقيقة، مشكلة زائفة. والفيلسوف هو شخص

(1) إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد: المقاربة عبر ـ مناهجية في أنساق الفكر الإسلامي. بيروت: مركز الحضارة للتنمية الفكر الإسلامي، 2012، ص. 262 ـ 263

يشغل نفسه بالنقد بدلا أن يحاول الإجابة على الأسئلة من خلال خلق نظرية[1]. وحسب رأينا، فإنّه يناسب إدريس هاني هذا النوع من تعريف الفيلسوف. ولأنه بدلا من أن يدّعى الحقيقة المطلقة أو يقدم النظريات التامة بصورة الحقائق العلمية التي تطمح إلى شرح وتفهيم كل الظواهر والمسائل من منظورها، فإنّ هاني يطرح الأسئلة النقدية ويجرؤ على التشكيك في المسائل والقضايا التي أصبحت تعتبر دوغمائيات عادية غير قابلة للنقد في عالمنا الإسلامي لسنوات عديدة.

ومن بين الموضوعات التي تدخل في دائرة اهتمامات إدريس هاني هي الأيديولوجيات الحديثة وكيفية قراءة وتأويل واستخدام التراث الإسلامي الكلاسيكي من قبل المفكرين العرب المعاصرين. وتجدر الإشارة أنه بغض النظر عن الموضوع الذي يكتب عنه هاني، هو كثيرا ما يتناوله في ضوء منهجه النقدي. ويتميز منهجه هذا بالاجتهاد التحليلي الذي يهدف إلى فهم وتقييم الأوضاع السياسية والفكرية في العالم العربي الإسلامي من خلال حفر ودراسة ونقد الخطابات والمعارف المتداولة في المجتمع، والعلاقة بين السلطة والمعرفة والمثقفين، والصراعات الأيديولوجية وراء كل المشاريع الفكرية في العالم العربي، وحدودها وأبعادها ورهاناتها. وفي الوقت نفسه، يحاول منهجه أن يبين كيف تجرى عملية ربط وإلحاق التراث الإسلامي بالأيديولوجيات العربية الإسلامية المعاصرة.

ويرى إدريس هاني أنه يجب النظر إلى التراث الإسلامي في سياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي، وتحليله خارج الأطر الأيديولوجية. وفي الوقت نفسه، هو كثيرا ما يؤكد أن من الصعب جدّا دراسة التراث وراء الهيمنة الأيديولوجية في المجتمع العربي المعاصر وفي المجالات الأكاديمية العربية. ومع ذلك، هو المقتنع بأن الدراسة التحليلية النقدية وتقديم وجهة النظر المختلفة هما ضروريتان دونهما لن يكون المسلمون قادرين على فهم الماضي والحاضر وتصحيح الأخطاء.

يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنه عندما يدعو أ. هاني إلى الدراسة النقدية الموضوعية السياقية للتراث هو، خلافا لكثير من المؤلفين المعاصرين، لا

(1) Slavoj Zizek. Some Politically Incorrect Reflections on Violence in France & Related Matters [http://www.lacan.com/zizfrance.htm]

يتبع منهج المستشرقين. ومنهجه ولغته يختلفان عن منهج ولغة الاستشراق أو الدراسات الشرق الأوسطية المعاصرة. وهو قبل كل شيء المفكر العربي الاسلامي الذي يحلل ويناقش مشاكل مجتمع وعالم وهو جزء منهما. وإذا كان المستشرق يبحث في الإسلام والمجتمعات الإسلامية من خارج العالم الإسلامي، فهاني جزء لا يتجزأ من هذا العالم ويعيش مشاكله وأزماته. ولذلك، وهو مطالب بالدراسة النقدية للتراث لا يسعى إلى تحقيق الأهداف الأكاديمية البحتة فقط، بل يحاول أن يحقق أهدافا ذات طابع عملي وتطبيقي. ووفقا له، ليس إلاّ التفكير النقدي الجريء حول التراث والنقد للأيديولوجيات السائدة في العالم العربي والاسلامي يمكن أن يساعدنا على الخروج من الأزمة الأيديولوجية والاجتماعية والسياسية التي نعاني منها منذ مدة طويلة.

وكما سبقت الإشارة، فإنّ أعمال هاني هي متعدد الأبعاد والأوجه، وبالإضافة إلى قضايا الفكر العربي الإسلامي المعاصر، هو يكتب عن مسائل الكلام والمذاهب، واللاّهوت الشيعي والسني، ولكن في هذه الدراسة الموجزة، نحن نقتصر على بحث في تحليل إدريس هاني لقراءة وتأويل نظرية مقاصد الشريعة للعالم الأندلسي إبو إسحاق الشاطبي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. وعلى وجه الخصوص، في أعمال المفكرين المغاربة المعروفين: محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن. ويتناول هاني هذا الموضوع بشكل مفصل، في الفصل الرابع من كتابه: «المعرفة والاعتقاد».

وقبل أن يتطرق إلى موضوع المقاصد، يقول هاني بأننا إذا أردنا التجديد الجذري والتطور المعرفي يجب أن نقوم بالنقد بجرأة، ودون أي تحامل، خارج الأفكار المسبقة[1]. وهذا النقد هو الطريق الوحيد الواقعي إلى الخروج من الأزمة التي يعاني منها الفكر الإسلامي بشكل عام والفكر الفقهي بشكل خاص. وكما يذكر هاني أن المشروع النقدي الذي يميل إليه «يساعد على تجاوز النمط من الرؤية الاختزالية والميكانيكية لمشكلتنا وحلولنا»[2]. وهو يدعو إلى ممارسة الاجتهاد النقدي الذي يفكك الأطر والهواجس الأيديولوجية.

---

(1) إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد. ص 256 ـ 257.

(2) المرجع السابق.

وليس من قبيل الصدفة أن استرعى موضوع مقاصد الشريعة انتباه هاني. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر حاول إصلاحيو عصر النهضة أن يقدموا الأفكار والمفاهيم التي يمكن أن تساعد المجتمعات الإسلامية على التحرر من الهيمنة الثقافية والاقتصادية والسياسية للغرب. ومنذ ذلك الحين، أصبحت نظرية مقاصد الشريعة هي واحدة من الآليات الرئيسية التي لا يتم استخدمها من قبل دعاة الإسلام الإصلاحي في عصرنا الحديث لتجديد نظرية ومنهجية أصول الفقه فحسب، بل يتم توظيفها لتجديد النظم الاقتصادية والثقافية والسياسية في المجتمعات المسلمة. واليوم، يتم استخدام هذه النظرية مع نظرية المصالح المرسلة على نطاق واسع لتطوير الاقتصاد الإسلامي والمصرفية الإسلامية، والسياسة العامة، والأخلاق والتعليم. وجوهر النظرية هي فكرة أن هناك مقاصد وغايات عالية وراء الأحكام الإسلامية وتحقيقها سينفع المسلمين في الحياة الدنيوية والأخروية. والقصد هنا المقاصد العامة والخاصة التي استخرجها العلماء من نصوص الإسلام.

ولكن موضوع هاني الأساسي هو ليس بحثا في المقاصد من حيث هي النظرية الفقهية، يعني أنّه يقوم بتحليل نظرية مقاصد الشريعة ليس من وجهة نظر الفقيه أو أهل الشّرع بل من وجهة نظر الفيلسوف الناقد الذي يدرس ويحلل ويفكك الفكر المقاصدي والمقاربات المقاصدية في الخطاب العربي المعاصر[1]. وهو يري المقاربات المقاصدية المعاصرة كمشروع أيديولوجيا «يعد بحلول ومخارج للفكر وللفقه»[2]. والخلاصة، يؤكد إ. هاني أن «غاية ما تصبو إليه محاولتنا، هي مقاربة نقدية عامة للخطاب المقاصدي، تهدف إلى وضع هذا الفكر وقواعده ومزاعمه في إطاره المعرفي، وتجريده من أسباب التهويل الدخيلة، المشوشة على متانة أصوله وأبعاده الاجتهادية»[3].

وفي بداية نقده يشير هاني إلى أنه من الصّعب أن نجد في ما طرحه دعاة المقاصد الحدثاء جديدا، سوى إعادة عرض ما كان في آثار العلماء القدماء وعلى رأسهم الشاطبي. وفقا له، منذ الشاطبي ما استطاع أحد أن يطور الأبعاد المنهجية

(1) إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد. ص.254.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق.

لهذه النظرية. ولم يقدم الجابري ولا طه عبد الرحمن فكرا جديدا لنظرية المقاصد. ويلاحظ هاني، وهو على حق في ملاحظته، لجوء جميع مفكري النهضة إلى مفاهيم المقاصد. وهو يسمي هذه الظاهرة «انبعاثا لافتا للفكر المقاصدي». وعلى سبيل المثال، في أعمال محمد عبده، يمكن أن نرى الملامح العامة والعابرة للمقاصد. ولكن تلاميذه تطرقوا إلى الأبعاد المختلفة لهذه النظرية ونقاشوها بالتفصيل. والواقع أن خصائص نظرية مقاصد الشريعة تعطى إمكانية تجاوز منهجية القياس المحدودة، وتسهيل عملية إناطة الأحكام في سياق التحديات والمشاكل التي بفرضها عصر الحداثة. ولذلك، استجابت هذه النظرية لأهداف ومشاريع المصلحين[1].

ومع ذلك، يستثني إ. هاني الفقيهين المغربي والتونسي الشيخ محمد طاهر بن عاشور وعلال الفاسي ويشير إلى أن بن عاشور قد وسّع دائرة المقاصد وأدخل فيها المقاصد الضرورية الجديدة مثل الحرية (وكذلك المساواة، وحرية الاعتقاد). أما كتابات علال الفاسي عن المقاصد فهي كتابات تأسيسية في المرحلة الحديثة في تاريخ المغرب. وأشاد إ. هاني بدور علال الفاسي الخاص. وحسب رأيه، فإن التحليل النقدي للنظرية المقاصدية يكون ناقصا أو وحيد الطرف إذا تمت المقاربة لها أو أسلوب التعامل معها من وجهة نظر الفقيه فقط أو من وجهة نظر الفيلسوف فقط. وليس غير علال الفاسي من كان يملك الخبرتين: خبرة الفقيه وخبرة المفكر. ولذلك هو لا يقترح قراءة ممتعة للشاطبي فقط، بل استطاع أن يقدم النظرة النقدية لنظريته. وفي نظر هاني، بشكل عام، بعد علال الفاسي وبن عاشور شطّت نظرية المقاصد وأصبحت غير مثمرة وفي نهاية المطاف، اكتست غطاء أيديولوجيا[2].

وإضافة إلى ما سبق ذكره، حسب موقف هاني، يوجد مشتغلون على المقاصد من المعاصرين، ومن بينهم الجابري وطه عبد الرحمن، نادرا ما يتناولون نظرية المقاصد نقديا[3]. وما قام به هؤلاء المفكران المغربيان هو إعادة عرض فكرة الشاطبي دون تجاوز الاجتهاد المقاصدي التقليدي، أو، حسب عبارة هاني، هي

(1) المرجع السابق. ص. 259 ـ 261.

(2) المرجع السابق. ص. 262.

(3) المرجع السابق. ص. 259.

«محاولة اجتهادية من داخل المذهبية الشاطبية المقاصدية نفسها»[1]. بالإضافة إلى ذلك، كلاهما قاما بقراءة نظرية مقاصد الشريعة للشاطبي من منظور ومن خلال مشروعيهما الفكريين اللذين تحولا إلى أيديولوجيا شاملة تكيّف الحقائق والأفكار والتراث لخطاباتها. وحتى مع ذلك، في رأي هاني، فإن مقاربات الجابري وطه عبد الرحمان تجلب الاهتمام وتصلح للنقد لأنها تحمل بعدا استشكاليا. وخصوصاً أنه، كما يقول هاني، غير مقارباتهما لا يوجد سوى بعض الأفكار التوضيحية التي قام بها بعض محققي كتاب الموافقات. وهاني يقدّر محاولات كلا الباحثين بالإنصاف مشيرا أن «فيها من جرأة البحث ونباهة الاطلاع ما يفوق الكثير من أنصار المقاصد التقليديين في العالم العربي»[2].

نقد القراءة الشاطبية لناقد العقل العربي

بدأت نظرية المقاصد وتصنيفها تتطور بعد عهد الصحابة، ولكن المقاصد بشكلها الذي نعرفه الآن لم تتبلور حتى جاء الأصوليون المتأخرون، أي خلال القرن الخامس إلى الثامن من الهجرة. ومن أبرز مؤيدي فكرة المقاصد في العالم الإسلامي في القرون الوسطى كان أبو إسحاق الشاطبي (توفي في 790 ه.). وقد افتتح الشاطبي الجزء الخاص بالمقاصد من ضمن كتابه الموافقات بآيات من القرآن الكريم يقصد منها إثبات أن للّه غايات في خلقه، وفي إرسال الرسل، وفي ما أنزله من الشريعة، ثم اعتبر المقاصد «أصول الدين وقواعد الشريعة وكليات الملة»[3]. وتفسيره المفصل لنظرية المقاصد واعتماده على فكرة أولويات المقاصد التي تعبّر أن الكليات وخاصة الضروريات لا يمكن أن تحكم عليها الأحكام الجزئية وأن المقاصد يمكن تحديدها وإثباتها باستخدام منهج الاستقراء، (وهو كان يعتبر الاستقراء منهجا قطعيا وليس ظنيا) لقي صدى وقبولا كبيرا لدى المفكرين المسلمين الحدثاء. وهم يذكرون إسم الشّاطبي في دراساتهم وكتبهم كثيرا وتكرارا ويعتبرونه مجددا لعلم الأصول لأن أفكاره تتناسب مع مشاريعهم التجديدية للإصلاح الاجتماعي والفكري

(1) المرجع السابق. ص. 260

(2) المرجع السابق. ص. 261.

(3) جاسر عودة. مقاصد الشريعة. دليل للمبتدئ. لندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2001، ص. 51.

والديني. وكما يقول هاني، أصبح كتاب الموافقات للشاطبي، الذي تم إهماله مدة طويلة، «بمثابة المسوغ الذي أٍسس عليه أنصار الفكر المقاصدي من الحدثاء المعاصرين مشروعية دعواهم لأنهم وجدوا فيه مخرجا سالكا من الانسداد الأعظم الذي أصاب الفكر بقدر ما أصاب الفقه الإسلاميين»[1].

وواحد من هؤلاء المفكرين المعاصرين الذين رجع إلى النظرية المقاصدية للشاطبي وحاول أن يقرأها قراءة جديدة هو المفكر المغربي الشهير محمد العابد الجابري.

لقد أحدث المشروع الفكري للجابري نقاشا واسعا في العالم العربي. وهو مشروع يتكوّن من أربعة أجزاء: «تكوين العقل العربي 1984»، «بنية العقل العربي 1986»، «العقل السياسي العربي 1990»، «العقل الأخلاقي العربي 2001». يمثل هذا المشروع قراءة جديدة للتراث العربي، وجوهره هو: قبل وقوع العالم العربي تحت نير استعمار الدول الأوروبية كان موجودا فيه نظام معرفي معين أو إبستمية معينة ـ نظام من المعارف والأفكار والآراء والمفاهيم والمبادئ للثقافة العربية الاسلامية ـ وداخل هذه الإبستمية تشكل ما سماه الجابري «بالعقل العربي». ويعطي الجابري عدة تعريفات لهذا المصطلح، وإذا أردنا أن نلخص ذلك، نقول أنها المبادئ والتصورات والعلوم والنظريات التي تشكلت داخل الثقافة العربية وأصبحت مشتركة لكل من يعتبر نفسه عربيا أو جزءا من الثقافة العربية؛ ومن خلالها ومنظورها يستوعب ويدرك العرب العالم والأشياء ووينشؤون المعاني، والفلسفة، والآدب، والعلوم.

وحسب الجابري، تشكّل أو تكوّن «العقل العربي» في «عصر التدوين» (القرن الثاني الهجري) حيث تم تأطير وكتابة قواعد اللغة العربية والبلاغة وأصول الفقه وعلم الحديث والتفسير، والكلام والفلسفة[2]. ومن خلال تحليل الثقافة العربية المكتوبة وصل الجابري إلى فكرة أن هناك ثلاثة نظم معرفية أو بنى: وهي البيان والعرفان والبرهان. والبيان، في نظر الجابري، صار منتشرا ومتداولا بسبب

---

(1) إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد. ص. 261.

(2) محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، 2009، ص. 56 ـ 71.

العلوم والمعارف (مثل اللغة، والفقه وأصوله وعلم الكلام) أنتجها أجيال من فقهاء المسلمين ورجال الدين والنحات. وهو مبني على منهجية «قياس الشاهد على الغائب والفرع على الأصل، الذي ما وجد تطورا وبعد مرور الزمان أدى إلى التفكير المختزل الميكانيكي المغلق القائم على «الانفصال واللاّسببية»[1]. أما العرفان، فهو نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم الذي يجمع التيارات الصوفية، الإسماعيليين، الشيعة، الكيميائيين، الإشراقيين. ومصدره خارج الثقافة العربية، تسرب من الثقافة الهرمسية والتأثيرات الغنوصية السابقة على الإسلام. وفي نظر الجابري، كانت النخبة الفارسية تمارس الصراع الأيديولوجي في الخلافة العباسية واستخدمت الزرادشتية وتراث المانوية والمزدكية لأهدافها السياسية. ويعتبر الجابري تأثير المنهج المعرفي العرفاني أشد ضررا لأسس الفكر والمجتمع العربي الإسلامي. وعلى سبيل المثال، ينتقد الجابري أبا حامد الغزالي، لأنه، حسب رأيه، أدخل العناصر العرفانية والصوفية في العلوم الإسلامية، ويوجه نقدا لابن سينا بسبب إدماجه الفلسفة الإسلامية بالأفكار الغنوصية تحت تأثير الفكر الإسماعيلي. ونحن لن أطيل في الحديث عن نقد الجابري لتعاليم الصوفية والغنوصية في الإسلام، ولكن نشير إلى أنه اعتبرها دخيلة، غريبة عن الثقافة العربية والإسلام ومضرة بعقلانية «العقل العربي». ويحتل النظام المعرفي الثالث ـ البرهان ـ في المشروع الفكري للجابري ذاته أهمية خاصة. لقد تشكّل النظام البرهاني أساسا في المغرب العربي كنتيجة للثورة الثقافية في المغرب وفي الأندلس، وهو ما أدّت إليه سياسة ابن تومرت. وهذه الثورة ولدت ابن طفيل، ابن رشد، ابن باجة، ابن حزم، الشاطبي وابن خلدون. ويرى الجابري أنه في الوقت الذي كان يتم فيه توظيف الفلسفة والأرسطية والعقلانية في المشرق العربي لإزالة التناقض بين العقل والنقل ولاستخدامهم بمثابة الوسيلة الأيديولوجية، في المغرب العربي تم فصل الفلسفة عن اللاّهوت وكانت الفلسفة في المغرب تنشغل بالمسائل المختلفة تماماً. ويؤسس النظام المعرفي البرهاني الفلسفة والعلوم العقلية مثل المنطق، والفلسفة اليونانية الارسطوطاليسية والرياضيات، و«يعتمد قوى الإنسان

(1) إدريس هاني. خرائط أيديولوجية ممزقة: الأيديولوجيا وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة. بيروت: الانتشار العربي، 2006، ص. 198.

المعرفية الطبيعة من حس وتجربة ومحاكمة عقلية في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء»[1]. وإضافة إلى ذلك، يرى الجابري أنه وقعت «قطيعة معرفية» بين المشرق والمغرب. وفي هذا السياق، يكتب الجابري عن الدور الخاص لابن رشد وتعاليمه المبنية على العقل والتجربة، وتمثل مظهرا لافتا للبرهان. وانتقد ابن رشد المنهج المعرفي للمشرق بدقة وقام بشرح فلسفة أرسطو وبنقد ابن سينا في محاولته حل المسائل الدينية باستخدام الفلسفة، وفي انحرافه عن المبادئ الفلسفية والمنطق. وقام بنقد الغزالي، لأنه «لم يدرس الفلسفة في أصولها»، واستوعبها من تفسير ابن سينا، ونشر الأشعرية في المجتمع الاسلامي الذي كان سببا من أسباب انقسامه[2]. وبالإضافة إلى ابن رشد، يذكر الجابري «البرهانيين» ابن حزم والشاطبي. ورفض الأول القياس الفقهي وأبطله، وبنى منهجيته الفقهية الخاصة على القراءة العقلانية للنص. والثاني جدد أصول الفقه بتأسيس نظرية مقاصد الشريعة.

وفي نظر الجابري، قام الشاطبي بمشروعه «تأصيل أصول علم الشريعة» بإعادة بناء إبستمولوجيا الفكر العربي الإسلامي على أسس عقلانية برهانية قوية. وهو اتبع المنهجية المتمثلة في ضرورة اعتبار مقاصد الشرع وحاول أن يثبت أن «الشرع لم يكلف الناس بما كلفهم به من واجبات في العبادات والمعاملات من دون مقاصد معينة، وكل حكم جزئي من أحكام الشريعة يحمل معه معنى الكلي، أي قصد الشرع منه»[3]. وحسب الجابري، أخذ الشاطبي هذه الفكرة عن ابن رشد، «الذي وظفها في مجال العقيدة، ونقلها إلى مجال الأصول، ودعا إلى ضرورة بناء الأصول على مقاصد الشرع بدل بناءها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية... وبذلك هو دشن قطعية إبستيمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاءوا بعده»[4].

ومن ثم، حسب الجابري أنه وللخروج من الأزمة التي وقع فيها المجتمع

(1) محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي. بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، 2009، ص. 383 ـ 384.
(2) محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، 2009، ص. 319.
(3) محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي. بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، 2009، ص 542.
(4) المرجع السابق، ص 540.

العربي نحتاج إلى «قطيعة معرفية» مع المفاهيم والتصورات عن التراث والمناهج العلمية التقليدية (يعني مع النظم المعرفية العرفانية والبيانية). ويجب إعادة فهم وقراءة التراث الإسلامي من منظور جديد. ومع إحداث القطعية المعرفية، يجب الفكر العربي المعاصر أن يستوعب ويتضمن كل ما في التراث من الأفكار النقدية والمنهجية العقلانية (وقبل كل شيء ـ التراث الفلسفي والفقهي المغربي البرهاني). ويعتقد الجابري أننا نحتاج إلى هذه القطعية المعرفية من أجل تحقيق الديمقراطية والعدالة والتغلب على القبلية والتقسيم واللاّعقلانية. ونظرية مقاصد الشريعة للشاطبي تحتل مكاناً خاصاً وهاماً في هذا المشروع الإصلاحي. وكما نرى، فإن كثيرا من هذه الأفكار قد اقتبسها الجابري من المدرسة البنيوية الفرنسية. وخصوصا أنه كثيرا ما يعتمد في كتاباته على نظرية «القطيعة المعرفية» للعالم الفرنسي غاستون باشلار.

بعد هذه الوقفة الموجزة لملامح مشروع الجابري ولمكان الشاطبي فيه، نقوم ببحث في النقد التحليلي الذي وجهه ادريس هاني تجاه مشروع الجابري وقراءته للشاطبي. ومن البداية، ينقد هاني محاولة تطبيق مفهوم «القطيعة المعرفية» للعالم الفرنسي غاستون باشلار على التراث الإسلامي ويشكك في فعاليته. وحسب رأي هاني، «وقع المثقف العربي الحديث في آفة الإسقاط، وبإسقاطه يجعل من المعرفة سلطة تبريرية لا تأسيسية»[1]. وهكذا ينظر هاني إلى النظرية المعرفية للجابري التي تحدثنا عنه أعلاه: «وهذا الإسقاط الأيديولوجي الزائف للنظم المعرفية على وقائع تطور المعرفة التراثية، ليس مجرد إسقاط معيب من الناحية المنهجية، بل إنه حكم قائم على ضروب خفية وغير خفية من المماثلة المذمومة جابرياً. وهي ملحمة الأشباه والنظائر»[2].

وما يهم هاني هو خصوصية قراءة الشاطبي والمقاصد في واحدة من أهم المشاريع «التي عنيت بنقد العقل العربي، كما عنيت بمشروع النهضة العربية»[3]. ويقول هاني أن الشاطبي «يحضر في مشروع الجابري حضورا مميزا كواحد من

(1) إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد. ص 254.

(2) المرجع السابق، ص 266.

(3) المرجع السابق، ص 267.

ممثلي المدرسة الرشدية ـ الأرسطية من خلال التعليل المقاصدي ذي الطابع البرهاني في نظر ناقد العقل العربي»[1]. بمعنى آخر، جعل الجابري مقاصد الشاطبي الاستمرارية الطبيعية للرشدية المغربية التي أدت إلى القطعية بين المغرب والمشرق. وفي هذا السياق، هو يتساءل ـ كيف تعاطى إذن، ناقد العقل العربي مع الشاطبي ومقاصديته؟

وقبل أن يجيب على هذا السؤال، يقوم هاني بتفكيك مخطط «ابن حزم ـ ابن رشد ـ الشاطبي» الذي رسم الجابري. ويسمى هاني هذا المخطط «الصياغة الجابرية المتخيلة للتراث العربي»[2]. وفي رأيه، فمن المستحيل فصل تراث المشرق عن تراث المغرب، وكما لا يمكن فصل العلماء وتراثهم الفكري والمنهجيات ونظريات المعرفية التي تم تأسيسها في المشرق والمغرب عن بعضها البعض: «وبينما كان من الصعوبة بمكان انتزاع ابن طفيل من الإرث السينوي، أو انتزاع ابن حزم من الإرث الظاهري المشرقي، أو انتزاع ابن رشد نفسه من الإرث المشرقي فإننا نجدنا أمام محاولة كبيرة لصياغة متخيل تراثي يكون فيه الشاطبي الأصولي المناصر للتعليل الشرعي أقرب إلى ابن حزم كبير المناهضين للتعليل الشرعي منه إلى الغزالي المقاصدي»[3].

وبالتالي، المشكلة، في رأي هاني، تكمن في الصياغة الجابرية التي لا تتوافق مع الواقع التاريخي. ويشير هاني إلى أن نظرية مقاصد الشريعة تبلورت على أساس الأفكار الفقهية للغزالي، وليس ابن حزم، الذي رفض القياس مطلقا. وهذا في الوقت الذي تعتبر إعادة تأويل القياس وتوسيع إمكانياته المنهجية، واحدة من أهم جوانب نظرية مقاصد الشريعة. والشاطبي بنى نظريته المقاصدية على أساس التعليل والمصلحة المرسلة والمفاهيم الأخرى التي تحدث عنها الغزالي في آثاره المتعلقة بأصول الفقه. وكان الغزالي قد أشار إلى المقاصد بكل وضوح عندما كتب أن «مقصود الشرع في الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة،

---

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق.

وكل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»[1]. والشاطبي كثيرا ما يرجع إلى هذا التعريف للمقاصد في كتابه «الموافقات»[2].وإضافة إلى ذلك، يشير هاني إلى أنّ الشاطبي كان «غزاليا بامتياز» عندما أكّد أن لا ينطبق التعليل على العبادات، بمعنى أن أحكام العبادات ليست موضوعا للمقاصد[3].

وعلى هذا، يطرح هاني السؤال النقدي: «هل كان الشاطبي الأصولي المؤمن بالقياس حتى النخاع أقرب إلى ابن حزم الظاهري الرافض للقياس مطلقاً، أم إلى ابن رشد الفيلسوف صاحب «تهافت التهافت» الذي قوض فيه مدعى الغزالي خصيم الفلاسفة، وقد كان موقف الشاطبي سلبيا من الفلسفة لنقل موقفا غزاليا من الفلسفة وأيضا موقفا غزاليا من المقاصد»[4]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يبين هاني الجانب الآخر للمسألة عندما يقول إن «ابن رشد يصف القائلين بالسماع من دون العقل (أي القياس) بالحشوية. وإذا كان ابن حزم من أكبر المحاربين للقياس، فلن يكون في نظر ابن رشد إلا نصيرا لهذه الحشوية. وكيف يلتقي ابن حزم الظاهرى الناقم على القياس مع الشاطبى الذي بنى مقاصده على مذاهب التعليل وتحقيق المناط؟»[5].

ويلاحظ هاني أن الجابري يريد أن يتجاهل مساهمة الغزالي مثل التفكير النقدي، والشك المنهجي وفكرة العادة و«يدعونا إلى أن لا نعير أي اهتمام لأمثال الغزالي حتى لو ورد من المعاصرين من ربط بعض آرائه كالشك والقول بالعادة بديكارت وهيوم»[6]. وهاني يدحض هذه المحاولة الجابرية ويؤكد أن «الشك المنهجي المنظم وفكرة العادة للغزالي لا تمثل لحظه إبداعية فحسب في التراث الفلسفي الإسلامي بل هي ـ العادة ـ الفكرة الرئيسة التي أقام الشاطبي على أساسها آراءه في المقاصد»[7]. بعبارة أخرى، فكرة المقاصد نجمت عن التعليل الأصولي

(1) أبو حامد الغزالي. المستصفى من علم الأصول. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997، ص. 416 ـ 417.
(2) إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد، ص. 267 ـ 268.
(3) المرجع السابق، ص. 335.
(4) المرجع السابق، ص. 269.
(5) إدريس هاني. محنة التراث الاخر. [http://alhiwaraldini.com/ar/category/download ـ book/]
(6) إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد، ص 270.
(7) المرجع السابق، ص 271.

للغزالي ومضمون التعليل لا يتجاوز المنظور الكلامي الأشعري. وكان الشاطبي أشعريا في عقيدته مثل الغزالي. وذهب الشاطبي، مثل العلماء الأشاعرة الآخرين، إلى أن السبب هو ما يحصل المسبب عنده لا به، لأن اللّه قد جعل العادة في العالم أن يحدث المسبب عند السبب بلا تأثير منه. وقال أن «مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات وإن صح التلازم بينهما عادة»[1] فهذا يعني إنكار أي تأثير للأسباب على المسببات.

و بناء على ما سبق، يؤكد هاني أن لا وجود لأفكار ولا لمفاهيم فلسفية جديدة في المغرب العربي لم يتحدث عنها المشرق العربي والإسلامي. ولكن استطاع علماء المغرب أن ينسّقوا وينظموا المعارف التي أنتجت في المشرق أساسا. وفي نظر هاني، تتميز التجربة المغربية بالاستشكال والتنسيق لا بالأصالة والتفكير[2]. وفي هذا السياق لا يوافق هاني أطروحة الجابري كما في هذه العبارة: «إذا أردنا أن نجمل في كلمات جانب التجديد والابداع في منهج الشاطبي وجب القول أنه يتمثل في تطوير ثلاث خطوات منهجية: الخطوتان الأوليتان سبق أن مارسهما قبله كل من ابن حزم وابن رشد، وهما الاستنتاج (أو القياس الجامع) والاستقراء. أما الخطوة الثالثة فقد برزت عند ابن رشد خاصة وتتمثل في التركيز على ضرورة اعتبار مقاصد الشرع»[3]. ويقوم هاني بتفنيدها متأكدا أن هذه الشرذمة (يعني المدرسة المغربية) ليست الوحيدة التي مارست الاستقراء والاستنتاج. أولاً، يقول هاني، بأن الشاطبي نفسه يصرح في «الموافقات» أنه استند على أخبار وعلوم وتراث ومفاهيم السلف أو العلماء القدماء السابقين، وبنى نظريته على أساس كل التراث الفقهي الإسلامي سواء المشرقي أو المغربي. وهذه النظرية نشأت نتيجة تطور مفهوم المصالح المرسلة وهي تحضر في آثار الفقهاء ما قبل ابن رشد[4].

وعلاوة على ذلك، يسجّل هاني تعليقاً ممتعاً تجاه أطروحة الجابري الأخرى التي يقرر فيها بأن من الجوانب المهمة لنظرية المقاصد الشاطبية هي فكرة أن

(1) المرجع السابق، ص 341.
(2) المرجع السابق، ص. 269 ـ 270.
(3) محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي، ص 539.
(4) إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد، ص 272.

«الشارع عندما وضع الشريعة للناس وضعها بالصورة التي يمكنهم بها فهمهما عنه. والشريعة الاسلامية نزلت بلسان العرب وقصد الشارع من وضعها بلسانهم إفهامهم على معهودهم منه ما هو عليه من الأمية»[1]. ولهذا السبب لا يجوز ولا يعقل أن نبحث في النص والمصادر الإسلامية (القرآن والسنة) أعلى من مستوى الأمية التي كان عليها العرب. وفي نظر الجابري، عندما يقول الشاطبي بأن الشارع قصد وراعى أمية العرب، هو يريد بذلك صد وردع كل محاولات للتأويل الباطني العرفاني للقرآن والسنة. وفي هذا الصدد، يلاحظ هاني أن الجابري نافض نفسه وأطروحته «من خلال كتابه الأخير «المدخل إلى القرآن الكريم»، عندما نفى الأمية عن الرسول (ص) في الوقت الذي «كانت أميته عنصراً أساسياً في مبنى المقاصد الشاطبية كما في مبنى ناقد العقل العربي»[2].

وبالتالي، يطرح هاني سؤالا: على أي المدى يحق الجابري عندما ينفي أصالة الغزالي ويصر على أصالة وإبداع ابن رشد؟ وهنا يدعو هاني القرّاء لإلقاء نظرة نقدية متشككة على ابن رشد وأطروحة الجابري. وهذا طبعاً، ليس لأجل تقليل أو إهمال مقام ابن رشد، بل يستعمل هاني منهجه النقدي الذي ينحصر في طرح الأسئلة النقدية، والتشكيك في الأطروحات التقليدية والأفكار والشخصيات الذين أصبحوا محاطة بالأساطير المختلفة. وفي هذا السياق، يقول هاني بأن ابن رشد كان شارحا لمتون أرسطو وجهوده في مجال الفلسفة هو التحقيق والتوثيق وليس التجديد والإبداع. أما الغزالي فهو ساهم مساهمةً كبيرة في تطوير الفلسفة الإسلامية بالشك المنهجي وبتأويل مفهوم العادة[3].

في نظر هاني، هذا الاهتمام وتوظيف الشاطبي ونظريته المقاصدية هو مؤشر على ظاهرة أخرى متعلقة بأزمة الفكر العربي الإسلامي المعاصر: وهي رغبة في حل مشاكل الحاضر بالماضي. وهذا يعنى أن المثقفين المعاصرين يبحثون عند الشخصيات التاريخية وفي أثارهم وكتبهم عن أجوبة وحلول للقضايا الاجتماعية والفكرية والاقتصادية الحديثة. وبالاضافة إلى ذلك، فإن تاريخ الإسلام يقرأ كتأريخ

---

(1) محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي، ص 544 ـ 545.

(2) إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد، ص 274 ـ 275.

(3) المرجع السابق، ص 270 ـ 271.

الأفراد والشخصيات. وبعبارة أخرى، يتم درس وفهم وسرد التاريخ الإسلامي الفكري والاجتماعي كتاريخ ابن رشد، وابن خلدون وابن تيمية والغزالي والشاطبي الخ، دون نظر للتاريخ في سياقه الاجتماعي والسياسي والثقافي، ومع إهمال أن كل هؤلاء الأشخاص كانوا جزءا من الحركات والاتجاهات المعينة للمجتمع وأن هناك علاقة جدلية بين المجتمع والفرد. وهنا يستخلص هاني استنتاجا هو أن المفكرين الإسلاميين يشتركون مع المستشرقين، وربما بشكل غريب ومعقد، في قراءة التراث الإسلامي ويستخدموا نفس الخطاب والسرد الذين تم إنشاؤهما وتأسيسهما من قبل المستشرقين. ويصف هاني هذه الظاهرة «بالنزوع إلى قراءة الماضي بأثر رجعي وهذه القراءة في الوقت نفسه تحمل تأثيراً بعض المقاربات الفيلولوجية التي مرد عليها الاستشراق على قاعدة الأشباه والنظائر والمقايسات الاختزالية التي دأب عليها هذا النمط من الصناعة التأريخية الاستشراقية. ومنذ ذلك الحين، بدأنا نجزئ في التراث العربي الإسلامي كما لو كان موضوعاً للتبعيض، أو كما لو أن التاريخ العربي والإسلامي لم يكن ليظهر في جدله التاريخي الكلي. بل لم يكن سوى تأريخ لأعلام لم تكن في حينها تمثل ما تمثله اليوم في آثار المحدثين بصورة تكاد تفوق الخيال»[1]. وما يحاول أن يقوله هاني هو أنّه هنا يغيب ويضيع الموضوع والسياقات الاجتماعية والعمليات التاريخية المعقدة ويحتل مكانها الأشخاص. وبدلا أن يتم تحليل وتقديم الحضارة الإسلامية العربية في صورة وسياق الظواهر الفكرية الاجتماعية متعددة الأبعاد مثل الأشعرية والاعتزال والمشاء، أصبح حديثهم، يعني حديث أو خطاب كثير من المثقفين الإسلاميين الحداثيين، حول الخلدونية، والرشدية، والتيمية، والشاطبية. وفي هذا يقتدون بالمنهج الغربي الذي يصنع خطاباً بهذا الشكل: الديكارتية نسبة إلى ديكارت، والهيغلية نسبة إلى هيغل والخ. ويسمى هاني هذا السرد التاريخي بشخصنة التراث وأصله انتقل إلى الخطاب الإسلامي المعاصر من آثار الاستشراق ذي المنحى الفيلولوجي وتحول إلى عقيدة الأشباه والنظائر. وكما يقول هاني «حيث أعيد توليد الشخوص التاريخية على أساس هذا التبعيض. وسيكتشف كل ذلك كما لو كان حدث لأول مرة في التاريخ؛ ابن خلدون في نص «روزنتال» أو ابن رشد في نص «رينان»، قبل أن يحتفل لهما بعيد الميلاد

(1) المرجع السابق، ص 263 ـ 264.

الجديد مفكرون ونقاد معاصرون، سرعان ما شطوا بمقايساتهم، لتشمل آخرين، حيث سندهم في ذلك إسقاطات وتعسفات كان ضررها على التقييم التاريخي والنقد الإبستمولوجي كبيراً»[1].

وفي رأينا يتطرق هاني إلى مشكلة في غاية الأهمية. والخطاب الذي وضعه الاستشراق الأوروبي يشرح ويصف الإسلام لنفسه من حيث المفاهيم المتداولة والمقبولة في الثقافة الأوروبية. وانطلاقا من ذلك، يقسّم ويصنّف الخطاب الاستشراقي الإسلام إلى «الإسلام التقليدي» أو «الأرثوذكسي» و«غير التقليدي» أو «الراديكالي» و«الإسلام العقلاني» و«غير العقلاني». وكل هذه التصنيفات بدون أي نظرة نقدية، تتنقل إلى الخطاب الإسلامي المعاصر. والاستشراق هو نمط تفكير مبني على أساس تمييز وجودي ومعرفي بين «الشرق» و«الغرب». ومنذ نشأته يقوم الاستشراق بتصميم وتصوير شرقه المتخيل. وقد أنتج الاستشراق الخطاب الشامل مزود بالأدوات المنهجية والمفهومية المنظمة الذي لا يشرح تاريخ الإسلام والمجتمعات المسلمة ومشاكلها وتحدياتها وأهدافها فحسب، بل يحددها ويعرض حلولاً لها. وما هو المهم أن في محاولتهم المتعددة لمقاومة الخطاب المهيمن، يتبنى المثقفون الاسلاميون، وغالبا دون وعي، مفاهيم وأفكار هذا الخطاب ويصبحون جزءا منه.

وفي هذا الصدد، يرى هاني الخطورة في محاولات «الخطاب الاستشراقي لاختزال الحضارة الإسلامية في شخوص، الذي يقدمهم كضحايا للتراث الإسلامي نفسه باعتبار محنتهم التي ضخموها، هي محنة ضد كل ما هو عقلاني وما هو مضارع للتراث العقلاني اليوناني»[2]. ومثلًا يتم تقديم محنة ابن رشد وغيره من العلماء والفلاسفة والفقهاء كنتيجة مناضلتهم لأجل العقلانية، في الوقت الذي حدثت كل هذه المحن ليس بسبب مواقفهم من العقل أو العقلانية بل بسبب «اصطفافات سياسية في تراثنا العربي الاسلامي»[3]. وابن رشد من منظور هذا الخطاب الاستشراقي، «هو الوحيد من استطاع أن يخرق الجهل العربي والإسلامي

(1) المرجع السابق، ص 264.

(2) المرجع السابق، ص 264 ـ 265.

(3) المرجع السابق، ص 264.

ليقبض على خميرة البرهان الأرسطي، لينقله إلى أوروبا العصر الوسيط، نقل التراث الأرسطي وليس الفكر الإسلامي»[1].

وفي نظرنا، عندما يقول هاني أن المفكرين المسلمين المعاصرين، وغالبا حتى دون أن يشعروا بذلك، كثيراً ما ينتجون المعرفة في إطار الخطاب الاستشراقي، هو على حق إلى حد كبير. وعلى سبيل المثال، يصف محمد أركون المعتزلة بالعقلانيين، الذين حاربوا من أجل حرية الفكر في الإسلام. ويكاد تظهر المعتزلة في كتاباته بصورة أبطال عصر التنوير الأوروبي في الوقت الذي يمثّل ويجّسد الحنابلة حرافة وحرفيةً وتعصبا دينيا وجموداً فكرياً. وبالمثل، يرى نصر حامد أبو زيد وجورج طرابيشي سبب الأزمة الفكرية والاجتماعية والسياسية في العالم الإسلامي في أصول الفقه الذي أسسه محمد بن إدريس الشافعي. والمفكر الآخر ـ علي مبروك يربط سبب التطرف في المجتمعات الإسلامية الحديثة وغياب العقلانية بالخطاب الأشعري والأشعرية. والقاسم المشترك بين خطابات هؤلاء المفكرين هو اختزال سبب الأزمة والتخلف في الشخص المعين في التاريخ الإسلامي، وهذا دون دراسة وتحليل أوإشارة إلى القضايا الاجتماعية والاقتصادية المعقدة. وهكذا بالضبط، وفي السياق نفسه، وفقا لهاني، يحضر الشاطبي ونظريته في نصوص الجابري.

إذن، يرى هاني قراءة مقاصد الشريعة ومكان الشاطبي في مشروع الجابري من منظور وفي سياق كل ما سبق ذكره. وهو يشير إلى أن الجابري يتجاهل الأصول الحقيقية لفكر الشاطبي لكي يخضع نظريته لمشروعه تقطيع الجغرافيا الحضارية لمشرق متعرفن لاعقلاني ومغرب متعقلن[2]. وهذا يعني أن في المشروع الفكري لناقد العقل العربي يتم توظيف الشاطبي ونظريته لأهداف أيديولوجية مع إهمال تصورات الشاطبي عن المقاصد وأسسها الفكرية. ويقول هاني أن قراءة الجابري للمقاصد هي «محاولة أيديولوجية بامتياز استندت إلى كثير من تقنيات الحجب والإظهار حسب ما يطلبه النسق الحزمي الرشدي المزعوم، وحسب ما تفتضيه وظيفة القطع بين المغرب والمشرق معرفيا»[3]. ويجب ألا ننسى أن نظرية

(1) المرجع السابق، ص 265.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق، ص 275.

المقاصد في مشروع الجابري هي واحدة من المفاهيم الأساسية التي يمكن أن تُحدث قطيعة معرفية مع المنهجية القديمة والعرفان المشرقي والبيان الميكانيكي المختزل وتكون خطوة مهمة لدخول العرب في عصر النهضة الجديدة. ولكن، حسب هاني، ما نشاهد هو تجاهل جذور هذه النظرية المرتبطة بتراث هؤلاء الأعلام الذين يقيم الجابري دورهم سلبيا في تاريخ الفكر الإسلامي مثل الغزّالي. من ثم، يرى هاني أن مثل كثير من ممثلي الفكر الإسلامي الحديث، لم يستطع الجابري أن يتجاوز التصورات والمفاهيم التي أحدثتها الخطاب الإستشراقي أو يجد السبيل لكي يخرج من هيمنته الأيديولوجية.

الإشكالية مع الإستشكال: نقد نظرية المقاصد الأخلاقية لطه عبد الرحمان

وينظر المفكر طه عبد الرحمان إلى نظرية المقاصد كنظرية أخلاقية. وبالعبارة الأخرى، هو يبحث في المقاصد ويقرأ موافقات الشاطبي في سياق علم الأخلاق، ولا يفصل في مشروعه الفكري الأخلاق من المقاصد والمقاصد من الأخلاق. وحسب رأيه، مقصد الشريعة الأساسي هو ليس تحقيق المصلحة، كما ظنّ أغلب الفقهاء، بل المقصد الحقيقي هو تحقيق الصّلاح[1]. ويقوم طه عبد الرحمان بإعادة قراءة المفهوم الذي ينحصر في الفكرة حيث أن مقاصد الشريعة تحقق بوسائل مختلفة مصالح العباد في الدنيا والأخيرة. وهو يعتقد أن المصلحة أو المصالح ليست غرضا أو مقصدا، بل المقصد الأساسي هو تحقيق المسلك أو السلوك الأخلاقي، لأن في نظره، في الحقيقة، مقاصد الشريعة تتحقق من خلال المسلك الإنساني الأخلاقي الصحيح. وهكذا يعبر عن فكره عبد الرحمان: «وإذا قيل أن علم المقاصد ينظر في مصالح الإنسان والمراد إذن هو أنه ينظر في المسالك التي بها يصلح الإنسان، تحقيقاً لصفة العبودية للّه»[2]. ويقول في المكان الآخر أن «المصالح التي تعتبرها الشريعة هي المواضع المعنوية التي يحصل الإنسان فيها صلاحه، وظيفته الأساسية وظيفة أخلاقية صريحة، إذ حد

---

(1) طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012، ص 102 ـ 103.

(2) طه عبد الرحمن. مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة //مجلة المسلم المعاصر ـ العدد 103 ـ عدد خاص بمقاصد الشريعة، (2002/1422): 42.

الصلاح أنه قيمة أخلاقية، بل هو رأس القيم الأخلاقية، وحد الأخلاق أنها تبحث في الصّلاح».[1]

من ثم، القراءة الجديدة التي ابتكرها طه عبد الرحمن تقترح توسيع النظرية الأخلاقية الإسلامية. وهو يستند إلى استكشاف ثلاث المعاني سيميائية من مصطلح «المقصد». وهذه المقاربة اللغوية تعطيه إمكانية تحديد ثلاث أبعاد لكلمة المقصد في سياق نظرية المقاصد وعلم الأخلاق. وطبعاً، قد ناقش العلماء الإسلاميون المقاصد من الناحية اللغوية سابقاً. ولكن عبد الرحمن يضيف إلى هذه المناقشة إطار أخلاقي ومعنوي جديد. وهو هكذا يقدم نظريته المقاصدية الأخلاقية؛ يحتمل لفظ المقصد ثلاثة معاني مشتركة: معنى المقصود ضد معنى اللغو، ومعنى القصد ضد معنى السهو، ومعنى المقاصد ضد معنى اللهو. وعلى أساس هذا التفصيل، يكون القصد إما تحصيل فائدة مقابل اللغو، أو تحصيل نية مقابل السهو أو النسيان، أو تحصيل غرض مقابل اللهو[2].

وهكذا، يكون العمل والقصد والغرض ركائز ثلاث، بنى عبد الرحمن على أساسها نظريته الأخلاقية. في هذه النظرية العمل مرتبط بالنية والنية تحمل قيم معينة، وكل عمل أخلاقي مرتبط بنية، وكل نية لها علاقة بقيم أخلاقية. وفي النتيجة نحن نرى المخطط: القيم المرتبطة بالنية، والنية توفر أو تنتج العمل. والوصلة الرئيسية في هذه السلسلة هي القيم.

وفي نظر عبد الرحمن، مقاصد الشريعة هي مدرك معقول (يعني يدرِكها الإنسان بالعقل من النص) يتصل بالقيمة العملية. وعندما يحقق الإنسان مقاصد الشرع هو يقوم بالعمل أو بالسلوك الأخلاقي[3]. وهناك العلاقة الجدلية بين القيمة العملية التي تحقق المقاصد، والمقاصد الأخلاقية التي يمكن تحقيقها خلال القيمة العملية فقط. ومن جانب آخر ـ في رأي عبد الرحمن ـ «الشرع وضع المقصودات من أجل تحصيل الأخلاق» ومن الجانب الآخر، «مقصودات أحكام التشريع تنزلت

(1) طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث. بيروت / الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط.2، ص 103.

(2) المرجع السابق، ص 98؛ إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد، ص 278.

(3) طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 99.

على معاني الأخلاقية للممارسة المكية علما بأن هذه الممارسة اختصت ببناء الصورة الأخلاقية للإسلام»[1].

أخذا بعين الاعتبار كل ما سبق، يعتقد عبد الرحمن أن كل أحكام الشريعة نزلت لتحقيق المقاصد التي تتكامل وتتلازم مع طبيعة أو فطرة الإنسان الأخلاقية. والأحكام الشرعية ناهضة بتقويم الأخلاق[2].

و يؤكد عبد الرحمن على اهتمام الفقهاء اهتماما خاصا بالعمل والنية، ولكنهم لم يقوموا بدراسة منظمة لدور القيم في النظم الفقهية الإسلامية. وبعبارة أخرى، فإن الفقهاء لم يبيّنوا علاقة متكاملة بين القيم الأخلاقية والأحكام الفقهية وأهملوا الأوصاف والجوانب الأخلاقية للعملية الفقهية وما أظهروا كيف تتشكل الأحكام من منظور القيم لكي تحقق المقاصد الأخلاقية المعينة[3].

وفي نظر هاني، رغم انتقاد طه عبد الرحمن النظرية المعرفية للجابري وأبرازه نقاط ضعفها وتناقضاتها في قرائته للشاطبي والمقاصد، فهو نفسه، مثل الجابري، يستخدم أفكار الشاطبي لأجل أهدافه الأيديولوجية وتعزيز مشروعه الفكري الأخلاقي والمنطقي.

وليس من المستغرب أن يتعامل هاني مع الرؤية الكلية الأخلاقية التي يقدمها عبد الرحمن تجاه المقاصد بالشك والنقد. من البداية، يلاحظ هاني أن تصور طه عبد الرحمن للإنسان بوصفه كائنا أخلاقيا، هو في نهاية المطاف «تعريف كانطي بامتياز»[4]. وتشمل الأخلاق في نظر عبد الرحمن، القيم العقلية والنفعية، ومفاهيم مثل الخير والشر والصدق والخطاء والحسن والقبح والمصلحة والمفسدة. وبهذا التوسيع يريد عبد الرحمن أن يرقى بالأخلاق إلى منزلة الأنطولوجي. ويوافق هاني إلى حدّ ما على هذه الفكرة جزئيا، ولكن يشير إلى مركزية العقل في التصور الإسلامي والفلسفي. وفي نظر هاني، الأخلاق، في الحقيقة، هي تابع للعقل، بل هو «تجلّ من تجلياته». يعني هاني يعتبر العقل هو الذي يستحق هذه المنزلة

(1) المرجع السابق، ص 100.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق، 99.

(4) إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد، ص 286.

الأنطولوجية التي منحها طه عبد الرحمن للأخلاق. لأن العقل هو الذي يكمل ويتطور ويشكل الأخلاق. وبالتالي، الحديث النبوي ينقل أن «العقل هو أعظم ما خلق اللّه وأول ما خلق اللّه به يثيب وبه يعاقب، وهو تعبير عن مركزتيه وشأنيته العظمى، وأنه هو محط القيم الكبرى»[1].

وفي هذا السياق، يقدم هاني تعليقاً مثيرا للاهتمام، حيث يقول بأن طه عبد الرحمن مثله مثل العديد من المفكرين الإسلاميين الحدثاء الآخرين، يقدم مقابل فلسفة الحداثة الغربية، محاولة لبناء الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة. وفي رأينا هذا التعليق يحتوي الحقيقة، لأنه عندما ينقد المفكرون والفلاسفة الإسلاميون الحداثة كثيرا ما يتحدثون عن الأخلاق والقيم الأخلاقية الإسلامية، كأن النقد الإسلامي هو دائما خارج منطق العقل ويمكن أن يكون أخلاقيا أو عاطفيا فقط. وبهذا الصدد، يؤكد هاني أن النقد الأخلاقي للحداثة يمكن أن يكون عقلانيا، وأنّ اختزال هذا النقد في الخطاب الأخلاقي هو في الحقيقة يضر بهذا النقد ويقيّد إمكانيته[2].

وبعد ذلك، يلقي هاني ظلالا من الشك على سرد عبد الرحمن نفسه واستشكاله للقضية.يقترح هاني أولا أن ننظر نظرة نقدية إلى فكرة أن الفقهاء لم يولوا اهتماما مطلوبا لمسألة الأخلاق أو الجانب الأخلاقي في الفقه. وفي هذا السياق، يطرح هاني سؤالاً: «هل من مقدور الفقهاء أن يخرجوا الأخلاق من الفقه؟». ويجيب هاني أن هذا الاستشكال قد يكون صحيحا إذا نظرنا فيه من ناحية «دعوى أهل التصوف والعرفان، وموقفهم السلبي من الفقهاء، واتهامهم بالجملة بخروجهم عن مقتضى اعتبار أسرار الشريعة وروح الأحكام».ومثلاً أبو حامد الغزالي، وهو من كبار المقاصديين، ألف كتاب «إحياء علوم الدين» «كرد فعل على جمود الفقهاء وخلو الممارسة الفقهية من الروح»[3]. ولكن السياق الذي يقدم طه عبد الرحمن من خلاله استشكاله يحتاج إلى تدقيق.أولا، يقول هاني بأنّ القضايا التي تناقش وتشتغل عليها نظرية المقاصد هي القضايا الفقهية البحتة التي نشأت بمثابة محاولة للتّجاوز على أوجه القصور في منهج القياس، وهذا يمكن أن نرى بوضوح

(1) المرجع السابق، ص 290.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق، ص 281 ـ 282.

في أعمال الغزالي والطوفي مثلاً. فروح الأحكام وأسرارها في الخطاب المقاصدي متعلق بالفقه وليس بالأخلاق. بمعنى أن الإشكال المقاصدي هو فقهي بحت. ولا مجال للخلط بين السرد المقاصدي للفقهاء وبين الكتابات في مقاصد أهل العرفان والتصوف، لأن أهدافهما في المقاصد تختلف اختلافا كبيرا[1].

وإضافة إلى ذلك، يلاحظ هاني أنه من الصعب جدا فصل الأخلاق عن الفقه، وخصوصا عندما يتعلق الأمر بالنظام الإسلامي الفقهي والشريعة الإسلامية. وهو يشير إلى ما أكد عليه طه عبد الرحمن في كتابه «سؤال الأخلاق» من أن هناك تداخلا وانسجاما بين الدين والأخلاق ولا يمكن بأي شكل من الأشكال انفصالهما عن بعضهما، وهنا، في رأي هاني، يناقض عبد الرحمن نفسه. ويتساءل هاني حول إذا ما كانت الأخلاق غير منفصلة عن الدين كيف يقدر الفقهاء أن يخرجوا الأخلاق من الفقه؟ وهكذا يرى هاني وجود إشكالية على الاستشكال الذي قام به طه عبد الرحمن.

وبعد ذلك ينتقل هاني إلى المرحلة الأخرى من نقده لقراءة المقاصد عند طه عبد الرحمن. تنحصر هذه المرحلة في نقد الموقف السلبي لطه عبد الرحمن تجاه ترتيب أو تصنيف المقاصد التقليدي. ومن المعروف أن الفقهاء قسّموا المقاصد إلى ثلاثة مستويات وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات. ثم قسم الفقهاء الضروريات إلى خمسة وهي حفظ الدين، والنفس، والمال، العقل، النسل. ولكن في نظر طه عبد الرحمن، يحتاج الترتيب التقليدي إلى تصحيح وإعادة نظر. أولا، هو يقول بأنّ الأصوليين أدرجوا مكارم الأخلاق في «قسم التحسينيات من مقاصد الشريعة بمعناها الثالث أي المصالح، وهذا باطل». وإنزال «مكارم الأخلاق» على مستوى المصالح التحسينية، في نظر طه عبد الرحمن، يشير إلى أن الفقهاء يتصوّرون مكارم الأخلاق «كمجرد كماليات من الممكن الاستغناء عنها، والمكلف يمكن يأخذها أو يردها». وفي نظر طه عبد الرحمن، تم بناء هذا الترتيب أو التقسيم «على أساس اعتبارات مادية صرف»[2].

(1) المرجع السابق، ص 282.

(2) طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 112.

وثانياً، يؤكد عبد الرحمن أن «الحصر لا يقوم بشرط التباين ـ والعنصر واحد من هذه العناصر ليس مبايناً لما عداه من العناصر الأخرى، مثل حفظ النفس وحفظ العقل»[1]. ونحن لا نطيل في الحديث عن خصائص التصنيف أو التقسيم الجديد الذي يقدمه طه عبد الرحمن. ومع ذلك، نذكر لبّ تقسيمه الجديد وهو على النحو التالي: القيم التي تسمح للإنسان استيعاب وإدراك إنسانيته ينبغي أن تكون من الأولويات في تقسيم المقاصد. وهكذا، فالقيم الأخلاقية أو قيم الخير والشر، يجب أن تكون موجودة على أعلى مستوى في التصنيف، لأنها تسهم في تحسين البشر وتقويم هيئته الخلقية وأخلاقه وتساعده على فهم معنى العبودية للّه. وفي تقسيم طه عبد الرحمن قيم النفع والضرر أو «المصالح الحيوية» تسبق قيم الحسن والقبح أو «المصالح العقلية» وقيم الصلاح والفساد أو «المصالح الروحية»[2].

وفي ما يتعلق بإنزال «مكارم الأخلاق» على مستوى المصالح التحسينية، الذي يعيب فيها طه عبد الرحمن على الفقهاء، يرى هاني أن الشاطبي مثل أغلبية الفقهاء، كان يميز بين الفرائض ومكارم الأخلاق تمييزاً واضحاً. وهذا التمييز، في نظر هاني، ليس نتيجة اجتهاد الفقهاء، بل هو يستمد من النصوص نفسها. وأما الفرائض فهي الأحكام الضرورية في الشريعة وأما مكارم الأخلاق فهي مجال الإخلاص والمباحات. ويؤكد هاني أن الفقهاء تطرقوا إلى هذه المسألة بكل عقلانية وبرجماتية. لأنّه لو تم توسيع وتشميل مكارم الأخلاق على كل مجالات الفقه أو حياة المجتمع ولو هي أصبحت فرضاً، «لخرب العمران». وبهذا السبب ـ يقول هاني ـ «ميز الشرع بين الفرائض والأخلاق بمعناها المعاملي الإستحبابي»[3].

وبالتالي، لا يرى هاني إشكالية مع التقسيم التقليدي للمقاصد. أولاً هذا موضوع الاجتهاد، وحتى بعض العلماء ما وافقوا على التقسيم الخماسي وأدخلوا بعض المقاصد حيث أصبح عددها يفوق الخمسة. ويذكر هاني العلماء مثل الطوفي من القدامى والطاهر بن عاشور من المتأخرين، وغيرهم الذين أضافوا المقاصد

(1) المرجع السابق، ص 111.
(2) المرجع السابق، ص 113 ـ 114.
(3) إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد، ص 291 ـ 292.

الجديدة وقاموا بتوسيع دائرة المقاصد في سياق التغيرات الاجتماعية[1]. ويسمى هاني محاولة طه عبد الرحمن في الاستشكال على مسألة التقسيم بالاستشكال الممنطق[2]. وهو يشير أن هناك تداخلا وعلاقات متبادلة بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات وليس هذا التدرج تدرجاً صارماً مغلقاً. التحسينيات نفسها يمكن أن تدخل في دائرة الضروريات أو تكملها وتحسنها. ويتعجب هاني من أن طه عبد الرحمن لم يستند إلى وجهة نظر الشاطبي في هذا الموضوع. والشاطبي نفسه يرى ترابطا متداخلا بين مراتب المقاصد وعلاقة جدلية بين الضروري والتحسيني. وكذلك ينتقد هاني طرح طه عبد الرحمن في قوله بعدم وجود تباين بين عناصر التقسيم: وعلى سبيل المثال، حفظ العقل وحفظ النفس هما شيء واحد. ولا يسلّم هاني بهذه الفكرة ويرى تباينا واضحا بين حفظ العقل وحفظ النفس. وحفظ النفس يعني حفظ الحياة في الوقت الذي حفظ العقل يمكن أن يكون تحريضا على العلم أو رفعا للجهل وما إلى ذلك. وهنا لا يعني أن العلم ورفع الجهل يحفظ الحياة بالضرورة[3].

متابعاً نقده لتأويل وقراءة نظرية المقاصد عند طه عبد الرحمن، يقدم هاني ملاحظة أخرى مثيرة للاهتمام: «واحدة من أهم استشكالاتنا على طريقة الدكتور طه عبد الرحمن أنه حاول حصر المقاصد في فقه المالكية»[4]. ويلفت هاني انتباه القراء لمحاولة طه عبد الرحمن تقديم وتوصيف المقاصد وأفكار الشاطبي الفقهية على صورة الخاصية المميزة للمذهب المالكي. ويستشهد هاني بقول طه عبد الرحمن نفسه: «ولا مذهب فقهي أحرص على هذا التوجه العملي من المذهب الذي كان ينتسب إليه الشاطبي، ألا وهو المالكية. وقد تميز مذهب المالكية على بقية المذاهب الأخرى باتخاذ عمل أهل المدينة مصدراً تشريعياً متميزاً لما اختصت به دار الهجرة من شرف الممارسة النموذجية للتشريع الإسلامي... كما توسلت المالكية أكثر من غيرها في استعمال قواعد ومبادئ خاصة بالقصود»[5].

---

(1) المرجع السابق، ص 297.

(2) المرجع السابق، ص 298.

(3) المرجع السابق، ص 298 ـ 300.

(4) المرجع السابق، ص 314.

(5) المرجع السابق، ص 315؛ طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 99، 101.

وكما نرى، فقد أدخل طه عبد الرحمن خصائص أصول الفقه المالكي كاعتبار عمل أهل المدينة مثلاً، في نظريته الأخلاقية للمقاصد وربطها بفكرة أن المقصد الأساسي للشريعة هو تحقيق المسلك أو السلوك الأخلاقي، ومقاصد الشريعة تتحقق من خلال المسلك الإنساني الأخلاقي الصحيح، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه في اعتبار عمل أهل المدينة يتجسد المقصود الشرعي بمثابة قاعدة للسلوك وفيه المضامين الدلاية أو المعاني الشرعية تصبح موجها للسلوك والعمل.

ويبني هاني دحضه لهذه الأطروحة على أساس الدليل، حيث أن معظم المذاهب الإسلامية يرجعون إلى نظرية مقاصد الشريعة، بطريقة أو بأخرى، أو يستخدمون هذه النظرية في عمليتهم الفقهية. والمقاصد هي القاسم المشترك الذي توافق عليه فقهاء جميع المدارس الفقهية، سواء المالكية والحنفية والشافعية والسنة والشيعة. وحتى الفقهاء الذين رفضوا القياس والمصلحة المرسلة توصلوا إلى المقاصد والمصالح بالطرائق الفقهية الأخرى. ويؤكد هاني أن المقاصد هي، في الحقيقة، محل إجماع. وحسب عبارته، «لا يوجد من الفقهاء من يرفض وجود علة وراء كل حكم، حتى لو تعلق الأمر بعلة التسليم للمشرع بمقتضى العبودية المحضة»[1]. ويرى هاني أن الخلاف حول موضوع المقاصد كان صغرويا وليس كبرويا و«كل العقلاء سلم بالمقاصد»[2].

وثانياً يعارض هاني أطروحة أن الشاطبي شكّل نظريته مستندا إلى مفاهيم المذهب المالكي أو أن أصل نظريته المقاصدية يستمد من المذهب المالكي. ويقول هاني أنه يكفي للتدليل على عدم صحّة هذا الادعاء هو الإشارة إلى قول الشاطبي نفسه في كتابه «الموافقات». ويورد هاني حكاية رؤية الشاطبي التي ذكرها في كتابه المذكور حيث يقول له فيها أحد الشيوخ المحترمين بأنه كتب كتابا مميزا وفّق فيه بين مذهب ابن قاسم (المالكي) وأبي حنيفة (الحنفي). ويقول هاني أن هذه الرؤية تثبت مرة أخرى أن نظرية المقاصد للشاطبي هي محاولة توفيقية أكثر مما هي متمذهبة خالصة[3]. وبالإضافة، يذكر هاني بأن طه

(1) إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد، ص 314.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق، ص 316 ـ 317.

عبد الرحمن نفسه يشهد على أن الشاطبي اتبع الجويني والغزالي في موضوع المقاصد وتأثر بأفكارهما في القياس والمصلحة والمقاصد. غير أنه نسي أنّ هؤلاء الأعلام كانوا على المذهب الشافعي وليس المالكي[1].

يواصل هاني نقده ويؤكد أن عمل أهل المدينة لا يدل على «العمل المقابل للنظر المجرد، بمعنى أن اعتبار العمل والحث عليه والتمييز به هنا فيما يقابل من لا يعتبر العمل»[2]. ويذكر هاني أن مقصود المالكية في اعتبار عمل أهل المدينة هو أن المدينة هي أرض عاش فيه أكثر الصحابة الكبار علما وعملا، والعلماء من التابعين وتابعيهم. وأهل المدينة رأوا وتوارثوا ونقلوا أعمال النبي والصحابة من جيل إلى جيل. وبالإضافة، يؤخذ بعمل أهل المدينة في المذهب المالكي بعد «فقد الدليل من المدركات الأولى كالقرآن والسنة بوصفه قيداً للإجماع»[3]. وفقاً لذلك، يرى هاني أن الأطروحة التي تدّعي أن منهج اعتبار عمل أهل المدينة قاد الشاطبي إلى فكرة أن المقصود الشرعي هو مدرك عقلي عملي يتحقق بالعملية القيمية الأخلاقية، هي أطروحة غير مقنعة تماماً.

وفي سياق ما سبق ذكره، يثير هاني مسألة مهمة متعلقة بقضية اختزال المقاصد والمصلحة داخل المذهب المعيين. وهو يقوم بنقد وتفكيك هذه الظاهرة التي يسميها هاني «بأقلمة النظر الفقهي». ويقول هاني «فإننا نجد في الكوفة من كان أقرب إلى الرأي منه إلى السنة وأبعد عن الرأي، وفي المدينة من كان أقرب إلى الرأي منه إلى السنة والنص»[4]. يضرب هاني أمثلة مختلفة من تاريخ المذاهب الإسلامية لكي يثبت هذه الفكرة. ومثلاً يرى بأنّ الشعبي كان من أهل الحديث وهو من الكوفة وكان ربيعة من أهل الرأي وهو في المدينة، والإمام الصادق هو من مؤسسي فقه الكوفة، وهو كان من أساتذة مالك بن أنس في المدينة في الوقت نفسه[5]. وما يمكن أن نستنتج من قول هاني أن كل المدارس سواء من

(1) المرجع السابق، ص 317 ـ 318.
(2) المرجع السابق، ص 319.
(3) المرجع السابق.
(4) المرجع السابق، ص 320.
(5) المرجع السابق.

المدينة أو الكوفة بني نظامها الفقهي وأصولها على المصادر المشتركة المتداخلة. وعلى سبيل المثال، كانت تمارس مدرسة العراقيين أو الكوفة الرأي عن طريق القياس والاستحسان، وكانت تمارس مدرسة المدينة الرأي عن طريق ما سمي بالمصلحة. وما يمكن أن نلاحظ هنا، هي محاولة هاني إبطال الفكرة الاستشراقية القديمة أن التضاد بين أهل الرأي وأهل الحديث أو مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة يقاس بتضاد ومناقضة بين عقلانيين وحرفيين أو ليبيراليين وتقليديين. وهاني ضد الرؤية الضيقة والثنائية لتاريخ الفكر الفقهي الإسلامي، كما هو ضد التعميم المفرط الذي يفرض أنماطاً اختزالية تبسيطية للتراث والتاريخ. وكذلك هو يعارض الاسقاطات الاستشراقية ويقوم بتفكيكها ونقدها. وحسب رأيه، كانت المناهج الفقهية الإسلامية متداخلة ومتكاملة والنظريات التشريعية التي تشكلت وتبلورت في المذهب المحدد كانت تؤثر على ممثلي أو متبعي المذاهب الأخرى. والأفكار والمناهج الفقهية كانت تنتقل من المذهب إلى المذهب وكانت هناك علاقة جدلية بين المذاهب. ونذكر، مثال الطوفي الذي قدم المصلحة على الدليل الخاص من النص وخالف مذهبه الحنبلي، أو الغزالي الذي قام بتوسيع منهجية القياس بفكرة المصلحة المرسلة وهو كان شافعياً، وهناك أمثلة كثيرة أخرى.

وإضافة إلى ما سبق، تجدر الإشارة إلى أن اختزال المقاصد داخل المذهب المالكي أو نسبة هذه الفكرة إلى المالكية، الذي تحدث عنهما هاني، يمكن أن نشاهده عند عديد من الفقهاء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين. وحتى يمكن أن نلاحظ الخطاب الإسلامي الحديث الذي يقدم المالكية كمدرسة فقهية أكثر عقلانية وقابلة للتكيف مع الظروف المتغيرة الجديدة، خاصة بسبب استخدامها المصالح والمقاصد. وكمثال، الشيخ أحمد الريسوني، يصف المذهب المالكي «كأكثر المذاهب عناية بمقاصد الشريعة ورعاية لها»[1]. وفي كتاباته يمثّل المذهب المالكي نظاما فقهيا مبنيا علىآراء وأعمال أهل المدينة. ولكنقائلا يقول أن المالكية هي المدرسة الفقهية الأكثر عقلانية، وبالتالي الأنسب للوقت المعاصر، وقائلاً أن العقلانية تنحدر من ممارسات أهل المدينة نفسها، يريد الريسوني بذلك تقديم

---

(1) احمد الريسوني. نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي. هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007، ص 81.

وتعزيز الفكرة أن المذهب المالكي هو أقرب المذاهب إلى النموذج النبوي، وبالتالي إلى روح وقيم الإسلام. وكما نرى، الموضوعات التي يفتحها هاني والقضايا والمسائل التي يستشكل فيها، هي في الحقيقة، كلها ظواهر متداولة منتشرة في الساحة الفكرية والأيديولوجية الإسلامية المعاصرة.

وبالرغم من بيان تناقضات الخطاب المقاصدي لطه عبد الرحمن، وإبراز نقاط الاختلاف معه، يؤكد هاني أن المقاربة الطهائية يمكن أن تعتبر تطويراً لبعض جوانب فكرة المقاصد، خصوصا فيما يتعلق بنسبية المصالح وتعريفها بمثابة قيم. ويعترف هاني أن الخطاب الفلسفي والفقهي الإسلامي المعاصر يميل إلى تصور المقاصد في مفهوم القيمة. وهذه هي وجهة النظر المعاصر التي تجعل الحديث عن المقاصد حديثاً عن القيم. وهاني نفسه لا يعارض هذه الفكرة بشرط ألا تصبح الأيدولوجية التي تخضع الحقائق التاريخية وتفرض أو تشمّل خطابه لكل الأنظمة الفكرية الأخرى وتقدم نفسها كحقيقة واحدة فريدة. ويضيف هاني أن نظرية طه عبد الرحمن «هي أيضاً تطوير لمقاصد الشاطبي، حيث لا أحد استطاع أن يوجد تصوراً بين مفهوم المصالح ومفهوم الفطرة الذي فهم في سياق المقصود اللغوي لا المقصد الأخلاقي. وهذه من أهم تطويرات طه عبد الرحمن لمقاصد الشاطبي»[1].

الخاتمة

وبناء على كل ما سبق ذكره، يصل هاني إلى النتائج التالية:

ينبغي، قبل كل شيء، على المفكرين المسلمين الحدثاء الذين يشغلون أنفسهم بتطوير وتجديد الفكر الفقهي الإسلامي التغلب على الرؤية المتمذهبة والتأطيرية والأيديولوجية. وبعبارة أخرى، عليهم أن يتجنبوا السرد الأيديولوجي لفكرة مقاصد الشريعة والقراءات المغرضة لها. لأنّ هذه النظرية هي، في الحقيقة، نتيجة تطور الفكر التشريعي الإسلامي الذي ساهم فيه ممثّلو جميع المذاهب الإسلامية. ولا يمكن أن نتحدث عن أفضلية علماء المغرب على علماء المشرق في موضوع المقاصد. وإن في تأسيس وتطوير هذه النظرية تشارك علماء المشرق والمغرب

(1) إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد، ص 304.

سوية. وكما يقول هاني في هذا الصدد: «كان على المقاصديين الجدد أن يقولوا: إن المقاصد أكبر من أن يختص بها مذهب من دون آخر. فيوسعوا من فلسفتها، ويخرجوها من أطر ما اختصت بها المذاهب. حيث يمكننا القول إن في المالكية مقاصديين وغير مقاصديين، وكذا في سائر المذاهب والمدارس الفقهية يوجد المقاصديون وغيرهم»[1].

وثانيا، إذا أرد الفكر الإسلامي المعاصر إعطاء تقييم تاريخي حقيقي لنظرية المقاصد، وفهم قصورها وحدودها وإمكانياتها المنهجية، يجب أن يقرأ هذه النظرية في سياقها التاريخي وخارج الإطار الأيديولوجي. وهذه القراءة تشترط امتناعاً عن الصورة المثالية التّمدّحية للشاطبي والتقييم النقدي لجميع جوانب نظريته. وفي النتيجة، ستتيح هذه القراءة إمكانية التجاوز على أوجه القصور والنقصان في نظرية الشاطبي المقاصدية نفسها. وفي هذا السياق، يشير هاني إلى القصور الكامن في نظرية الشاطبي التالية:

وكما ذكرنا سابقاً، كان الشاطبي أشعرياً. وبعض مفاهيم عقيدة الأشعرية تؤدي إلى مصاعب والتباسات في تطور نظرية المصلحة أو المقاصد. وكمثال نذكر فكرة أن العقل غير قادر على تحديد الخير والشر، الحسن والقبح، بصورة مستقلة. وإن الوحي هو المصدر الوحيد الذي يحدد ما هو خير وما هو شر، وما هي مصلحة الإنسان وما هو ضرر بنسبة له في حد ذاته. والأحكام تكون مشروعة إلا إذا تم استخراجها من الوحي الذي نزل من السماء. والشاطبي نفسه كان يعتقد أن المقاصد موجهة إلى تحقيق مصالح الناس، ولكن الشريعة هي التي تحدد المصالح ولا يتم تحديدها من قبل العقل والنزوع الإنساني.

ولكن فيما يتعلق بالتأويلات والقراءات الحديثة لنظرية مقاصد الشريعة، التي يسميها هاني بتعريف دقيق «البراغماتية الجديدة»، فهي لا تأخذ بعين الاعتبار الجينالوجيا والإمكانيات الإبستمولوجية لهذه النظرية. والحقيقة هي أن خلافاً لرجال الدين وعلماء العصور الوسطى، يعتقد الإصلاحيون الإسلاميون المعاصرون أنه يمكن استنباط مقاصد الشريعة بالعقل. وبعبارة أخرى، من خلال التأمل في

---

(1) المرجع السابق، ص 323 ـ 324.

نصوص القرآن والسنة، يستطيع الفقيه تحديد مقاصد الشرع، وهذا بدون استدلال من الدليل الخاص من النص، وبدون تقييد وتخصيص هذه المقاصد بأي نص معين. لأنهم، في النهاية، يعتبرون هذه المقاصد أو القيم «الحجية». وهذه القراءات الجديدة كثيراً ما وقعت في أخطاء تاريخية وقامت بإسقاط الفلسفات المعاصرة على المفاهيم والعلوم الإسلامية، واستخدمت المقاصد في صراعاتها الأيديولوجية مع إهمال أسسها وأصولها وأبعادها المنهجية. وعلى هذا الأساس، يؤكد هاني أن «الدعوة إلى الفكر المقاصدي تحت تأطير النزعة الكلامية والموقف الأشعري السلبي من الحسن والقبح العقليين والتعليل في شكله المنطقي والفلسفي، هي دعوة بلا مضمون»[1]. ويضيف أن «الشاطبي اعتبر أن قصد التكليف وقصد الوضع لا يجتمعان في قصد المشرع والواضع. إذ ليس للمكلف أكثر من قصد التكليف، أصبح واضحاً أن ما يؤدي إليه هذا الرأي هو أن المقاصد من اختصاص المشرع وما قيمة المقصد إن كان غير مكلف به وغير مقدور عليه، وما قيمة العلم به»[2]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يرى هاني أنه دون حل المشاكل المعرفية والمنهجية والفلسفية العديدة المتعلقة بنظرية المقاصد، هي، على الرغم من كل القراءات الجديدة، لا يمكن أن تكون فعالة ومثمرة، ولا يمكن أن يحقق المهام والآمال التي يعلق عليها المفكرون المعاصرون.

وكما نشاهد، هاني يبقى وفياً لمنهجه النقدي ويستعمله بشكل مرتب وواضح عندما يضع تحت مجهر الشك والنقد ليس الاسقاطات الأيديولوجية التي أحاط الخطاب الإسلامي المعاصر المقاصد بها، بل أبعاد وجوانب نظرية الشاطبي نفسها. وعلى سبيل المثال، يظهر ذلك في نقده اللاّذع لفكرة أن الشارع وضع الشريعة على أساس مراعاة ما عليه العرب من أمية وأنهّ لا يجوز إعطاء النصوص المعاني التي لا تتوافق ولا تتناسب مع كون العرب أمة أمية. وإذا كان مثلاً الجابري يقيّم مفهوم أمية العرب هذا تقييماً إيجابياً للغاية، ويفهمه كفكرة أن المقاصد تراعي أمية العرب بمثابة محاولة الشاطبي لصد الطريق لكل التأويلات الباطنية العرفانية، فهاني يخالف الجابري في هذه المسألة إطلاقاً، ويقوم بنقد وتفكيك هذا المفهوم

---

(1) المرجع السابق، ص 338.

(2) المرجع السابق، ص 358.

وتفسير الشاطبي للأمية. ويعتبر هاني أن «الشاطبى هنا يستدمج إحدى أهم العناصر الأيديولوجية التي تأسس عليها النظام البياني العربي الرسمي، ألا وهي سد الطريق، نهائيا، أمام (التأويل)، والتقيد بالمعاني التي يحملها ظاهر النصوص. إنه بالتالي، موقف جاء، ليس لإحداث قطيعة مع هذا العصر أو إعادة التأسيس، لتكريس هذه النزعة الظاهرية»[1]. وحسب موقف هاني، مفهوم الأمية يقيّد تعليل وإمكانية استنباط واستقراء المقاصد نفسها، لأن كل ما لا يتوافق مع أمية العرب وأفهامهم، حسب هذا المفهوم، لا يمكن أن تعتبر مقصداً من المقاصد الشرع. وفي رأي هاني، إن المقاصديين المعاصرين الجدد كثيراً ما يتجاهلون ويهملون هذه المشكلة النظرية في فكرة المقاصد للشاطبي أو يحاولون أن يعطوها تلويناً آخراً مناقضاً لتعريف الشاطبي لها.

وفي النهاية، يطرح هاني سؤالا يستفز التفكير: «هل كان الشاطبي مقاصدياً»؟ وكانّ يدعو هاني بهذا السؤال الفجائي كثيرا من المقاصديين الجدد أو ممثلي تيار الإصلاح الإسلامي إلى أنه وقبل إسقاط مفاهيمهم وفلسفتهم ونظريتهم الفقهية من منظور التصورات الأخلاقية القيمية المعاصرة على شخصية الشاطبي ونظريته المقاصدية، عليهم أن يفكروا كيف كان الشاطبي نفسه يفهم ويمارس نظريته في زمانه التاريخي. وأخذاً بعين اعتبار كل ما سبق ذكره عن قصور نظرية المقاصد للشاطبي، يجيب هاني على سؤاله أن «الأطر التي وضعها الشاطبي لا تتقدم بالمقاصد»[2]. وبمثابة المثال يورد هاني فتوى يحيى بن يحيى الليثي، «إذ إنه لما دخل على بعض السلاطين ـ عبد الرحمن بن الحكم ـ فسأله عن الوقاع في شهر رمضان فقال: عليك صيام شهرين متتابعين. فلما خرج راجعه بعض الفقهاء وقالوا له: القادر على إعتاق الرقبة كيف يعدل به إلى الصوم، والصوم وظيفة المعسرين، وهذا الملك يملك عبيداً غير محصورين؟ فقال لهم: لو قلت له عليك إعتاق رقبة لاستحقر ذلك وأعتق عبيداً مراراً، فلا يزجره إعتاق الرقبة، ويزجره صوم شهرين متتابعين». وحسب قول هاني، رأى الشاطبي أن يحيى بن يحيى الليثي ظنّ أن «مقصد الشرع من الكفارة هو الزجر. والملك لا يزجره العتق بقدر ما يزجره الصيام». وكما هو

(1) إدريس هاني. محنة التراث الاخر. [/book ـ http://alhiwaraldini.com/ar/category/download]

(2) إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد، ص 362.

معروف، اعتبر الشاطبي هذه الفتوى أنها باطلة واستدل على إجماع العلماء الذين ما أفتوا بهذه الطريقة. يلاحظ هاني، أنه انحصر اختلاف الفقهاء حول هذه الفتوى أساساً في القول بالترتيب والتخيير. ولكن هاني يرى إشكالية أساسية في المسألة الأخرى ـ في قول الشاطبي أن كلام يحيى بن يحيى الليثي مخالف للإجماع. ويقول هاني لو كان الشاطبي يعتبر المقاصد حقّا لأخذ بفتوى ابن الليثي لأن فتواه أقرب إلى المقاصد من موقف الشاطبي. وفي رأي هاني، حتى لو وقع ابن الليثي في الخطاء، كان على الشاطبي أن يرد عليه بالفتوى المقاصدية أو من منظور المقاصد وليس مستنداً أو لاجئا إلى الإجماع. وفي هذا الصدد، يصرّ هاني على أنّه كان أحرى بالشاطبي أن يبين أن في العتق والإطعام لمصالح هي أكثر أولوية ونفعاً للناس من الصوم بمدة شهرين متتابعين. ويلخص هاني قوله بالعبارة التالية: «غاية القول إن المباني التي تم بها تنسيق مقاصد الشرع وفلسفتها عند الشاطبي تعارض المقاصد بالجملة»[1]. وتجدر الإشارة هنا إضافة إلى أفكار هاني أنه حتى في فتاواه وآراؤه الفقهية ما طبق الشاطبي المقاصد وبقى متبعاً إجماع المذهب المالكي[2].

إذن، تتلخص معالجة هاني في مستويين: في نقد الفكر المقاصدي الجديد والخطاب الذي تشكل حول المقاصد في الفكر الاسلامي المعاصر، وفي نقد الفكر المقاصدي عند واحد من أساطين هذا الفكر ـ الإمام الشاطبي.

وقبل أن ينتهي من بحثه يقوم هاني بتأملات حول مشكلة تحديد ضوابط معتبرة (قيمية) للمقاصد لكي «لا تصبح طريقاً إلى الفوضى»[3]. ويقول هاني: «فالغاية من بحث المقاصد هو فعل التشريع نفسه، كما لو قلنا من أدرك المقصد أمكنه التشريع، فيكون الإشكال لا في مبدئ التشريع بل في إمكان بلوغ المقاصد الواقعية. لعل هذا ما أدى إلى وجود فوضى في تقدير المصالح عند القدامى، إلى درجة بارزوا بها أئمة الدين أنفسهم. ومثالنا على ذلك ما كان من شأن موقفين على تمام التناقض في تقدير المصلحة من خروج الإمام الحسين إلى كربلاء»[4]. والمصلحة،

(1) المرجع السابق، ص. 366

(2) Wael Hallaq. Islamic Legal Theories. An introduction to Sunni usul al _ fiqh. New York: Cambridge University Press، 1997، p. 207 208 _.

(3) إدريس هاني. المعرفة والاعتقاد، ص 312.

(4) المرجع السابق، ص 306.

في رأي هاني، هي ترتبط بالشخص وبالأحوال، هي نسبية وقابلة للانقلاب. ولكن القيم لا يمكن أن تتغير، بل تتغير المصالح. وهذه ملاحظة هاني يمكن أن تصبح موضوعا للنقاش والبحث العلمي للمقاصديين الجدد وللخطاب الإسلامي المعاصر، خصوصاً في سياق النزاعات والحروب والانقلابات التي تجرى في العالم الإسلامي في الوقت الراهن وعجز الفقهاء عن تقييمها من منظور المقاصد والكليات، وعن تقديم الرؤية الفقهية الواضحة لهذه الأحداث الاجتماعية والسياسية. ويصرح هاني أن مذهب المقاصدين الحدثاء يختص بالمصالح غير المنضبطة بقواعد واضحة وهذا يؤدي إلى الصراعات المذهبية والفتن. وهذه المشكلة يعتبرها هاني من أكبر تجليات أزمة العقل العربي الإسلامي.

واذاً، يؤكد هاني على الرغم من أن المفكرين المعاصرين يدخلون في دائرة المقاصد قيم الحرية والكرامة والاستقلال والعدالة وما شابه، فإنه لم تحدث ثورة في الفكر الأصولي ولم يظهر فقه جديد. وفي سياق ذلك، يقول هاني أن الأمر يتطلب تحرير المقاصد من الهيمنة الأيدولوجية والمذهبية والكلامية والفقهية وتقديمها في مجال أوسع باعتبارها نظرية فقهية يمارسها كل العقلاء دون اختزال مذهبي أو أيديولوجي. ويدعو هاني إلى إعادة النظر والتفكير في «نسقنا ومبانينا وقواعدنا الفكرية وآفاق تفكرينا واختياراتنا وامتلاك الجرأة في نقد أحوالنا وتحقيق الثورة على ما لم يعد نافعا من آليات اجتهادنا، ومن ذلك الثورة على فكرنا المقاصدي»[1].

إذن فكلمة جواني بالرغم من إنها مفيدة جدًا لتحصرنا في حدود التجربة وتجعلنا نبعد عن الميتافيزيقا المتعالية البرانية. إلا إنها قد توحي بالتحقق الفعلي للمبادئ الأولية في داخل التجربة. الأمر الذي يتنافى تمامًا مع ما قصد إليه كانط، فكانط لم يبحث في الواقع وإنما حصر نفسه في دائرة الممكن. فكل ما يعنيه أن يبحث في التجربة الممكنة أو في إمكانية التجربة أو في الشروط الأولية التي تجعل التجربة ممكنة من الناحية العقلية. وهذا الاهتمام بالممكن هو الذي يجعل من فلسفة كانط فلسفة مثالية[2].

---

(1) المرجع السابق، ص. 366 ـ 367.

(2) يحيى هويدي: المرجع السابق، ص 143.

ولذلك يصير وصف فلسفة كانط بالجوانية وصفًا غير دقيق ولكنه ليس خاطئًا؛ حيث أن كلمة جواني تشير فقط إلى أنها تتعارض مع الفلسفات الدوجماطيقية، المتعالية، المفارقة، الميتافيزيقية بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة الأخيرة، ولكنها تشير ـ في الوقت نفسه ـ إلى الجانب المثالي في هذه الفلسفة ولا تشير إلى أنها تبحث فقط في التجربة الممكنة.

وتبقى مهاجمة كانط لإمكانية معرفة الأشياء في ذاتها نقطة انطلاق الجوانية التي لا تقف عند المظهر وتلتمس الباطن وتستكنه الجوهر من وراء الأعراض وتبحث عن الماهية من وراء المظاهر، فإذا ما انتقلنا من «الجوانية الأبستمولوجية» إلى «الجوانية الأخلاقية»وخاصة أن الجوانية تبدو أساسا في نظر أحد الباحثين نظرة خلقية للعالم، كما أن المثالية هي تعبير عن هذه النظرة الخلقية على مستوى المعرفة(3). وجدنا عثمان أمين ينقلب كانطيًا صرفًا حين يصرح بأن أخلاق الغزالي التي يعدها «أخلاقًا جوانية» لا تقاس فيها قيمة العمل الأخلاقي بنتائجه، بل بمصدره من صفاء القلب وباعثه من استقامة الضمير[1]. أليست هذه العبارة مرادفة تمامًا لعبارة كانط في» تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» حيث يقول: «إن القيمة الأخلاقية للفعل لا تكمن في الأثر الذي ينتظر من ورائه، ولا في أي مبدأ من مبادئ الفعل يحتاج إلى استعارة الباعث عليه من الأثر المنتظر، من أجل ذلك كان تمثل القانون في ذاته لا الأثر المتوقع هو المبدأ المحدد للإرادة، ولذلك كان هذا التمثل وحده هو الذي يؤلف ذلك الخير السامي الذي نصفه بأنه أخلاقي، والذي نجده بالفعل حاضرًا لدى الشخص الذي يعمل وفقًا له، ولا يصح لنا أن ننتظره من الأثر الناتج عن فعله».

ولا يتوقف هذا التشابه بين «أخلاق كانط» و«الأخلاق الجوانية» عند ما يقدمه عثمان أمين عن أخلاق الغزالي التي يقدمها كنموذج جواني للأخلاق، لكنه يظهر أيضًا من خلال تناول عثمان أمين لمفهوم الحرية؛ حيث يعتبره الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق الجوانية، وبدون الحرية تفقد الأخلاق معناها وتنهار قيمتها، فالأعمال الإنسانية لا تصح إلا إذا قامت على الحرية واستنارت بالمعرفة» .

---

(1) حسن حنفي: من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، مقالة ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداه إلى روح عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979،ص434.

وإذا كانت الأخلاق الجوانية تقوم على مسلمات أربع ـ كما سبق القول ـ هي: كرامة الإنسان، الحرية والشعور بالمسئولية، السعي محك الأخلاق، حسن النية واستقامة الضمير. فمن الواضح إنها مسلمات صورية تشبه إلى حد كبير مبدأ كانط الذي يتمثل في الأمر المطلق الذي لا يساعدنا على استخلاص واجباتنا في الحياة العملية.

إذن فالأخلاق الجوانية تبدو متأثرة بالأخلاق الكانطية، وإن كانت تعبر في حقيقة الأمر عن روح فلسفة جديدة اهتدى إليها صاحبها بعد إطالة النظر في أمور النفس ومتابعة التأمل في بطون الكتب، والاطلاع على شتى مذاهب الأخلاق التي كان من بينها ولا شك الأخلاق الكانطية، والتي كان صاحبها ذا مكانة عالية في عقل وفكر صاحب الجوانية، حيث يقول عنه: «ما من أحد ممن يأخذون أمور الفكر والحياة مأخذ الجد يستطيع اليوم أن يفكر أو أن يعمل من دون أن يضع موضع الاعتبار نظريات كانط وآراءه».

كما نبتت أيضًا هذه الفلسفة من مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشئون الناس ومن تأمل روح الدين والأخلاق ومن تأمل آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، ومن الغوص في أعماق تاريخ الأمة وحاضرها، ودعائم التراث التليد، فلا يمكن أن نحصر منابعها في منبع واحد هو المنبع الكانطي وإلا سيكون ذلك الزعم بعيدًا جدًا عن الصواب، والصواب ـ من وجهة نظرنا ـ أن هذه المثالية الجوانية قد تكونت من روافد شتى كان الرافد الكانطي واحدًا منها وواحدًا فقط.

الفهرس

المفكرون العرب

واحدة من أهم مشاكل الفكر العربي أنه يعاني من ضغط الآيديولجيا، آيديولوجيا السلطة من جهة والآيديولوجيا الدينية من جهة أخرى، وآيديولوجيا الطبقات المعارضة بكل تمظهراتها وتنوعاتها، وهناك آيديولوجيا المفكرين العرب التي ربما تعبر بتنوعاتها هي أيضا عن تنوعات آيديولوجيا المجتمع العربي بكل فئاته وطبقاته وإن كانت هذه الآيديولوجيا تستخدم مفاهيم الفلسفة التي عادة ما تكون مستنسخة على غرار نموذج سبق من ماضي الفكر (التراث) أو حاضره (الغرب).

نعتقد أن أسئلة الفكر العربي الحديث والمعاصر إنما جاءت للإجابة عن سؤال أيديولوجي محض هو "لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟" وكأننا جعلنا من الآخر علة التخلف، أو كأن نهضتنا وتقدمنا مرتبط بتأخر الغرب، والعكس صحيح، أن تقدم الغرب مرتبط بتأخرنا، وفي كل هذا وذاك وإن تسلح مفكرونا العرب النهضويين بعدة وسلاح مستعارين من الفلسفة، إلا أننا نعتقد أن طرح سؤال النهضة والجواب عليه لم يستطع التخلص من هيمنة الآيدولوجيا.

علما أن السعي إلى تحقيق هذه النهضة لا يتم إلا بالتشكيك بمعارفنا السابقة، ذلك المنهج الذي إختطه ديكارت ليس لرفض المعارف السابقة وإنما لفحص مدى قدرتها على البقاء والتحقق من صلاحيتها في ضوء تحولات العصر.

Designed by Studio

ISBN 978-1-7732219-5-3

9 781773 221953